

O QUE É UM DEVIR PARA GILLES DELEUZE? (PARTE 1), POR FRANÇOIS ZOURABICHVILI



Por François Zourabichvili
Tradução: Diogo Corrêa Silva
Revisão: Samantha Sales

Conferência pronunciada em Horlieu (Lyon), no dia 27 de março de 1997.

Fascinante, embora difícil, o conceito de “devir” desenvolvido por Deleuze & Guattari é um daqueles que sempre escapam quando acreditamos que o compreendemos. Muitos conceitos permanecem sem força, ou assim parecem, por falta de uma travessia lógica eficaz sempre adiada para amanhã: são relegados a truísmos, em função de afinidades previstas ou reconhecidas. Gostaríamos de ser capazes de *expor* o que Deleuze & Guattari pensavam sob o nome de devir: o que se segue é apenas um esboço provisório disso.

Acontece que o devir se reduz a uma palavra de ordem vulgar e paradoxalmente estática: ver todas as coisas em devir, viver a si mesmo em devir... O pensamento se congela nesse enunciado supostamente capaz de lhe trazer o movimento, e o que

pensávamos ser o seu ponto culminante parece muito mais com um adormecimento: uma estagnação, um êxtase, um único indiferenciado, uniforme e sem promessas (“gelatina”, teria dito Anton Chekhov). Apesar de muitas advertências e de sua relutância em falar sobre o devir em geral, Deleuze & Guattari não conseguiram evitar que falsos amigos e detratores se unissem para afogar o conceito em mal-entendidos: fusão mística, antropomorfismo...

“Devir” é certamente e em primeiro lugar mudar: não mais se comportar ou sentir as coisas da mesma maneira; não mais fazer as mesmas avaliações. Sem dúvida, não mudamos a nossa identidade: a memória permanece, carregada de tudo o que vivemos; o corpo envelhece sem metamorfose. Mas “devir” significa que os dados mais familiares da vida mudaram de sentido, ou que nós não entretemos mais as mesmas relações com os elementos costumeiros de nossa existência: o todo é repetido de outro modo.

Para isso é preciso a intrusão de algo de fora: alguém ou alguma coisa entrou em contato com algo ou alguém diferente de si mesmo, algo aconteceu. “Devir” implica, portanto, em segundo lugar, um encontro: algo ou alguém não se torna si mesmo a não ser em relação com outra coisa. A ideia de encontro, porém, é equívoca e depende do estatuto que concedemos a esse mundo exterior sem o qual alguém ou algo não sairia de si. Para a pergunta “o que encontramos?”, Deleuze & Guattari dão uma resposta paradoxal (não pessoas), e de aparência ingênua ou arbitrária (sobretudo animais ou paisagens, pedaços de natureza). Quanto ao amor, ele se endereçaria menos a uma pessoa do que à animação não-pessoal que lhe confere o seu “charme”, e que envolve algo mais do que ela (uma paisagem, uma atmosfera...)¹.

“Fora” é entendido aqui num sentido absoluto: não se trata do que nos é exterior. A questão obviamente não é amar animais em vez de humanos (misantropia, zoofilia); e uma viagem, uma recepção, uma visita ao zoológico não são suficientes para proporcionar encontros – a menos que a exterioridade relativa (material) dos seres se reduplique em uma exterioridade mais radical, afetiva e espiritual. Podemos “nos entender” com as pessoas, com base em afinidades comuns reconhecidas que facilitam a conversação; mas outra coisa é o contato, por meio das pessoas, com “signos” que nos obrigam a nos sentir de forma diferente, a entrar num mundo de avaliações desconhecidas, nos jogando para fora de nós mesmos. O amor, segundo Deleuze, é deste tipo: uma mistura de alegria e de medo².

Se o humano é o semelhante ou aquilo que partilhamos com os outros (senso dito comum), é preciso admitir que, no sentido mais forte, só encontramos o “não-humano”, o “inumano”. Sendo a humanidade o que cada um tem em comum com os outros, não é o que as pessoas têm de humano que nos confunde. Nós encontramos alguém quando este está lidando com o não-humano, e quando nós mesmos estamos tomados pelo não-humano nele.

Se agora perguntarmos sobre a relação com o animal, temos de começar por salientar o caráter equívoco dessa relação: tal relação pode ser humana. Assim o é quando um animal é tratado “humanamente”, ou um cão como seu filho ou seu cônjuge, quando um pai ou mãe é identificado como um animal (como fazem os psicanalistas). No entanto, os animais não são humanos entre eles: não se pode escapar à ideia de uma relação entre animais, ou de uma relação entre animal e homem.

Essa relação tem dois aspectos:

1º O animal enquanto tal, antes de seu tratamento antropomórfico, é apreendido objetivamente por nós como um “qualquer” – *um* lagarto, *um* pássaro, *uma* girafa. Como tal, ele já não é separável da “multidão” que ele forma com os seus semelhantes. (Objetar aqui contra o subjetivismo seria inconsistente, uma vez que todo encontro é subjetivo, e o problema é o do papel da exterioridade na constituição e no devir da subjetividade.) Os traços distintivos da multidão não são certamente os indivíduos quaisquer que a compõem: seria inútil descrevê-los um a um, uma vez que se repetem como versões do mesmo animal. Não descrevemos a multidão como um rosto: ela não tem figura, não consiste em um agenciamento determinado de partes diferenciadas. Ela é uma “pura multiplicidade”. O que é discernível nela, então? Movimentos, precipitações, suspensões, mudanças bruscas, tremores. Sua diferenciação é intensiva. Mesmo sozinho, mesmo isolado, o animal, porque é apreendido como qualquer outro dentro de uma multidão virtual, é um conjunto de intensidades, o mesmo valendo para a multidão. O animal é menos uma forma do que um acontecimento, um acontecimento de acontecimentos. As suas partes são os afetos que ele nos proporciona, uma série de intensidades dadas em conjunto, acaso lançado sem ligação lógica.

Se um encontro é definido pela relação entre um parceiro-multidão, o qual pode fazer a nós mesmos nos tornarmos uma multidão, falaremos nesse sentido, sem metáforas ou antropomorfismos, de uma animalidade no homem, ou de uma relação animal com o seu semelhante³, e sugeriremos que o inconsciente dos nossos encontros humanos é trabalhado por uma animalidade irreduzível. Normalmente, nos

endereçamos a outro sujeito como um semelhante, um ser ao qual emprestamos as mesmas faculdades e potencialmente os mesmos interesses, com os quais podemos, portanto, trocar significados, porque são comuns (condição da linguagem);

2º O animal é sempre identificável, anatomicamente, fisiologicamente, etologicamente ou ainda simbolicamente, e é sempre possível reduzi-lo a um complexo de significados ou de clichés (o felino que repousa sobre todos os gatos, ou o seu espírito de independência etc.). No entanto, mesmo que possamos fazê-lo muito bem entrar para a nossa família, onde ele encontrará o seu lugar e será apanhado em conflitos familiares, não podemos impedir que o animal remeta objetivamente a formas de sentir radicalmente diferentes das nossas, insuspeitas. Na relação com um animal, *necessariamente afirmamos um “mundo”* que não é nosso, possibilidades de vida e perspectivas sobre o mundo que nos são estranhas, e que não pressentimos sem medo⁴.

Voltemos ao encontro inter-humano (ou à relação animal com o homem). Cada um tem a sua própria interioridade, de modo que nunca podemos ter a certeza, por definição, de ouvir o mesmo som, de ver o mesmo espetáculo que o seu vizinho, mesmo que usemos as mesmas palavras etc. A linguagem proporciona precisamente certo senso comum, certa redundância entre os indivíduos, que permite reconhecer antes de mais nada um semelhante nos outros com quem se pode falar (mesmo que os mal-entendidos comecem imediatamente).

Mas não se pode ser desconcertado por alguém sem encontrar nele um conjunto de traços singulares e intensivos, mais do que caracteres particulares que o distinguem dos outros e constituem a sua “identidade” (tais características físicas, tais gostos, qualidades e defeitos). Entramos então em relação com algo que não podemos identificar ou reconhecer: aí onde o humano tende para uma zona que não é, ela mesma, humana – pura intensidade nos gestos, inflexões da voz, tal detalhe do corpo, ou fragilidade, ou desequilíbrio inapreensível... O que apreendemos aqui não é mais humano ou animal no sentido de caracteres específicos identificáveis: são apenas relações de velocidade variáveis, aspectos e disposições dinâmicas. E podemos dizer, sem metáforas, que a pessoa é apreendida como uma multidão, ou como uma multidão de multidões, que passam por estados intensivos. Todo encontro tem como “objeto” um ser em devir, não que ele esteja mudando, mas o que capturamos nele não revela caracteres identitários estáveis.

Os casais amaldiçoados, disse Deleuze⁵, são aqueles em que acreditam que podem resolver conflitos explicando-se: assim se assume implicitamente uma

homogeneidade entre as pessoas; se reduz a comunicação ao que a própria palavra parece indicar – um plano “comum” de acordo ou de compreensão. A honestidade comanda então o pessimismo: esse famoso tema da não-comunicação, da impossibilidade de comunicar, contra o qual Deleuze não tinha palavras suficientemente duras⁶. Porque a não comunicação não impede relações ou encontros eficazes entre as pessoas, e só abstratamente leva ao solipsismo. Ninguém espera ter esclarecido todos os mal-entendidos para desenvolver relações reais com os outros. Um encontro ou uma relação não consistem em colocar [*tudo*] em comum.

E ainda assim algo circula – indo de um ao outro e conectando-os, sem um se tornar comum ao outro. Esse é o problema, que implica uma “instância paradoxal”⁷. Um encontro é constituído por duas experiências distintas, que não podem ser reduzidas, uma à outra, a algo comum, mas se implicam mutuamente, se pressupõem reciprocamente. Eu estou objetivamente em relação com o outro, tendo captado objetivamente algo dele (e ele de mim); há, portanto, devir comum aos dois, unindo inquestionavelmente vividos [*vécus*] divergentes. O que um experimenta é inseparável da relação com o outro, mas de modo algum se confunde com o que o outro experimenta; os afetos, que de um lado e de outro são diferentes, não se produzem sem o outro.

O conceito de devir responde a esse problema. Tentemos uma primeira síntese:

- os termos da relação são caracterizados pela sua heterogeneidade radical e irreduzível (nenhuma troca possível entre os termos, no sentido de um elemento comum que circularia de um ao outro, ou uma permuta tal que cada um pudesse colocar-se no lugar do outro);

- essa heterogeneidade não impede a efetividade de uma relação que, a partir de então, se duplica em duas relações inversas, mas solidárias, em vez de uma relação simples entre um termo e outro (a relação de um com o outro não é a mesma que a do outro com um);

- finalmente (partimos daí), essa dupla relação modifica a economia interna de cada um dos termos, e é por isso que ela recebe o nome de devir, ou “bloco de devir”⁸: a relação se estabelece menos entre um termo e outro do que entre cada termo e o que ele capta do outro, ou – e isso é equivalente – entre cada termo e o que ele se torna, ao encontro com o outro (o conjunto comporta então quatro termos).

Percebe-se agora melhor o risco de uma simplificação. Deleuze & Guattari chegaram a invocar a “simpatia”⁹, mas vemos o quanto as ideias de fusão ou comunhão arruinariam o conceito criado, ainda que este implique apenas que algo de outro,

objetivamente, nos atravessa. O problema é aquele da *identificação sem identidade*, de *uma comunicação sem partilha*, de uma relação que não elimina a heterogeneidade dos dois termos, de uma relação cuja efetividade e exterioridade são afirmadas até ao fim. O primeiro problema é pensar até o fim uma relação com o outro como outra, operando por diferença (“instância paradoxal” que não é a mesma nem para um, nem para o outro), e não por similaridade ou semelhança. Se o exterior está *no* mundo, e não além; se está entre os seres e em seu seio, devemos ser capazes de pensar as relações externas como encontros puros: é a tal exigência, imanentista, que o conceito de devir responde.

O conceito de devir aparece no livro sobre Kafka¹⁰: ausente do livro *L’anti-Edipe*¹¹, ele marca uma ruptura na colaboração entre Deleuze e Guattari, o início de um segundo período que culminará em *Mille plateaux*¹². Mas devir não era o que Deleuze, sozinho, já chamava de “aprendizagem”?

A reprodução do Mesmo não é um motor dos gestos. Sabe-se que até mesmo a mais simples imitação compreende a diferença entre o exterior e o interior. Mais ainda, a imitação tem apenas um papel regulador secundário na montagem de um comportamento, permitindo não instaurar, mas corrigir movimentos que estão em vias de se realizar. A aprendizagem não se faz na relação da representação com a ação (como reprodução do Mesmo), mas na relação do signo com a resposta (como encontro com o Outro). O signo compreende a heterogeneidade. O movimento do nadador não se assemelha ao movimento da onda; e, precisamente, os movimentos do professor de natação, movimentos que reproduzimos na areia, nada são em relação aos movimentos da onda, movimentos que só aprendemos a prever quando os apreendemos praticamente como signos. Eis por que é tão difícil dizer como alguém aprende: há uma familiaridade prática, inata ou adquirida, com os signos, que faz de toda educação alguma coisa amorosa, mas também mortal. Nada aprendemos com aquele que nos diz: faça como eu. Nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem “faça comigo” e que, em vez de nos propor gestos a serem reproduzidos, sabem emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo. Em outros termos, não há ideo-motricidade, mas somente sensório-motricidade. Quando o corpo conjuga seus pontos relevantes com os da onda, ele estabelece o princípio de uma repetição, que não é a do Mesmo, mas que compreende o Outro, que compreende a diferença e que, de uma onda e de um gesto a outro, transporta esta diferença pelo espaço repetitivo assim constituído. Aprender é constituir este espaço do encontro com signos, espaço em que os pontos relevantes se retomam uns nos outros e em que a repetição se forma ao mesmo tempo em que se disfarça. Há sempre imagens de morte na aprendizagem, graças à heterogeneidade que ela desenvolve, aos limites do espaço que ela cria (*Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 35).¹³

O futuro conceito de devir está em germe neste texto. O desafio aqui remete à eficácia da imitação: nadar envolve um encontro exitoso com a água, experiência que é a cada vez singular. O desafio é a confrontação com um exterior irreduzível (“a água”). Não aprendemos reproduzindo o gesto, porque ele implica uma relação com a água que abstraímos na reprodução, não vendo que esses gestos têm sentido apenas em relação a outra coisa que o homem, e em relação ao propósito de se mover flutuando. Daí a diferença entre os gestos de nadar no seco e na água: os primeiros são apenas uma representação abstrata dos segundos, uma imitação externa e extensa, que remove a coordenada intensiva do gesto, o contato com a água – como se nadar pudesse ser feito simplesmente a partir de si mesmo, sem sair de si mesmo, mesmo na água.

A aprendizagem é de fato um devir, mas com duas nuances:

– apenas o primeiro termo da relação (nadador-aprendiz) parece estar preocupado com o devir (a água permanece o que ela era);

– a relação envolve um terceiro termo (o professor de natação).

A relação com a água inclui, sem dúvida, duas possibilidades extremas, estranhamente similares: estar envolvido (+) / ser engolido (-). No entanto, esses dois polos de uma relação ordinária com a água não implicam nenhum devir, uma vez que não produzem nada de novo no homem, por falta de um verdadeiro encontro: o sujeito não sai de si mesmo, puramente passivo. Por outro lado, nadar é uma nova faculdade, pois o homem *faz* algo com a água; essa nova faculdade supõe a domesticação de um elemento não humano (a água), uma relação positiva e efetiva com o que é sem relação conosco. Podemos, portanto, falar de devir¹⁴.

Aprender é pegar, capturar e envolver as relações dos outros nas suas próprias relações. Por exemplo, um aluno capta as relações do latim em sua própria faculdade linguageira: essa fase ativa, que por si só merece o nome de aprendizagem, envolve uma primeira sedução, o desenvolvimento de signos que testemunham um encontro com um elemento estrangeiro. Aprender, nesse sentido, requer certa relação amorosa (caso contrário, as aulas se aparentam com o exercício de natação a seco). Por outro lado, o que é amar senão aprender a fazer algo com essas relações estrangeiras que violaram as nossas próprias relações?

Apropriar-se do conceito deleuzo-guattariano de devir é, portanto e sobretudo, compreender essa ideia de envolvimento do exterior ou de uma relação com o exterior; é compreender também porque é que esse envolvimento é necessariamente recíproco

(ou mútuo), cada termo da relação envolvendo o outro, e só envolvendo o outro envolvendo-se a si próprio nele.

É aqui que o exemplo da natação parece insuficiente. Há devir com algo, devir do gesto humano em função da água, devir implicando ou envolvendo algo de outro do que aquele que devém, mas será que a água se torna algo de outro, quando o homem se torna nadador? E podemos dizer que o homem se torna água?

Tentemos, portanto, uma segunda abordagem, voltando-nos para os animais (embora o texto seguinte mostre a diversidade de devires):

É possível que escrever esteja em uma relação essencial com as linhas de fuga. Escrever é traçar linhas de fuga, que não são imaginárias, que se é forçado a seguir, porque a escritura nos engaja nelas, na realidade, nos embarca nela. Escrever é tornar-se, mas não é de modo algum tornar-se escritor. É tornar-se outra coisa. Um escritor de profissão pode ser julgado segundo seu passado ou segundo seu futuro, segundo seu futuro pessoal ou segundo a posteridade (“serei compreendido dentro de dois anos, dentro de cem anos” etc.). Bem diferentes são os devires contidos na escritura quando ela não se alia a palavras de ordem estabelecidas, mas traça linhas de fuga. Dir-se-ia que a escritura, por si mesma, quando ela não é oficial, encontra inevitavelmente “minorias”, que não escrevem, necessariamente, por sua conta, sobre as quais, tampouco, se escreve, no sentido em que seriam tomadas por objeto, mas, em compensação, nas quais se é capturado, quer queira quer não, pelo fato de se escrever. Uma minoria nunca existe pronta, ela só se constitui sobre linhas de fuga que são tanto maneiras de avançar quanto de atacar. Há um devir-mulher na escritura. Não se trata de escrever “como” uma mulher. Madame Bovary “sou” eu – é uma frase de trapaceiro histórico. Nem mesmo as mulheres conseguem sempre, quando se esforçam, escrever como mulheres, em função de um futuro de mulher. Mulher não é necessariamente o escritor, mas o devir-minoritário de sua escritura, seja ele homem ou mulher. Virginia Woolf se proibia de “falar como uma mulher”: ela captava ainda mais o devir-mulher da escritura. Lawrence e Miller são tidos por [57] grandes falocratas; no entanto, a escritura os levou para um devir-mulher irresistível. A Inglaterra só produziu tantos romancistas-mulheres por causa desse devir, em que as mulheres têm que fazer tanto esforço quanto os homens. Há devires-negros na escritura, devires-índios, que não consistem em falar como índio ou crioulo. Há devires-animais na escritura, que não consistem em imitar o animal, a “bancar” o animal, como a música de Mozart também não imita os pássaros, embora esteja penetrada por um devir-pássaro. O capitão Achab tem um devir-baleia que não é de imitação. Lawrence e o devir-tartaruga, em seus admiráveis poemas. Há devires-animais na escritura, que não consistem em falar de seu cachorro ou de seu gato. É, antes, um encontro entre dois reinos, um curto-circuito, uma captura de código onde cada um se desterritorializa. Ao escrever sempre se dá escritura a quem não tem, mas estes dão a escritura um devir sem o qual ela não existiria, sem o qual ela seria pura redundância a serviço das potências estabelecidas. Que o escritor seja minoritário não significa

que há menos pessoas que escrevam do que leitores; já não seria verdade hoje em dia: significa que a escritura encontra sempre uma minoria que não escreve, e ela não se encarrega de escrever para essa minoria, em seu lugar, e tampouco sobre ela, mas há encontro onde cada um empurra o outro, o leva em sua linha de fuga, em uma desterritorialização conjugada. A escritura se conjuga sempre com outra coisa que é seu próprio devir. Não existe agenciamento que funcione sobre um único fluxo. Não é caso de imitação, mas de conjugação. O escritor é penetrado pelo mais profundo, por um devir-não-escritor. Hofmannsthal (que se dá um pseudônimo inglês) já não pode escrever quando vê a agonia de um monte de ratos, pois sente que é nele que a alma do animal mostra os dentes (*Dialogues avec Cl. Parnet*, Flammarion, p. 54-56).¹⁵

Esse texto permanece equívoco se nele não identificamos claramente três regimes de devir. A relação é sempre estabelecida entre dois termos que se acasalam e se envolvem mutuamente (cada um toma as relações do outro em suas próprias relações), mas os termos são:

1º ora dois sujeitos (relação de dois reinos na natureza envolvendo mutação de cada um),

2º ora a sensibilidade (percepção, afetividade) e seu objeto,

3º ora uma faculdade criativa (escrita, por exemplo) e seu objeto.

A relação passional entre duas pessoas faz parte dos dois primeiros casos. O terceiro caso é o mais complicado, devido à aparente redundância entre o devir da escrita e o fato de a escrita contar – em termos de conteúdo – devires (Achab e Moby Dick, Penthésilée e a matilha de cães em sua relação com Aquiles etc.). Aqui encontramos o problema clássico da relação conteúdo/expressão, a que Deleuze & Guattari, por meio do conceito de devir, oferecem uma solução original. Devir não é nem um conteúdo entre outros, correspondendo à preferência subjetiva de um leitor, nem o reflexo do que acontece na escrita, como se ela tivesse que imitar aquilo do que se está falando. A necessidade da relação expressão/contéudo tornou-se um cliché moderno devido à falta de uma lógica adequada que lhe dê uma consistência diferente da verbal¹⁶.

Tomemos o fenômeno biológico conhecido como “co-evolução”: o inseto se alimenta da flor enquanto a fertiliza. Em ambos os lados há captura de código, uma parte do código de um sendo integrado ao código do outro e vice-versa, de modo que o encontro (ou a captura) induz uma “mais-valia de código”, uma mutação, uma vantagem seletiva. Por exemplo, o inseto torna-se objetivamente uma parte do sistema reprodutivo da flor, enquanto a planta se torna uma peça do sistema de nutrientes do inseto.

Por que falar aqui de um devir aqui? Por que dizer que a vespa vive um devir-orquídea (sem se tornar uma orquídea) enquanto a orquídea vive devir-vespa (sem se tornar uma vespa)? É necessário que tenha havido um encontro e que cada um dos termos tenha sentido o outro, tenha esposado as relações para poder a elas se adaptar e delas se beneficiar: como no exemplo da natação, mas com reciprocidade (a esse termo equívoco, Deleuze & Guattari preferem a expressão “duplo devir”). Sem dúvida, a orquídea chega ao ponto de produzir uma cópia visual e olfativa da vespa que atrai esta última, mas a imitação é apenas um resultado, ela implica a captura de código que só por si a torna possível¹⁷.

Por conseguinte, o exemplo de aprendizagem da natação ainda é insuficiente? O primeiro termo da relação é o corpo humano como faculdade; o segundo é a água como elemento-objeto dessa faculdade. O corpo se torna nadador enquanto a água, de profundidade englobante, torna-se – para o homem – superfície.

Notas

¹ Cf. *Proust et les signes*.

² Deleuze, enfim, sempre evocou um caso especial, o do encontro de dois artistas, um cineasta e outro romancista, ou dois filósofos, a partir de um “problema comum”: mas, precisamente, é um problema que é comum, de modo que o acordo se faz sobre dissonâncias análogas que se descobrem aliadas.

³ Tratar o semelhante como uma besta é bastante diferente, e equivale a lhe impor certo tipo de relação humana com o animal (domesticação, instrumentalização).

⁴ Todos sabem que, no mano a mano com uma aranha, há o momento do antropomorfismo, em que lhe atribuímos intenções humanas, e depois ocorre uma derrapagem fugidia e fugaz em que já não nos distinguimos do animal, pressentindo em nós a sua vida e o seu corpo, é verdade, à nossa maneira – o que de modo algum retira a objetividade e a exterioridade do efeito, pois a aranha não é um fantasma, e o confronto com o heterogêneo precede – especialmente para uma criança pequena – uma possível transferência fantasmática. Ou, para dizê-lo de outro modo, e em referência a um caso famoso cuja interpretação freudiana Deleuze & Guattari criticaram: um lobo não se assusta como um homem, sendo este nosso pai. Ele não é precisamente um homem; ele envolve com ele a matilha, a estepe, a carne viva, e até mesmo um olhar onde o antropomorfismo é facilmente revertido. Mas a psicanálise antropomorfiza o lobo, o sonho, o inconsciente. Para assumir que o lobo tem a ver com o pai (ou com a avó, etc.), é previamente necessário que o pai tenha primeiro encontrado o lobo na imaginação da criança – uma relação de outro modo muito mais profunda do que a “representação”.

⁵ *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 177.

⁶ Cf. *L'image-temps*, Minuit, 1985, pp. 14 e 247; p. 238.

⁷ *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 54 (et passim). Uma série de exemplos podem ser encontrados sobre esse assunto em *Un amour de Swann*, de Proust: as catleas, a pequena frase de Vinteuil, etc.

⁸ *Dialogues avec Claire Parnet*, Flammarion, 1997, p. 88. 9 - *Ibid.*, p. 65.

⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰ Kafka. *Pour une littérature mineure*, Minuit, 1975.

¹¹ Minuit, 1972.

¹² Minuit, 1980.

¹³ N.T. Uso da tradução feita por Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado no livro em português (*Diferença e repetição*, Editora 34, 1988).

¹⁴ No mesmo espírito, Deleuze se interessava por novos esportes em que o ponto de partida de um movimento não era si mesmo, mas trava-se de aproveitar um movimento pré-existente que era preciso esposar, o atleta não tendo mais uma relação de oposição e de desafio com a natureza (tiro, bicicleta, remo etc.): surf, windsurf, asa delta ou parapente. O homem, com sua máquina, capta forças em vez de superá-las, e então se torna capaz de deslizar, voar, novas habilidades que envolvem uma relação com um elemento heterogêneo. Cf. *Pourparlers*, pp. 179-181 etc.

¹⁵ N.T. Uso da tradução feita por Eloisa Araújo Ribeiro no livro em português (*Diálogos*, Escuta, 1998).

¹⁶ Não seremos capazes de tratar aqui do problema relacionado: o da relação entre devir na existência e devir na criação.

¹⁷ Sobre a deslumbrante co-evolução de vespas e orquídeas, ver Rémy Chauvin, *Les abeilles et moi*, Hachette, 1976, pp. 104-105, e G. Carbone, Y. Delange, J.-Cl. Gachet, M. Lemercier, *L'abécédaire des orchidées*, Flammarion, 1996, pp. 42, 65 e 85. Os comentários de Deleuze & Guattari podem ser encontrados em *Dialogues*, pp. 8-9 e em *Mille plateaux*, p. 17.

Traduzido de

ZOURABICHVILI, François. **Qu'est-ce qu'un devenir, pour Gilles Deleuze ?** Conférence prononcée à Horlieu (Lyon) le 27 mars 1997. Disponível em: horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf

