

OS DEVIRES DA TEOLOGIA

The Becomings of Theology

Thiago Schellin de Mattos¹

Resumo:

Neste texto dedicamos atenção especial ao conceito de “devir” de Deleuze & Guattari. Este trabalho de exposição conceitual se insere dentro de um programa maior de pesquisa e produção teológica. Por estarmos lidando com uma máquina conceitual muito diversa e cheia de detalhes sutis (como é a filosofia de D&G), achamos conveniente estudar os seus mecanismos de funcionamento, dando ênfase em alguns dos seus principais operadores. Juntamente com “agenciamento”, “máquina abstrata”, “ritornelo” e “corpo sem órgãos”, “devir” é um deles. Analisamos o quanto esta problemática filosófica diverge de um modelo dominante de produção teológica (a analogia), ao mesmo tempo em que pode ser rastreada em deslocamentos diferenciadores que tensionam a convenção hermenêutica tradicional. Outros conceitos usados aqui são melhor explicados em outros textos-artigos que compõem nosso plano de estudo.

Palavras-chave: Linguagem teológica; analogia; devir; teologia brasileira.

Abstract:

In this text, we devote special attention to Deleuze & Guattari's concept of “becoming.” This conceptual exposition is part of a larger program of theological research and production. Since we are dealing with a very diverse conceptual machine full of subtle details (as is the philosophy of D&G), we find it convenient to study its operating mechanisms, emphasizing some of its main operators. Along with “agency”, “abstract machine”, “ritornello”, and “body without organs”, “becoming” is one of them. We analyze how much this philosophical problem diverges from a dominant model of theological production (analogy), while at the same time it can be traced in differentiating shifts that strain the traditional hermeneutical convention. Other concepts used here are better explained in other texts that make up our study plan.

Keywords: Theological language; analogy; becoming; Brazilian theology.

¹ Doutor em Teologia pela Faculdade EST e mestre em Antropologia Social e Cultural pela Universidade Federal de Pelotas. tsdemattos@gmail.com.

Introdução

Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo mundo... Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão mestre – o senhor solte em minha frente uma ideia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém!

Guimarães Rosa

Devo ao professor Valério Schaper a lembrança desta epígrafe que recorta um trecho de *Grande Sertão: Veredas*, onde o mesmo, havendo-a citado na ocasião de minha banca de doutorado, “concedeu-me” de ir atrás novamente dessa ideia-velocidade: a de um *devir-cachorro* da teologia brasileira. Contudo, não qualquer devir-canino, mas um *devir-vira-lata*, percorrendo uma situação de liminaridade como expressividade de uma arte “ligeira”, e de um estilo próprio de se deslocar, que envolve certa “maestria”. No entanto, falar de *devir-animal* na teologia requer “muitas explicações”, pelo menos para uma tradição de pensamento que se acostumou a separar muito bem as formas do mundo divino do mundo humano e, estas, do “resto” da natureza. Ficamos neste início com um devir-cão da literatura.

Guimarães Rosa oferece uma verdadeira descrição poética do que vem a constituir um devir-cão de Riobaldo. A personagem é alguém que diz: “Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo mundo...” – isso já é praticamente uma definição do devir: ser si mesmo, singularidade sem modelo, diferença absoluta. Guimarães dá ao conceito de devir uma intensidade estética peculiarmente brasileira, sertaneja. A personagem habita uma zona liminar de diferença – a do paradoxo colonial – onde sabedoria é quase nada saber e ter fé é desconfiar de muita coisa. O devir-cão-de-caça de Riobaldo compõe com intensidades de percepção e pensamento, assim como intensidades de crença e valor. São essas intensidades que seu devir-cão é capaz de farejar, rastrear e caçar, são *ideias*

ligeiras. Seu devir-animal o conecta a um plano de consistência que articula pensamento e fé. O faz aumentar sua potência conjugando movimentos de velocidade referentes a ação (correr) e percepção (faro), com movimentos de duração mais longa como ajuste de foco, persistência e espera. E tudo isso “por fundo de todos os matos, Amém!” Aqui o plano de imanência devém-mato, esta realidade caótica cheia de fundos e mundos por onde se escondem o pensamento e a fé que insistimos em perseguir. O devir vira-lata reinscreve de outro modo a potência do cão-mestre ao farejar e rastrear no caos urbano de nossas cidades, por dentro de todos os fundos das contradições humanas, nos “restos” de nosso mundo colonial. Ideias ligeiras escapam entre as fissuras coloniais de nossas sociedades, povoando fluxos vitais para a vida, para o pensamento e para a fé. Um devir-vira-lata poderá rastrear e seguir estes fluxos, inclusive ali onde às vezes parece não haver nada. É preciso conectar-se à uma *farebilidade* da percepção, a um devir-animal que reordena a economia dos sentidos em uma epistemologia *menor* do Sul.²

Devir x Analogia

Os devires estão por toda Bíblia, mesmo os devires-animais, o que coloca um problema para uma teologia que soube identificar aí apenas relações simbólicas ou, na pior das hipóteses, perversões da natureza e contágios demoníacos. Uma constatação, talvez “ligeira” demais, mas não menos precisa, é a de que a tradicional estrutura analógica da teologia cristã não dá conta dos devires. Esta é a posição de D&G que, de acordo com nossa *desconfiança*, parece ressoar em uma antiga *divergência* luterana quanto à utilidade da analogia em algumas questões decisivas – “...aqui não se devem procurar analogias”

² Como destaca Boaventura de Souza Santos, desenvolveu-se na modernidade ocidental uma economia política dos sentidos que privilegiou a visão e a audição em detrimento dos outros sentidos. Essa hierarquia elegeu os sentidos que mais contribuíram para uma relação de conhecimento abstrata e distanciada do mundo, enquanto inferiorizou e diminuiu a importância daqueles sentidos (tato, olfato, paladar) que mais aproximavam os corpos de um contato físico e material com o mundo (SANTOS, 2018, p. 277). Possuímos razões para entender os devires como vetores imanentes que desterritorializam a epistemologia transcendente e representativa do Ocidente baseada em sua visão “extrativista”.

(LUTERO, 1992, p. 293). Para se chegar ao *devoir* é preciso conceber uma “zona de indiscernibilidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 77-78) por onde ele passa, um horizonte não-hermenêutico, portanto, dado à experimentação, à invenção (não redutível à interpretação e comunicação). Nosso argumento é que, de um ponto de vista teológico, isto significará sustentar e explicitar o paradoxo em toda sua potência intensiva, para além das analogias da razão referendadas na antiga matriz grega.

A *Suma Teológica* de Tomás de Aquino oferece a sistematização escolástica clássica da *analogia* para a teologia – a *analogia entis*. É o modelo da ordenação diferencial das similaridades na série *Deus-criatura* em uma estrutura analógica de participação e proporcionalidade. Deus é o termo superior e razão da série, e o mundo é a imagem proporcional (AQUINO, 2001. p. 295) onde a relação entre os termos heterogêneos se afirma através de uma analogia participativa.³ D&G distinguem dois tipos de analogia: a que desenvolve relações de semelhança que diferem segundo uma *série* de elementos heterogêneos, e a que estabelece relações de diferença que se assemelham numa *estrutura*. Segundo eles, esses dois tipos de analogia não somente “coexistiam no espírito dos teólogos, com equilíbrios variáveis” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 13-14), como também dominaram todo o pensamento naturalista no Ocidente, migrando para o estudo de outros objetos, animando posteriormente todo um conjunto das ciências humanas no qual o estruturalismo ganha importante destaque (DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 13-17). Apesar de reconhecerem a “grande revolução” que o estruturalismo representa, os autores vão demonstrar que as séries estruturadas não podem pretender uma abertura que vá além da correspondência analógica. Isso irá se refletir tanto na linguística estrutural de Jakobson como na antropologia estrutural de Lévi-Strauss, e também na psicanálise com Lacan. São exemplos que estabelecem de modo geral um limite

³ “[...] não se afirma haver semelhança entre Deus e a criatura em razão da comunicação de uma forma segundo a mesma razão genérica e específica, mas apenas segundo uma analogia, pois Deus é ente por essência, os outros por participação.” (AQUINO, 2018. p. 192).

para a própria linguagem, que não pode pretender uma correspondência direta com aquilo que ela nomeia. No entanto, é a partir deste limiar que se encaminha a busca radical da diferença que D&G vão propor como filosofia da imanência, no qual o “*devenir*” é o signo principal.

A analogia como mecanismo de ordenação das diferenças se apresenta, deste modo, como *controle simbólico* das contradições e paradoxos na acepção rigorosa daquilo que Roy Wagner define como *controle convencional* da linguagem (WAGNER, 2017, p. 153-186). Ela participa na instauração de um plano de organização coletivo da linguagem baseado em um regime de representação, onde o signo se eleva à categoria transcendente de Significante. É o que D&G chamam de “regime significante do signo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 64-71). É o regime próprio das convenções em suas formas simbólicas de controlar a diferença a partir de séries ordenadas e círculos hermenêuticos de interpretação. Mas não se pode confundir isto com a própria linguagem, nem com um tratamento universal dos símbolos.⁴ D&G vão identificar isto à uma forma maior da linguagem (*molar*) em contraponto a um uso menor (*molecular*). Para eles o *devenir* é expressividade molecular da linguagem, é o movimento de desterritorialização das séries ordenadas, o que passa entre elas sem se confundir com elas.

“As ideias não morrem” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 14), elas se atualizam. Isto distingue sua realidade virtual enquanto *máquina abstrata* que estabelece um campo problemático de possibilidades e suas soluções históricas (suas atualizações). A analogia como máquina que opera e regula formas de correspondência e proporção entre elementos heterogêneos é, por isso, uma ideia que se limita ao seu campo potencial de problemas e soluções. As ideias como soluções históricas podem morrer, mas o seu campo virtual e potencial não. Voltando ao exemplo mais geral da linguagem, podemos dizer, seguindo

⁴ O que pode ser demonstrado por Wagner em sua abordagem das linguagens diferenciadoras dos povos tribais, em que a *prática simbólica* é operadora de *diferença e individuação*, e não prática coletiva de representação (WAGNER, 2017).

uma linha nietzscheana que atravessa D&G, que a própria condição de linguagem nos estratos antropomórficos possibilita a formação deste campo problemático da analogia. A linguagem é precisamente isto que possibilita a correspondência entre realidades heterogêneas: os signos e o mundo fenomênico. Ela é a *forma de expressão* que atinge um nível de autoabstração característico da distância e da diferença que as relações de correspondência analógica visam articular no mundo social da cultura.⁵ É por isso que Nietzsche diz que o “misterioso impulso à verdade” entre os humanos é necessariamente um “impulso à metáfora”, mediado pela condição inconsciente de seu uso arbitrário como representação (NIETZSCHE, 2007). A condição humana prepara e faz nascer a linguagem como um campo potencialmente analógico. No entanto, isso não é tudo o que se pode dizer sobre o humano e sua linguagem, apesar de ser quase tudo o que se pode dizer sobre o pensamento ocidental na construção de *sua* linguagem e de *sua* versão particular do humano.

A analogia pode ser rastreada até o pensamento metafísico clássico com Platão e Aristóteles (analogia ontológica) de onde sofre transformações pelo cristianismo que a faz operar como máquina teológica de correspondência do ser divino e sua criação (ontoteologia), passando ainda por processos de secularização que irão formalizar outras relações de correspondência na emergência de diferentes saberes (analogia formal no naturalismo clássico, analogia genealógica no evolucionismo moderno, analogia estrutural nas ciências humanas, etc.). Embora isto tudo possa dar um bom estudo a respeito da máquina analógica e de suas formações históricas ao longo do tempo, em função de nossos propósitos, nos limitaremos a um exemplo contemporâneo de sua utilização dentro da teologia, um caso particular de atualização hermenêutica.

A imaginação analógica do teólogo David Tracy oferece um bom exemplo de máquina analógica operando dentro de um regime hermenêutico

⁵ Esta diferença é definida por aquilo que Roy Wagner chama de “contraste contextual”, o que estabelece o “dado” e o “construído” em uma convenção (WAGNER, 2017).

contemporâneo (TRACY, 2004). Sobre o pano de fundo da cultura secular do pluralismo, este tipo de sistemática tem o mérito de garantir uma grande abertura da teologia em relação à um mundo cada vez mais consciente e sensível às suas diferenças culturais. De acordo com sua análise, a demanda por uma “imaginação analógica contemporânea” (TRACY, 2004. 572) surge tanto em ambiente secular quanto religioso, visando um horizonte de diálogo e compreensão que passa pelas diferenças internas do cristianismo, mas vai além, pretendendo uma teologia pública capaz de dialogar com a realidade abrangente do pluralismo cultural e religioso que marca a situação das sociedades contemporâneas. Como enfatiza algumas vezes em seu texto, no diálogo, as diferenças são mediadas *necessariamente* pela analogia, pois ela limita e condiciona a possibilidade de compreensão. “Cada um de nós compreende o outro mediante analogia ou não compreende nada” (TRACY, 2004. p. 563, 568, 572).

A proposta de Tracy mantém a série-estrutura teológica clássica, porém, deslocando a hierarquia ontoteológica para uma situação contemporânea mediada pela hermenêutica, como necessidade e ocasião para “o risco imaginativo da produção de relações ordenadas para as similaridades-na-diferença entre Deus-eu-mundo” (TRACY, 2004, p. 549). Aqui a analogia deixa de ser metafísica para ser imaginativa, partindo de um “sentido teológico focal” ordenador das similaridades-na-diferença mediado pelas diferentes tradições teológicas que, em última instância, remetem ao evento religioso original, o *evento Jesus Cristo* (TRACY, 2004. p. 537-548). A abertura hermenêutica desta estrutura teológica se justifica porque, de acordo com o autor, a contemporaneidade caracteriza uma situação “inabitual” (TRACY, 2004. p. 429-469), uma situação limite que reordena as “estruturas de plausibilidade”⁶ da teologia e seus critérios de adequação para o diálogo e debate concernente à esfera pública (TRACY, 2004. p. 71). A máquina teológica efetua, deste modo,

⁶ TRACY, 2004. p. 54-66. “Estrutura de plausibilidade” – essa expressão vem da sociologia e é tirada de Peter Berger: “[...] se enfraquecer a estrutura de plausibilidade, o mesmo acontecerá à realidade subjetiva do mundo religioso em questão. Surge a dúvida. O que era antes considerado como uma realidade evidente em si mesma será atingido agora por um esforço deliberado, *um ato de “fê”* [...]” (BERGER, 2011. p. 161. Grifo nosso.).

uma abertura de sua estrutura analógica através de “negações” que “funcionam como princípios de intensificação” (TRACY, 2004. p. 519), recuperando “um senso dialético no interior da própria analogia” (TRACY, 2004. p. 526). A série Deus-eu-mundo é, assim, produtora de relações de correspondência onde o termo superior “Deus” configura um excedente simbólico, constantemente tensionado pelas relações diferenciais com os outros termos da série. O horizonte de sentido fica subordinado a esta estrutura relacional e simbólica que abre um campo de diferenciação interpretativa da experiência cristã num mundo irrevogavelmente pluralista.

Desta forma, Tracy mantém a teologia no centro da problemática analógica, enfatizando um campo dialético de tensões que evita uma correspondência direta e totalizante entre os elementos heterogêneos da série, ao mesmo tempo que preserva uma relação *necessariamente simbólica* entre eles. Relação que visa controlar a relativização das diferenças dentro de um conjunto coletivo de enunciação em que o símbolo continua sendo representante de uma identidade dada. Mesmo em sua abertura hermenêutica, o regime de representação e transcendência é mantido e reafirmado entre os termos da série. As “diferenças” continuam sendo dadas à compreender sobre um regime de afirmação das “semelhanças” que o Significante Deus (ausente-excedente) possibilita como horizonte sempre aberto à interpretação. A diferença ainda é *representada* em função de uma correspondência analógica, mesmo que seja uma correspondência em processo contínuo de tradução. Neste modelo não saímos do círculo hermenêutico da simbolização, nem paramos de recorrer a um símbolo transcendente ordenador das similaridades-na-diferença.

A hermenêutica ocidental e suas variações teológicas constituem, deste modo, uma forma convencional de controlar a diferença dentro de um conjunto coletivo de enunciação, onde o diálogo como modo de ação compreensivo é eminentemente relativizador das diferenças, e não afirmador de suas absolutas contradições e paradoxos. O diálogo moderno ao qual a teologia adequa suas

estruturas de plausibilidade é, assim, antes de mais nada, um mecanismo que torna as diferenças humanas plausíveis e assimiláveis para um horizonte de sentido aberto às suas constantes *formas de expressão* como *representação*. Isto ainda é, em alguma medida, domesticação da diferença segundo uma convenção analógica. Isto não tem como perceber o devir, pois devir é produção radical de diferença.

O devir

A independência essencial entre as *formas de conteúdo* que compõe cada uma das séries na estrutura do pensamento analógico estabelece uma lógica binária em que “a Natureza é concebida como imensa mimese” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 28; 2012b, p. 14). Os seres se reportam ao termo principal da série através de imitação por *semelhança graduada* e imitação por *diferença ordenada*. A secularização desta forma de pensar a natureza migra da série *Deus-criação* para *homem-natureza*, estruturando uma antropologia que não para de reproduzir as consequências de um binarismo *cultura-natureza* em todos os seus efeitos “arborescentes”⁷, classificatórios e hierárquicos. Desta maneira, a modernidade ocidental herda um tipo parecido de evasão do paradoxo teológico: aquele da dupla natureza de Cristo, verdadeira aliança antinatural entre mundos⁸. Ao separar cultura de natureza, a modernidade se ergue sobre um fundamento analógico que dissimula sua própria ambiguidade e devir, sua própria dupla natureza (inata e construída). Os devires são a explicitação absurda do real, em toda a sua paradoxalidade e contradição: Deus-homem, homem-Deus, animal-homem, homem-animal, animal-Deus, Deus-animal, etc..., sem falar no devir-mulher que atravessa todos os devires com um “particular poder de introdução” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 33, 74,

⁷ A analogia se reporta ao modelo da “árvore-raiz” e suas derivações, a “raiz-dicotômica”, a “raiz-pivotante” e o modelo emergente na modernidade a “raiz-fasciculada”. O “rizoma” é o sistema aberto ao devir que os autores contrapõem a este modelo hierárquico, totalizador e classificatório. “A árvore já é a imagem do mundo, ou a raiz é a imagem da árvore-mundo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 19-20).

⁸ “as núpcias antinatureza, são a verdadeira Natureza que atravessa os reinos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 23).

92). Devires de toda ordem e direção são capturados por uma máquina analógica em constante transformação. A analogia mascara o paradoxo e o devir segundo uma ordem convencional de graduação e ordenação das similaridades-diferenças. Tudo permanece no seu devido lugar, com as fronteiras sendo regularmente recalculadas e “arborificadas”.

Isto explica em parte porque uma teologia historicamente hegemônica sempre condenou as misturas e contágios (os devires) como perversão da natureza. D&G reconhecem este aspecto estrito da teologia analógica: “[...] o homem não pode devir animal. É que não há transformação das formas essenciais, essas são inalienáveis e só mantêm entre si relações de analogia” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 38). Um homem tem capacidade de imitar um animal, mas não pode *tornar-se* um animal. A potência de um devir-animal, no entanto, não é totalmente ignorada, porém, é relegada à esfera de ação demoníaca. O demônio é o operador dos trânsitos que corrompem a essência natural das coisas (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 39). O *devir* como aliança configura, neste caso, um “pacto com o diabo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 30). Toda uma máquina teológica inquisitória resulta disto, como controle de uma política dos devires que deve ser suprimida e reintegrada ao padrão analógico das relações segundo uma ordem transcendente de representação da natureza. É deste modo que os devires-animais dos anacoretas, das bruxas e feiticeiros de todas as épocas adquiriram um caráter ambíguo de maldição e bênção no interior das transformações históricas do discurso teológico da igreja. Os devires-animais e cósmicos dos místicos cobertos de pelos no deserto, ora foram interpretados como casos de loucura e possessão demoníaca, ora foram reintegrados pelas relativas diferenciações das ordens monásticas que se tornavam um controle relativo na reterritorialização do devir dentro do sistema analógico da teologia institucional.

Deleuze & Guattari são categóricos nisto: o devir não pertence à problemática da imaginação analógica. “[...] uma correspondência de relações

não faz um devir [...] devir não se faz na imaginação” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 18). E “O devir-animal é apenas um caso entre outros” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 66). Existem devires de toda espécie: devir-mulher, devir-criança, devir-louco, devir-negro, devir-índio, devir-vegetal, devir-mineral, etc... Mas, afinal, o que é o *devir*? Vamos à uma definição:

[...] devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém ao devir, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma. Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de devir, e através das quais devimos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo. Esse princípio de proximidade ou de aproximação é inteiramente particular, e não reintroduz analogia alguma. Ele indica o mais rigorosamente possível uma *zona de vizinhança ou de co-presença* de uma partícula, o movimento que toma toda partícula quando entra nessa zona. (DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 67. Grifos dos autores).

95

O *devir* é a linha de fuga que se desterritorializa da estrutura, é o que acontece entre os termos relacionados sem se confundir com eles. Ele habita uma *zona de vizinhança* não discernível pelas formas de conteúdo e expressão das substâncias. Sendo assim, é sempre algo que ocorre entre dois termos heterogêneos em um agenciamento que tende aos seus respectivos limiares de desterritorialização em uma *zona de co-presença*. A distinção entre *molar* e *molecular* opera uma importante diferenciação aqui.⁹ “[...] todos os devires são moleculares” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 71). As formas de conteúdo e expressão dos termos relacionados são *molares* e constituem estratos definidos segundo um domínio específico, por exemplo: forma humana (estrato antropomórfico), forma animal (estrato orgânico). Estes são *molares* porque são substâncias formadas, codificadas de acordo com um padrão regular de estratificação. Definem um *plano de organização e desenvolvimento* das formas

⁹ Trabalhamos os modos de funcionamento do agenciamento e a dupla articulação molar x molecular em outro texto: “Agenciamentos teológicos: instrumentos para a cartografia da linguagem teológica.” (ainda não publicado).

segundo uma natureza e sua espécie, gênero, família, etc. Os devires são *moleculares* porque são movimentos de descodificação das formas e suas séries, constituindo relações de velocidade na extração de partículas intensivas que fazem variar os graus de potência (do humano e do animal) na composição de um novo campo potencial de relações. Este campo de relações difere radicalmente das formas estáveis porque não caracteriza relações de proporção formal e graus de semelhança na ordem do ser (analogia), e sim, *relações de movimento* que estabelecem graus de variação na ordem do desejo, em um *plano de consistência e de composição*. Assim, de acordo com o devir, a relação humano-animal constitui, não um plano analógico de comunicação proporcional das formas (onde similaridades e diferenças variam graus de representação simbólica), mas sim, uma zona de vizinhança em que as partículas intensivas (os afectos) do humano e do animal se encontram na composição de um plano de consistência (onde o desejo varia na criação de realidades intensivas).

Um homem devém-animal quando persegue o rastro de algo que se esconde, que se move rapidamente, que foge (uma ideia). Devir-cão-de-caça de Riobaldo. Não se trata de imitar o animal, mas de compor com as intensidades que habitam o campo potencial de afectos que mobiliza o cão mestre: faro, instinto, concentração, foco, persistência, agilidade, expertise, etc... intensidades as quais podem ser aferidas em seus graus de atualização para qualificar não somente um cão-caçador, como também um pesquisador, um pensador, uma pessoa com fé (?), etc., alguém que se desloca em função de seu desejo, que se põe em devir. O devir se constitui no seguimento de rastros, de linhas expressivas de deslocamento. Riobaldo não representa a forma molar do cão, ele devém cão-molecular, compõe com a potência do cão, *torna-se um cão intensivo*. O devir-animal não é o devir *do* animal. É experimentação entre as formas, criação de composições intensivas em um plano de consistência, variação intensiva da potência e do desejo. Não há nada para se interpretar ou

representar porque se está no *meio* de um movimento de criação. “Um devir está sempre no meio” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 96).

Um plano de organização das formas cria as condições para um campo hermenêutico e seus efeitos de interpretação, segundo uma máquina analógica operando em um regime de representação. Já um plano de consistência dos devires, diferentemente, cria as condições para um *campo de experimentação* e seus efeitos de criação, de acordo com uma máquina desejante operando em um regime de imanência. Entre estes dois planos se distinguem um regime de *reconhecimento* e controle da diferença, de um regime de *produção* e variação da diferença. O horizonte de experimentação do devir, se quiser tirar daí alguma relação com um horizonte compreensivo, nada tem de hermenêutico. Pelo contrário, apontará para um conhecimento radical da diferença enquanto presença imanente. Indicará o conhecimento de uma individuação não-representável, o que D&G chamam de “hecceidade”¹⁰. “O devir não produz outra coisa senão ele próprio” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 19). É aquilo que Riobaldo diz de si mesmo, *diverge de todo mundo*, é pura produção de diferença, diferença absoluta. Por isso a linguagem é uma das formas de expressão que caracteriza com mais evidência o limiar de percepção dos devires. Não se pode pensar que a compreensão se reduza à uma linguagem representativa, mediadora do sentido em um campo hermenêutico. Isto é não compreender os devires. Se “compreende em intensidade”; “É em intensidade que é preciso interpretar tudo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 58. 2010, p. 210).

Outro jeito de colocar a questão do devir se refere àquilo que os autores chamam de “bloco de devir”. O devir é uma linha de desterritorialização que passa *entre* as relações formais, portanto, não é produzir alguma “coisa” (uma forma), mas conectar intensidades em uma zona de indiscernibilidade. No entanto, ele também constitui um bloco, uma unidade intensiva onde os termos

¹⁰São modos de individuação próprios das multiplicidades, que não se confundem com a individualidade de um sujeito ou de um objeto (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 49).

heterogêneos coexistem intensivamente num mesmo movimento. “Todo devir é um bloco de coexistência” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 94). “O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que devém” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 19). Por exemplo: um *bloco de devir*, no caso, um *devir-criança*, se distingue de uma forma representativa da infância (como em uma lembrança acessada pela memória e interpretada em uma anamnese – hermenêutica psicanalista), coexistindo em uma zona compartilhada de afectos em um adulto. No devir-criança uma *criança molecular* é produzida em oposição a *forma molar* da criança. É um bloco de potência que faz o adulto devir-criança. Uma “criança coexiste conosco, numa zona de vizinhança ou num bloco de devir” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 97). Diferente da criança molar da qual lembramos que fomos um dia, o devir-criança constitui o limiar a partir do qual se acessa todo um conjunto potencial de afectos e relações de movimento que desterritorializam, simultaneamente, a forma-adulto e a forma-criança. Deste modo, todos nós compomos multiplicidades através de limiares de desterritorialização que virtualmente habitam nossa capacidade de devir, e que atualizam nosso campo potencial de afectos. Quando liberamos determinado agenciamento atualizamos essa potência de devir, produzindo devires moleculares que escapam dos esquemas estratificados. Como o devir tende à diferença como variação contínua, ele caminha para a molecularidade e a indiscernibilidade do plano de consistência, onde as únicas constantes são as intensidades que o mobilizam. Resumindo: o devir é *bloco-linha* (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 96), *linha* de fuga criadora que adquire consistência em um *bloco* de composição de *afectos*.¹¹

Devires teológicos

¹¹ O conceito de *afecto* que D&G usam vem de Espinoza, e constitui aquilo que um corpo pode em seus respectivos graus de potência. Distingue a capacidade que um corpo tem de afetar e ser afetado. O conjunto de afectos que um corpo possui é denominado “latitude” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 44).

A Bíblia toda está repleta de devires: devir-criança dos herdeiros do Reino (Mt. 19 13-15; Mc. 10. 15), devir-cachorro da estrangeira (Mt. 15. 21-28), devir-louco do profeta (Is. 20. 1-6; Ez 4. 12), devir-mulher do apóstolo (Gl. 4. 19), devir-animal do anacoreta (Mt. 3. 4), devir-fascismo do israelita (Ed. 9-10; Ne. 13), devir-animal do fariseu (At. 9 1-2), etc... e assim por diante. Toda uma cartografia imensa a ser explorada, *mapas intensivos* por todos os lados.¹²

“Receber o reino de Deus como uma criança” não tem a ver com a interpretação de uma analogia. Não se trata de encontrar o sentido em uma figura de linguagem, em um fenômeno linguístico. Trata-se de uma pragmática do devir, algo que se experimenta com o corpo afetado em um bloco de devir-criança. Também não é imitar ou “virar” uma criança, é compor com suas forças (inocência, ludicidade, curiosidade, vinculação, etc.). Há um modo de “receber”, de tornar-se aberto, receptivo, enfim, uma *receptividade* própria de um devir-criança. Não é uma realidade simbólica, é uma *intensidade* mobilizada em um campo de afectos. Sem dúvida as analogias e metáforas estão presentes, mas sua expressão é empobrecedora de uma explicação do fenômeno (DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 18). A cananeia replica a metáfora de Jesus com seu devir-cachorrinho. Não é só um modo de estender o sentido da metáfora, mas um modo de efetuar a sua fé com humildade ativa, insistência e persuasão, potências que conectam com habilidades que os cães têm de se relacionar e afetar os humanos, de conseguirem o que desejam e precisam. Jesus reconhece o devir-animal de sua fé (“grande é a tua fé!”).

Tem-se o devir-louco nos atos performáticos, excessivos e incompreensíveis dos profetas do antigo testamento. Movimentos que escandalizam as convenções sociais, agridem e desorganizam a razão. Andar nu publicamente, expor as nádegas, cozinhar pão com esterco... potência imanente em um bloco de devir-loucura. Linhas de fuga operando uma estética violenta.

¹² “Os mapas não devem ser compreendidos só em extensão, em relação a um espaço constituído por trajetos. Existem também mapas de intensidade, de densidade, que dizem respeito ao que preenche o espaço, ao que subteme o trajeto [...] O devir é o que subteme o trajeto [...]” (DELEUZE, 1997, p. 76-77). Sobre “mapas intensivos”, ver também (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 17-49, 99).

Nada de teatro ou representação, se bem que, neste caso, tem-se algo próximo de um teatro não-representativo, “teatro da crueldade” na acepção de Artaud, necessidade visceral e rigor espiritual desencadeador de realidade.¹³ O profeta não está louco nem representa um louco, ele devém-louco para se tornar sabedoria de Deus, para efetuar uma necessidade implacável de sua insurgência. Nenhuma relação de proporção adequada entre as formas, portanto. Os sofrimentos no campo de missão não estão para o apóstolo Paulo como as dores de parto estão para uma mulher gestante. As dores de parto não simbolizam nem ordenam a diferença entre homem e mulher, espírito e corpo. Não representa uma realidade que transcende a capacidade orgânica de um homem, mas constitui uma realidade intensiva que atravessa a experiência afetiva do missionário. A dor é um campo de intensidades, uma zona de passagem que engendra o nascimento das coisas. Devir-mulher do apóstolo que dá à luz comunidades de fé entre os gentios.

João Batista vive entre as feras, veste pele de camelo e come gafanhotos. O deserto é seu plano de consistência selvagem, à margem do mundo social. Experiência liminar entre humano e animal. Voz que clama no deserto, devir-animal do profeta. Mas há também um devir-fascismo proliferando por toda Bíblia. Desejo de Estado, de lei, de teocracia, de higienização cultural e étnica. Toda uma linha cancerosa atravessando e atualizando experiências históricas de totalitarismo do desejo. Exemplos disto em Esdras, escriba da pureza étnica e Neemias, o administrador zeloso restaurador de muros. As linhas de fuga também devém-morte. É preciso considerar uma ética dos devires. Um devir-animal pode compor com um desejo de perseguição e morte: devir-cão-de-caça do fariseu. Saulo respirando (farejando) morte e ameaças contra os cristãos. O fariseu devém cão-de-guarda da lei, mas também cão-de-caça sanguinário.

Diríamos, sobretudo, que a Bíblia fala de um grande bloco de devir entre o céu e a terra, um grande agenciamento compondo linhas de intensidade entre

¹³ Conferir as cartas sobre a crueldade (ARTAUD, 2006, p. 116-121).

Deus e o cosmos, onde Cristo efetua a principal linha de desterritorialização absoluta, inaugurando um plano de consistência humano-divino. Arrisquemos uma leitura de Lutero *em intensidade*, compondo com *a força* paradoxal de seu pensamento, não necessariamente com *a forma* de sua teologia. Vejamos como o reformador desmonta a máquina analógica da teologia escolástica, introduzindo um tensionamento importante na ontologia da encarnação. Consideremos o “Debate sobre a divindade e humanidade de Cristo” (LUTERO, 1992, p. 277-299).

As teses 41 e 42 resumem a posição crítica ao modelo hilemórfico que o tomismo herdou de Aristóteles, segundo o qual a analogia se estrutura no dualismo forma-matéria ou matéria-forma (LUTERO, 1992, p. 279). Lutero recusa ambas as variações deste modelo. A primeira (forma-matéria) implica uma causalidade ontológica em que a forma divina modela a matéria humana, reduzindo a humanidade de Cristo à uma substância passiva. A segunda (matéria-forma) sugere que Deus é uma substância assumida pela humanidade, como um homem que “veste” a divindade (tese 40). O modelo analógico se limita a uma *composição formal* de relações hierárquicas que esvaziam a *composição intensiva* do paradoxo. Aqui entra esta importante expressão luterana, “*communicatio idiomatum*”. A “comunicação dos atributos” entre as distintas naturezas de Cristo é a maneira como Lutero explicita aquilo que a analogia dissolve. A consistência do paradoxo não é formal, mas intensiva, reside na comunicação das “propriedades”, nos modos de coexistência e co-afetação das diferentes naturezas, isto é, em uma presença comunicante e recíproca de atributos (affectos-intensidades): “para que o que é característico do homem possa ser afirmado corretamente de Deus, e por outro lado, o que é característico de Deus possa ser afirmado do homem”. (LUTERO, 1992, p. 275). Sendo assim: “Este homem criou o mundo” – *devir-Deus* do homem; “este Deus sofreu, morreu e foi sepultado” – *devir-homem* de Deus. Deus afeta a humanidade em seu campo potencial de afecções, ao mesmo tempo em que é

afetado pelas intensidades próprias ao campo potencial da humanidade. Nos termos de D&G isto constitui um bloco de devir, um conjunto comunicante de afectos que variam intensivamente a capacidade dos corpos em seus estados de afecção. Assim, a *comunicação dos atributos* soa como uma resolução criativa de explicitação do paradoxo, indicando uma coexistência de *substâncias intensivas* (de conteúdo e expressão) em contraposição à correspondência de *substâncias formais*. Lutero parece antever na pessoa de Cristo a realização de um *plano de consistência* do devir homem-Deus, em contraposição à um *plano de organização* e correspondência das formas.

Diríamos com isso que a *communicatio idiomatum* funciona como um dispositivo *tensor* de coexistência paradoxal das intensidades, sustentado por uma fé *molecular* que segue o movimento intensivo e imperceptível do devir, em contraposição à uma fé molar mediada e estabilizada pelas formas analógicas. Não há síntese nem mediação representacional, mas co-presença de diferenças em um mesmo plano de acontecimento, uma mesma unidade intensiva (a pessoa de Cristo). As *formas de expressão* não informam adequadamente sobre a relação divindade-humanidade. Lutero sugere cautela, é necessário ter cuidado “com a etimologia, analogia, conclusões e exemplos”, pois, “todas as comparações claudicam” diante do inefável (LUTERO, 1992, p. 278). Percebemos aqui uma disposição quanto ao uso da linguagem, isto é, quanto à sua pragmática, que parece antecipar o modo de funcionamento do que caracterizaria a possibilidade de uma linguagem *menor* para a teologia. Cautela e prudência contra os entusiastas de qualquer linguagem. Lutero aponta para uma linguagem “heteróclita” e “irregular” que foge aos padrões normais de declinação gramatical, algo que marca uma diferença irreduzível às regras (tese 18). Quando diz que todos os vocábulos adquirem novo sentido em Cristo, parece intuir que por aí passa uma linha de fuga que faz desmoronar todo o formalismo da analogia. Por isso é preciso usar uma “nova linguagem” (tese 22), que ajude a caminhar “nesta nuvem” (LUTERO, 1992, p. 286). Nuvem que

certamente excede a problemática analógica e suas possibilidades de *enxergar* aí alguma interpretação adequada.

Lutero coloca a teologia no centro do campo de batalha do paradoxo, em suas núpcias, isto é, no meio da problemática do devir. É o lugar da *gagueira* – “o Espírito Santo nos perdoa nosso gaguejar” (LUTERO, 1992, p. 293). O *gaguejar* é o signo da intensificação da linguagem, é o que marca uma posição irreduzível no uso de uma língua, que a faz variar em função do devir: “ser gago da própria linguagem. Ser como um estrangeiro em sua própria língua” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 12). A primeira característica de uma linguagem menor é que ela é “afetada por um forte coeficiente de desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 38). Surge com uma forte linha de fuga. Nasce e se efetua em função de um desejo de desterritorialização da experiência com a linguagem maior (molar). Gaguejar na linguagem é, assim, desejar e efetuar uma impossibilidade através da própria linguagem. Por isso é necessariamente um uso político da linguagem, pois implica na afirmação de uma diferença que escapa à macropolítica molar das classes, implica em uma micropolítica do devir. Não significa representar um gago ou imitar a gagueira, portanto, é *devir-gago* da linguagem, uma linguagem tensionada, tropeçando em si mesma. D&G dizem que uma “língua menor” é “armada de *tensores* que extraem intensidades, “gritos, clamores, alturas, durações, timbres, acentos” das constantes linguísticas (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 53). Estes tensores a fazem vibrar, tropeçar, fazem dizer o que a linguagem maior não pode, ou seja, sua diferença molecular, suas intensidades e afectos (o que a linguagem não pode representar). Por isso, uma linguagem menor é sempre criadora de um estilo, de um traço de expressividade minoritário, não uma forma, mas um movimento expressivo, um jeito de se deslocar, uma linha de expressão afetada pela necessidade e potência de um desejo, pelas condições de um devir. D&G falam de Kafka, de Beckett e de Joyce para falar de “literatura menor” (DELEUZE; GUATTARI, 2003), mas

nós podemos falar de Guimarães Rosa e de seu português menor, colonial, sertanejo e mestiço. Ele faz o português dominante gaguejar com uma série de neologismos e torções sintáticas. A linguagem devém em uma zona liminar de diferença colonial. É o uso intensivo de uma linguagem desejante, carregada de intensidades e ritmo, povoada de devires, entre eles o devir-cão.

Em uma linguagem teológica menor o coeficiente de desterritorialização é dado pela fé e seus devires. Seus tensores são séries de paradoxos extraindo intensidades e afectos: orações, clamores, súplicas, murmúrios, glossolalias, tremores e fascínios, tensões conceituais e espirituais, etc. É como uma luta constante com a linguagem, uma tribulação que gera diferença intensiva. Um gaguejar em fé diante do signo impossível. Para Lutero o gaguejar assumia um modo particular de compreender a revelação por meio da ocultação. Ao gaguejar a linguagem falha e ao falhar revela – *deus sub contrarie specie*. Gaguejar é uma marca da graça em uma linguagem que expressa a Palavra de Deus por meio do tropeço, de sua insuficiência, de sua fraqueza e, ainda assim, por meio da potência criadora de sua insuficiência. Isto é um uso experimental da linguagem teológica, extraindo intensidades na composição de um plano de consistência da fé, povoado com todo tipo de devires. Ao contrário do uso maior e representacional da linguagem, que extrai modelos transcendentais de sentido das formas de expressão, uma linguagem teológica menor extrai partículas intensivas, carregando traços expressivos e compondo estilos de deslocamento da fé.

No entanto, nossa aproximação com Lutero chega à um limiar no que tange à compreensão da *individuação da diferença*. Este ponto destaca bem nosso *devir*-luterano. Rigorosamente, não se pode equivaler a concepção de encarnação de Lutero à de bloco de devir de D&G, sem perceber que, em ambos, aquilo que constitui a *unidade intensiva* do paradoxo diverge quanto à *individuação da diferença*. Explicamos: Lutero ainda se reporta à uma linguagem convencional para sustentar a tensão do paradoxo, a forma-pessoa. A *pessoa* de

Cristo é a unidade do paradoxo da encarnação, a categoria irreduzível que diferencia a sua tensão. Em D&G a unidade intensiva da encarnação seria chamada de *bloco de devir*, e constituiria um *acontecimento* individuado em uma *becceidade* e diferenciado em um plano de consistência humano-divino, e o principal, neste caso, uma concepção absolutamente *impessoal*.

Continuamos, portanto, lendo Lutero *em intensidade*. O conceito de “pessoa” se apresenta como uso irreduzível na *forma* de sua teologia, algo que o territorializa no contexto conceitual de sua convenção e reinvenção, isto é, o situa em sua tradição teológica ao mesmo tempo que expressa algo de seu devir-moderno, pois é também a partir da evolução desta categoria (pessoa) que a Reforma contribui para a construção das condições que fariam emergir a produção moderna de subjetividade. Assim, “pessoa” não é uma palavra originalmente teológica no sentido bíblico. Seu uso deriva da palavra latina *persona* e evolui de uma designação individual sobre papéis sociais, para uma noção moral de indivíduo que, posteriormente, se torna metafísica e ontológica com o pensamento cristão (MAUSS, 2003, p. 367-397). A patrística associou o conceito individuante de *pessoa* às categorias aristotélicas (como à de substância), para garantir formas estáveis de afirmação da unidade e diferenciação da Trindade (três pessoas e uma substância) e de Cristo (uma pessoa e duas substâncias). São formas de dar ao paradoxo uma convenção e um controle coletivizante para a teologia. Lutero herda esta categoria da tradição patrística deslocando-a de sua forma escolástica de representação analógica. Assim ela pode ser, como um “modo humano” de falar, um dos elementos regulares a partir de onde a linguagem pode, efetivamente, começar a gaguejar. Falar humanamente como Cristo também falou, para revelar o conhecimento insondável de Deus através de um desconhecer (LUTERO, 1992, p. 285).

Uma cartografia do conceito de *pessoa* e suas implicações para a compreensão dos modos de individuação da diferença no cristianismo, mostraria como esta categoria foi inventada dentro de sua tradição teológica, e

como ela produziu modos muito particulares de formação de desejo e subjetivação. Seria, não obstante, o mapeamento de um uso convencional de organização da experiência religiosa segundo um modelo *pessoal* de individuação. Contudo, a ideia de individuação *impessoal* a que remete o conceito de *heceidade*, não pode ser assim tão estranha ao cristianismo, uma vez que ela preserva uma noção teologicamente mais nevrálgica para se fazer sentir a potência do paradoxo cristão: a categoria “corpo”. De acordo com D&G o “corpo” a ser considerado em um “bloco de devir” é um corpo intensivo, *corpo sem órgãos* (CsO)¹⁴, ele é uma unidade intensiva antes de ser organizado em uma forma-pessoa (por exemplo). Assim, um corpo pode efetivamente ser um corpo estratificado em suas variadas formas de individuação (física, orgânica, semiótica, subjetiva, espiritual), mas é também, e fundamentalmente, um corpo virtualmente atravessado de intensidades impessoais que formam um conjunto potencial de devires que arrastam a fé pelo seu fluxo desejante, seu plano de consistência, seu CsO. O corpo, neste caso, não representa o conteúdo individuado da diferença como a categoria pessoa o faz no registro de sua forma, de sua identidade (sua estratificação). O corpo não é uma identidade que se possa representar, ele é uma unidade intensiva que produz sua individuação *como* diferença, em um registro de intensidades e devires. O corpo é aquilo que é atravessado e marcado por linhas de desejo e fé que o modificam, que o remetem a um fluxo cuja consistência não pode ser formal nem representativa, mas somente intensiva e desejante. O CsO é a superfície de registro deste fluxo. Sobre este corpo a personalidade não remete à forma, mas a uma intensidade que pode (ou não) atravessar e afetar o corpo. O corpo é impessoal por não ter forma nem organização como modelo, apesar de poder devir-pessoa. O corpo pode devir-pessoa, devir-espírito, devir-ideia, etc.

¹⁴ O *corpo sem órgãos* é, ao mesmo tempo, o aspecto incriado e consistente sobre o qual toda produção desejante sempre retorna e investe, como descrito no *Anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 18-30); mas também é construído como um plano de consistência que implica uma pragmática e uma ética dos devires no *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 11-33).

Os devires místicos às margens da linguagem teológica majoritária (molar), talvez exemplifiquem melhor a experiência fundada em um corpo que não é necessariamente pessoal, mas que é a unidade paradoxal e intensiva da falta e do excesso em seus modos de individuação da diferença. O corpo místico em seus devires absolutos se sabe atravessado por uma *experiência* em que tudo o excede e nada lhe sobra. O corpo é a única coisa que permanece, que se mantém atravessado, ele é a unidade intensiva que sustenta o devir. É ele que devém-tudo e devém-nada, e é sobre ele que todo devir se precipita, não se sabendo muito bem de onde veio, nem muito bem para onde vai. Os devires são impessoais como *um* espírito que sopra onde quer. Michel de Certeau fala da invenção de um corpo místico na escrita de Jean-Joseph Surin (1600-1665), que é o “nascimento” e o “exercício de um corpo”, um “dar corpo ao desejo” (CERTEAU, 2015b p. 258). O corpo místico, como coloca, não parece redutível às formas convencionais de organização do “eu”, mas indica uma posição irremediavelmente solitária de desejo e linguagem, onde este corpo é atravessado e desterritorializado, de forma peculiar, através da vida ordinária, do tato e da respiração (CERTEAU, 2015b p. 259-266). O CsO místico de Surin, como chamaríamos, é constituído de afectos que se intensificam sobre a *ordinariedade* de seus encontros, sobre a *tatibilidade* de suas percepções e sobre a *respirabilidade* global de sua fisiologia. É um corpo que não se reduz à uma pessoa, uma substância, uma expressão... (ou qualquer outro modelo molar de representação), é um corpo em devir.

Essa digressão talvez tenha durado mais do que deveria, e precisará ser retomada por outras zonas de entrada, em outro momento. Por ora, basta indicar que os devires são pensáveis teologicamente, e que Lutero (a máquina-Lutero) é uma potência desterritorializante criadora das condições por onde se movimenta, hoje, as nossas particulares experimentações acadêmicas.

O paradoxo sendo o modo próprio da revelação cristã, estabelece um campo de tensões próprio para a fé e para uma linguagem teológica intensiva,

não-representacional. A analogia e seu campo hermenêutico estruturado sobre uma lógica simbólica de interpretação do sentido, demonstra ser um jeito empobrecedor de entender o devir da fé. A fé é um movimento que se lança radicalmente ao outro como experimentação. A intensidade da fé pode ser aferida pelo seu grau de desterritorialização (veja o encontro da cananeia com Jesus – é curioso, mas um devir-animal mobiliza uma grande fé, e assim o faz porque efetua uma grande involução criativa). Alguém compreende a fé, não extraindo para si algo como o sentido, o interpretado, mas quando se esvazia num movimento de experimentação em relação com o outro (*kenosis*). A *experimentação* é assim *kenótica*, porque possibilita uma relação recíproca de extração e comunicação de intensidades no devir, através de um esvaziamento. D&G ressaltariam nisto o aspecto de *involução criadora* do devir (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 19-20) – a *kenosis* poderia ser a palavra teológica para a definição de involução criadora nos devires teológicos da fé). Assim, uma torção a mais na linguagem se faria necessário aqui: ninguém de fato pode compreender a fé, embora possa se dizer por parte da teologia que se pode compreender em fé, pois esta é a singularidade da intensidade que mobiliza o plano de consistência de sua linguagem. Uma linguagem que se esvazia constantemente para compreender o outro em intensidade (em fé), como variação de sua potência, e não como captura da forma interpretável do outro.

Diremos então, que ninguém pode compreender efetivamente a diferença do outro (ou aspectos de sua absoluta individuação) sem este esvaziamento produtivo da fé (involução criadora de seu devir). Devemos, por isso, discordar da universalidade epistemológica da analogia que uma teologia convencional atribui a sua hermenêutica. Tracy está errado quando diz que só se compreende o outro por meio de analogia. Compreender o outro mediante uma correspondência de relações formais é fazer da diferença uma interpretação variável do mesmo (da forma), onde a extração de diferença se dá para dentro de um campo convencional, de onde se faz um controle

hermenêutico da linguagem sobre o outro, sobre a interpretação *da forma* de sua diferença. Compreender *em intensidade* (em fé) é *outra* coisa, é entender o outro a partir de uma coexistência de relações intensivas, fazendo da diferença uma experimentação variável do devir, onde a extração de diferença se dá em um campo potencial de mútua afetação, uma zona de compartilhamento de onde se faz um uso menor da linguagem com o outro, *com o devir* das intensidades de sua diferença. Neste caso também existe uma captura do outro, mas não é da imagem de sua diferença enquanto *identidade*, mas de suas intensidades enquanto *forças*. Capturar o corpo intensivo do outro, alterar a própria potência, devir-*outro*. Assim como existe núpcias, aliança e luta, no devir também existe uma comensalidade e antropofagia como signos de união e mistura dos corpos intensivos. Os teólogos poderiam dizer, existe também uma *sacramentalidade* e uma “comunicação de atributos” no devir – “Tomai, comei, isto é meu corpo” (I Co. 11. 24). O cristianismo poderia ser entendido como um caso de *antropofagia intensiva* (seria seu devir-índio). Viveiros de Castro percebeu um devir-índio na filosofia de D&G (VIVEIROS DE CASTRO, 2015. p. 95). Não é de se espantar que também exista um devir-cristão nos filósofos franceses, e não somente teológico, mas místico e religioso de forma geral. O devir carrega linhas de crenças e valores, vetores de fé que estão nos fundamentos das invenções dos mundos humanos – “[...] um fluxo é sempre de crença e de desejo. As crenças e os desejos são o fundo de toda sociedade [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 107). São as crenças e os desejos que realizam as alianças do devir, que misturam os corpos em função de um desejo e uma fé. É sempre um casamento do devir que inaugura um mundo e suas relações.

E, certamente, tudo isto é bem diferente de criar uma interpretação que represente o sentido do outro em seu próprio contexto de significação. Devir-outro como modo de compreensão é justamente a linha de fuga que escapa do círculo hermenêutico da significação e de seus segmentos de subjetivação.

Usando os conceitos de Wagner (2017), podemos dizer que compreender o outro como extração hermenêutica de sentido é uma forma convencional de invenção da alteridade, enquanto que compreender em intensidade remete à uma invenção diferenciante da alteridade, como extração experimental de suas intensidades em um bloco de devir. Conhecer o outro em intensidade, portanto, é participar de seu campo potencial de afectos, ser alterado por ele. É esvaziar-se dos controles da significação e lançar-se com suas linhas de desejo (desejo de conhecer) em direção à uma aliança intensiva, uma comunicação intensiva, uma multiplicidade (comunidade) que compartilha intensidades. Toda uma distinção entre máquinas semióticas convencionais e diferenciantes a se considerar por aqui, com suas combinações e seus agenciamentos de signos significantes, pós-significantes, pré-significantes, contrassignificantes, assignificantes etc. (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 71-74). Esta é outra ponta de desterritorialização que seguiremos em momento oportuno.

Conclusão

110

Espera-se que tenhamos convencido o leitor(a), pelo menos um pouco, a se tornar um(a) experimentador(a) dos conceitos aqui explorados, para que possa compreender por si mesmo a utilidade (ou não) para os seus próprios modos de praticar a linguagem teológica. Os devires são, não somente pensáveis, como teologicamente experimentáveis, e possibilitam uma maneira de compreender a linguagem teológica como *produção de diferença* em um plano de consistência da fé: fé desejante, criadora de realidade. Para nós, particularmente, funciona como um modo interessante de pensar e articular uma linguagem teológica a partir do Brasil e da América Latina, geografias não apenas marcadas por tantas contradições e paradoxos sociais, mas lugares a partir dos quais devires teológicos incríveis se precipitam em mapas intensivos possíveis de se cartografar. O Brasil e as Américas são profundamente marcadas pela cruz, e isto constitui um agenciamento poderoso na produção social do

pensamento, do desejo e da fé. A *diferença colonial*¹⁵ parece ser uma boa nomenclatura para se pensar numa diferença individuada que atravessa os agenciamentos teológicos latino-americanos. Seria o signo de nossa unidade intensiva irreduzível, aspecto do *corpo* a partir do qual se formam as zonas de liminaridade onde habitam nossos devires. Pela teologia seria dito que a cruz é a inscrição que marca uma posição irreduzível na produção de desejo e fé nesta zona intensiva de diferença colonial. A cruz despótica colonial e a cruz escandalosa da salvação, linhas de morte e de vida cruzando os agenciamentos dos corpos latino-americanos.

Terminamos com este exemplo do início: é possível que um dos principais devires-animais que povoam os modos diferenciadores de fazer teologia no Brasil, passe mesmo pelo *devir-vira-lata* do cachorro de rua de nossas cidades (o famoso “caramelo”, como dizem). Não é metáfora, é realidade intensiva. No Brasil a teologia compõe com as intensidades de um corpo mestiço afetado num regime de diferença colonial, que exige certa arte dos deslocamentos como *estilo* de territorializar e marcar a diferença de seus modos de existir. Somos um rizoma incontrolável de diferenciações, de misturas e atravessamentos povoados de marginalidade, resistência, inventividade, malandragem, fé, etc. Construimos nossa produção desejante sobre este conjunto de intensidades que forma um bloco de devir *vira-lata* no nosso jeito de fazer teologia. Nosso campo potencial de afectos está marcado pelo trânsito

¹⁵ Mignolo prefere outros autores como Glissant, Khatibi e Anzaldúa (situados nas fronteiras da colonialidade) para descrever o que conceitua como “pensamento liminar”, apesar de afirmar que estes chegam às mesmas consequências que Deleuze e Guattari ao conceber o uso de “línguas menores” e “literaturas menores” nas fraturas de uma língua hegemônica (onde um “estilo de vida” poderia se inscrever como resistência epistêmica e política). A distinção irreduzível entre ambos se relacionaria à perspectiva local de onde emerge a crítica à modernidade. Enquanto a proposta de Mignolo se origina a partir da “diferença colonial”, a de Deleuze e Guattari se realizaria como crítica interna à modernidade europeia. Isto seria devido a uma distinção entre fronteiras internas e externas na forma como Mignolo concebe o sistema mundial moderno/colonial (MIGNOLO, 2003, p. 63). Para o autor é importante demarcar esta irreduzibilidade teórica como “desobediência epistêmica” a partir das fronteiras externas da colonialidade e, com isso, demarcar uma distinção teórica mais bem definida no campo político (ver também: MIGNOLO, 2008, p. 287-324). De qualquer modo, Mignolo considera as complementaridades consequentes das perspectivas (MIGNOLO, 2003, p. 115-117). Iremos examinar essas diferenças e aproximações em outro momento, indicando uma confluência entre a irreduzibilidade conceitual e pragmática da “diferença colonial”, e suas plenas consequências na construção de uma linguagem teológica menor inspirada pela filosofia de D&G.

liminar e arriscado das margens, talvez, por isso mesmo, nos torne de certa maneira tão imperceptíveis e vulneráveis como, certamente, também muito subestimados. Estamos desterritorializados de nossas tradições, carregamos o paradoxal signo da mestiçagem, marca desejante produzida com violência e crueldade, e que, no entanto, é potência e condição de nova vida e liberdade. Isto tudo também ressalta as multiplicidades que acompanham este nosso peculiar devir-cachorro, como a coexistência de um servilismo mendicante e domesticado (colonizado) “comunicando atributos” com um estilo selvagem e incapturável de quem faz da zona liminar seu território e sua condição criativa de existência. Temos fé e faro para ambos. Não somos puros, para o bem e para o mal. A cruz marcou nosso corpo desta maneira. Ela é a inscrição que marca em nosso desejo uma *diferença colonial*. Contudo, nosso bloco de devir-vira-lata é apenas um dos aspectos que dão à nossa teologia sua modernidade-colonialidade, e seu estilo criativo de farejar *sacramentalidade* pelas encruzilhadas da América Latina.

Referências

- AQUINO, T. Suma teológica. V. 1. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.
- ARTAUD, A. O teatro e seu duplo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2011.
- CERTEAU, M. *A fábula mística: séculos XVI e XVII* – volume II. Rio de Janeiro: Forense, 2015b.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. V. 1*. São Paulo: Editora 34, 2011a.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. V. 2*. São Paulo: Editora 34, 2011b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. V. 4*. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka: Para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- NIETZSCHE, F. W. *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*. São Paulo: Hedra, 2007.
- LUTERO, M. Debate sobre a divindade e a humanidade de Cristo. In: *Obras selecionadas V. 3. Debates e controvérsias, I*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992.

- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. *Cadernos de letras da UFF*, N° 34, 2008.
- MIGNOLO, W. *Histórias globais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2018.
- TRACY, D. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unissinos, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: UBU Editora, 2017.