

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ESTADO E CAPITALISMO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE
GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI**

Rondnelly Nunes de Assis

OURO PRETO

2021

Rondnelly Nunes de Assis

**ESTADO E CAPITALISMO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE
GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Profa. Dra. Cíntia Vieira da Silva

OURO PRETO

2021

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

A848e Assis, Rondnelly Nunes de.
Estado e capitalismo na filosofia política de Gilles Deleuze e Félix
Guattari. [manuscrito] / Rondnelly Nunes de Assis. - 2021.
136 f.

Orientadora: Profa. Dra. Cíntia Vieira da Silva.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro
Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Guattari, Félix, 1930-1992 . 3.
Capitalismo. 4. Minorias. 5. Ciência política - Filosofia. I. Silva, Cíntia
Vieira da. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 111.852(043.2)

Bibliotecário(a) Responsável: Paulo Vitor Oliveira - SIAPE: 1.231.526



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
REITORIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA ARTES E CULTURA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Rondnelly Nunes de Assis

Estado e capitalismo na filosofia política de Gilles Deleuze e
Félix Guattari

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia

Aprovada em 22 de fevereiro de 2021

Membros da banca

Prof^ª. Dr^ª. Cíntia Vieira da Silva- Orientadora - Universidade Federal de Ouro Preto

Prof^ª. Dr^ª. Mariana de Toledo Barbosa - Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Douglas Garcia Alves Júnior- Universidade Federal de Ouro Preto

Cíntia Vieira da Silva, orientadora do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 23/02/2021



Documento assinado eletronicamente por **Cíntia Vieira da Silva, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 23/02/2021, às 16:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0138698** e o código CRC **COFEECOD**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Silvio, Janaine, Valquíria, Jefferson, Bruno, Marco e muitos outros pelo companheirismo nesse processo.

Ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da UFOP, especialmente na pessoa de Claudineia, pelo apoio institucional.

À professora orientadora Cíntia Vieira da Silva pelos comentários sobre esta dissertação e por guiar meu percurso filosófico; suas considerações me mantiveram insistente, mesmo quando minha ignorância parecia exceder meu conhecimento.

À professora Mariana Toledo por ter aceitado participar da banca; ao professor Douglas Garcia por ter aceitado participar da banca e pelos comentários generosos na qualificação que me ajudaram enormemente.

Aos generosos anônimos que constroem e alimentam as bibliotecas gratuitas libgen e sci-hub, sem as quais esse trabalho não teria sido possível.

À FAPEMIG pelo financiamento desta pesquisa.

“Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou se sabe mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos no limite de nosso saber, na extremidade que separa nosso saber e nossa ignorância *e que transforma um no outro*. É só deste modo que somos determinados a escrever”

Gilles Deleuze, *Diferença e repetição* (p. 15-16)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo apresentar a "teoria generalizada dos fluxos" desenvolvida por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Capitalismo e esquizofrenia*. Para executar esse projeto, iniciamos o trabalho apresentando os conceitos principais de *O anti-Édipo* a fim de remontar as bases do pensamento filosófico-político dos autores para, posteriormente, fazer uma revisão desses conceitos em vista de seu desenvolvimento no segundo tomo da obra, *Mil platôs*. Para contextualizar a passagem de uma obra à outra, suas diferenças conceituais e estilísticas, nos detivemos em *Kafka: por uma literatura menor* e suas intervenções, que marcam a interseção entre as obras e "explica" em grande parte o distanciamento cada vez maior que o pensamento dos autores toma em relação à filosofia política da época, e, em especial, às teses estruturalistas. Buscamos reconstruir a teoria política dos autores com o auxílio de comentadores e a contextualizando com a história da filosofia; nesse aspecto, intentamos tornar mais transparente as preocupações dos autores com a filosofia política, em geral, e com a questão do capitalismo, em particular. Retomando uma preocupação marxiana com o capitalismo, os autores buscam de certo modo conciliá-lo à psicanálise freudiana, não sem passar por outros autores que intentaram fazê-lo de outros modos. Não se deve, entretanto, pensar que essa conciliação é possível sem uma crítica dos dois sistemas; se a intenção dos autores é uma síntese, isso só pode acontecer à medida em que se os depura de suas limitações – no caso do marxismo, a teleologia que prefigura uma concepção evolucionista da história, e no caso da psicanálise freudiana, uma colonização total do inconsciente por Édipo. Há, todavia, uma continuidade na obra desses autores e o projeto de Deleuze e Guattari: tanto a preocupação de Marx com o capitalismo quanto a descoberta do inconsciente se mantêm intactos, embora sejam inseridos em seu projeto de modo heteróclito. Os autores intentam, portanto, entender como o capitalismo, aparentemente um mero sistema econômico e político, se assenta sob uma base produtiva do inconsciente, produzindo continuamente os sujeitos que reproduzam essa formação social, e desenvolver uma nova concepção de política que se distancia dos ideais de organização marxistas, especialmente a ideia de um sujeito revolucionário encarnado na classe trabalhadora e sua ação, tomar o poder. Nesta dissertação remontamos a construção desse projeto, seus antecedentes históricos e as soluções que os autores propõem a fim de construir uma teoria política para “um povo que falta”.

Palavras-chave: Estado; capitalismo; minorias; filosofia política.

ABSTRACT

STATE AND CAPITALISM IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF GILLES DELEUZE AND FÉLIX GUATTARI

This dissertation aims to present the "generalized theory of flows" developed by Gilles Deleuze and Félix Guattari in *Capitalism and Schizophrenia*. In order to carry out this project, we begin by presenting the main concepts of *Anti-Oedipus* and retracing the bases of the philosophical-political thought of the authors to propose a review of the concepts in view of its later development in the second volume of the work, *A Thousand Plateaus*. Concerning the contextualization of the development from the first to the second volume and their conceptual and stylistic differences, we propose a reading of *Kafka: towards a minor literature* for its interventions which mark the intersection of the two volumes of *Capitalism and Schizophrenia* and "explain" to a great extent the increasing distance between the authors' thought and the philosophy of the time, especially in relation to structuralist theses. We seek to reconstruct the authors' political theory with the aid of commentators by putting it into context with the history of philosophy; in this respect, we intent to make the authors' political-philosophical concerns in general and the problems of capitalism in particular more transparent. Taking up a Marxian concern regarding capitalism, the authors intended to reconcile it to Freudian psychoanalysis, not without taking into account other authors whose work aimed to do so in other ways. One should not, however, think such conciliation is possible without a thorough critique of both systems; if the authors aim for a synthesis, this can only happen as long as they can "purge" the systems from their limitations - in the case of Marxism, the teleology that foreshadows an evolutionist conception of history, and in the case of Freudian psychoanalysis, a total colonization of the unconscious by Oedipus. There is, however, a continuity in their works and that of Deleuze and Guattari: both Marx's concern with capitalism and Freud's discovery of the unconscious remain intact, although they're reconciled in an eccentric way. The authors attempt, therefore, to understand how capitalism, apparently a mere economic and political system, is funded on a productive basis of the unconscious and continuously produce subjects who reproduce this social formation, and to develop a new conception of politics that distances itself from Marxist ideals of organization, especially the idea of a revolutionary subject embodied in the worker's class and its action, taking power. In this dissertation we go back to the construction of this project, its historical background and the solutions the authors propose in order to build a political theory for a "people that are missing".

Keywords: State; capitalism; minorities; political philosophy.

LISTA DE ABREVIATURAS

AE – *O anti-Édipo*

KLM – *Kafka: por uma literatura menor*

MP1-5 – *Mil platôs* (vols. 1-5)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 AS PEÇAS DA MÁQUINA	15
1.1 PRODUÇÃO E ANTIPRODUÇÃO: DESEJO E SOCIAL	17
1.2 URSTAAT E O ESTADO	21
1.3 AS TRÊS SÍNTESES E SEUS USOS	28
1.3.1 Síntese conectiva de produção: libido, energia de extração	31
1.3.2 Síntese disjuntiva de registro: numen, energia de desligamento	31
1.3.3 Síntese conjuntiva de consumo: voluptas, energia residual	33
1.4 FLUXOS E CÓDIGOS.....	34
1.5 CORPO SEM ÓRGÃOS	36
1.6 MÁQUINAS.....	38
1.6.1 Máquina paranoica: repulsão	41
1.6.2 Máquina miraculante: apropriação ou atração	43
1.6.3 Máquina celibatária	43
1.6.4 Máquinas sociais	44
2 AS MÁQUINAS SOCIAIS E O SOCIUS	47
2.1 SOCIUS	48
2.2 AS MÁQUINAS SOCIAIS	49
2.2.1 As máquinas em O Anti-Édipo	51
2.2.1.1 Máquina primitiva	53
2.2.1.1.1 O problema econômico da máquina primitiva	55
2.2.1.2 Máquina bárbara.....	61
2.2.1.2.1 A máquina despótica bárbara como paradigma do Estado	66
2.3 ENTRE O ANTI-ÉDIPO E MIL PLATÔS, KAFKA	69
2.3.1 Contra o significante e significado	70
2.3.2 Os signos e a psicanálise	76
2.3.3 A literatura menor	81
2.3.4 Os componentes da expressão	86
2.3.5 Imanência e desejo	87

2.3.6 Séries	89
2.3.7 Conectores.....	91
2.3.8 Agenciamentos.....	93
3 MÁQUINA CAPITALISTA.....	95
3.1 MÁQUINA CAPITALISTA CIVILIZADA	96
3.2 A AXIOMÁTICA DOS FLUXOS DESCODIFICADOS.....	96
3.3 OS DUALISMOS EM CAPITALISMO E ESQUIZOFRENIA	100
3.4 A MÁQUINA DE GUERRA	104
3.5 OS DOIS POLOS DO ESTADO	111
3.5.1 Servidão maquínica e sujeição social	115
3.6 LINHA DE FUGA	116
3.7 MINORIAS.....	120
CONCLUSÃO.....	131
REFERÊNCIAS	133

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação apresentaremos os conceitos que compõem a teoria política dos autores e suas influências, além dos debates em que podem intervir, e evidenciar os elementos propriamente filosófico-políticos da obra *Capitalismo e esquizofrenia*, composta de *O Anti-Édipo* e *Mil platôs*. Abordaremos os instrumentos desenvolvidos por Deleuze e Guattari para teorizar o capitalismo em relação às outras máquinas sociais e apresentar sua proposta de construir uma "história universal a partir do capitalismo".

A teoria política dos autores está intimamente ligada à teoria do desejo, que promulga um desejo que é ativamente produzido; essa concepção será construída como uma crítica à psicanálise freudiana e certas interpretações lacanianas, principalmente estruturalistas, tendo em vista a libertação do desejo de seus parâmetros "familistas", isto é, a ideia que o inconsciente se estrutura em torno de um teatro familiar para só posteriormente investir no campo social. Como veremos, a teoria do desejo dos autores afirma que o desejo investe diretamente no campo social, e se ele investe na família, é por determinação desse campo social, não pela "natureza familiar" do desejo; nesse sentido, a crítica deleuzo-guattariana envolve uma "volta ao real", não para desprezar os investimentos familiares, mas para colocá-los em perspectiva: a família é uma instituição social, e, como tal, é secundária em relação ao campo social em que ela se inscreve. As formas de "aprisionar" o desejo em estruturas, codificá-lo de formas específicas (como no caso da edipianização do inconsciente) será descrita a partir das sínteses do inconsciente, um eco às sínteses kantianas que lhes permitirão fazer uma crítica do inconsciente freudiano; essas sínteses não apenas tratarão da forma com que o desejo é produzido na sociedade, mas também darão conta de demonstrar como esse desejo pode ser aprisionado, isto é, codificado de forma restrita. Isso os permitirá descrever o fascismo em termos desejantes, como uma "modulação do desejo", não mais como ideologia ou manipulação das massas; é desviando do sujeito e da ideologia, conforme Althusser - para quem "só existe ideologia para sujeitos" (ALTHUSSER, 1980, p. 93) - que os autores podem tratar da produção em seus dois sentidos: social e inconsciente.

É importante salientar que, ao tratar do inconsciente em termos sintéticos e abri-lo à história, os autores fazem uma historicização do inconsciente; todos os processos históricos seriam, portanto, movimentos de modulação do inconsciente, uma vez que toda "instituição social", formação histórica, envolve algum tipo de produção desejante que seja capaz de

sustentá-la; ir além da ideologia, do engano do desejo, os permite remontar a história como processo de codificação desejante e detalhar as especificidades de distintas máquinas sociais e seus "regimes de signos".

Para executar esse projeto, os autores fazem uma leitura crítica do legado freudo-marxista de Marcuse e Reich, que busca conjugar a psicanálise freudiana e a crítica social e econômica marxista a fim de compreender de que modo o capitalismo se apropria do inconsciente, como as relações de produção capitalistas estão em jogo nesse investimento do desejo no campo social a fim de garantir a reprodução da sociedade nos parâmetros dessa máquina social. A partir desse duplo movimento, libertar o desejo do "familismo" freudiano e levar adiante a crítica freudo-marxista a uma psicanálise "despolitizada", os autores constroem uma teoria política que é, ao mesmo tempo, social e desejante, o que lhes permite entender a formação dos regimes sociais como um investimento desejante no campo social. Isso se dará a partir dos conceitos abordados no primeiro capítulo; eles servirão para designar o *funcionamento* do processo de produção do desejo, em um primeiro momento, o modo como esse funcionamento entra em jogo na formação do Estado - ou a conjuração desta - e a subsequente formação de certos mecanismos de codificação desejante que distingue os protocolos com que cada máquina social se apropria e faz circular as máquinas desejantes.

Abordaremos também o pano de fundo estruturalista que permeia a obra e nos permite compreender o movimento que produz a diferença entre os dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*. Acreditamos que esse movimento pode ser adequadamente descrito por uma leitura atenciosa de *Kafka: por uma literatura menor*, o que será feito na segunda metade do trabalho. Os capítulos estão organizados da seguinte forma: no primeiro, abordaremos os conceitos fundamentais de *O anti-Édipo* e sua "teoria geral dos fluxos" que servem de paradigma para uma reflexão sobre o social e o inconsciente. No segundo capítulo, abordaremos esses conceitos na prática, na constituição do que Deleuze e Guattari chamam de máquinas sociais. No fim desse mesmo capítulo abordaremos *Kafka* e sua importância para contextualizarmos historicamente a obra dos autores em vista do debate estruturalista.

Percorreremos os conceitos mais importantes desse livro, que ecoam preocupações comuns entre *O anti-Édipo* e *Mil platôs* e delineiam o procedimento filosófico dos autores, o modo como eles criam e tratam os conceitos. Acreditamos que essa passagem por *Kafka* é fundamental para compreendermos o estilo experimental de *Mil platôs* e sua relevância política. No terceiro e último capítulo, abordaremos a máquina social capitalista de *O anti-Édipo* em relação às novidades propostas em *Kafka*, que continuam em *Mil platôs*. O terceiro capítulo

será, portanto, dedicado ao capitalismo e suas especificidades, indo além de *O anti-Édipo* e das teorias políticas correntes, e será finalizado com uma análise do conceito de minorias e sua inserção no projeto filosófico-político dos autores.

Acreditamos que as dificuldades presentes na leitura obra são oportunidades de avaliarmos o contexto histórico do desenvolvimento dessas teses. A obra dos autores aponta para isso: a filosofia não está alheia ao mundo, mas faz parte dele, é objeto de suas influências além de influenciá-lo diretamente (lembramos aqui das *Teses sobre Feuerbach* de Marx). É preciso remontar a história dos problemas e soluções que os autores propõem a fim de apreciarmos devidamente sua proposta filosófica. Faremos menção também a propostas políticas que se aproximam do arcabouço dos autores; não só os movimentos sociais de minorias, mas todas as organizações políticas têm algo a absorver da obra política de Deleuze e Guattari: por se delongarem nas especificidades das organizações, da relação entre o Estado e o capitalismo, sendo este o terreno de todas as lutas, é impossível não enxergar a elaboração conceitual dos autores como útil à reflexão e a prática. É preciso, entretanto, entender que seu trabalho não é propositivo ou normativo, mas experimental: não só analisar, mas abrir o pensamento, permitir que ele chegue ao mundo, não apenas o pense.

Começaremos, portanto, com as peças da máquina que é *O anti-Édipo*, buscando remontar o movimento de elaboração e complicação dos conceitos que fazem Deleuze e Guattari. Do ponto de vista dessa obra, é preciso construir uma base, um "fundamento" - ou, nas palavras de Deleuze, um a-fundamento -, ainda que se tire dele todo estatuto fundamental e sua estrutura conceitual flutue, deliberadamente vague no mundo em que ela se insere. Os conceitos que eles propõem são nômades, eles vagueiam e mudam de natureza, se confundem com os objetos que "descrevem", são alvos de movimentos de captura, sobrecodificação, assim como as máquinas sociais de que falam. *O anti-Édipo* é um livro e também uma grande máquina, ele deve ser pensado nos mesmos termos com que ele articula o inconsciente e o social: o livro compõe com o mundo uma relação que não é nem interpretativa, nem normativa, mas uma obra que "se propõe, de fato, à experimentação" (KLM, p. 10).

1 AS PEÇAS DA MÁQUINA

“Félix Guattari e eu [...] permanecemos ambos marxistas”, diz Deleuze em uma entrevista a Toni Negri (NEGRI, 2019, p. 120), evidenciando uma significativa influência do debate marxista, especialmente influenciado por Althusser, em seu projeto filosófico conjunto. É a partir dessa influência, e sobretudo do encontro da tradição marxista com a psicanálise, que os autores escrevem os dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia*. Marx, Freud, Marcuse e Wilhelm Reich, cada um pensando a sua maneira a sociedade e sua produção, dão vida a um projeto filosófico – um “filho monstruoso”, diria Deleuze –, que constitui o que Sibertin-Blanc chama de “materialismo histórico-maquínico”: materialismo histórico porque os autores não renunciam ao papel determinante das relações de produção em uma dada sociedade, e maquínico porque “tudo compõe máquina” (AE, p. 12), o próprio real é produção de máquinas, e, portanto, a tarefa da filosofia política é entender como operam as diferentes máquinas sociais e como intervir nelas.

As máquinas sociais, que codificam os elementos que passam pelo corpo pleno de uma dada sociedade, são por sua vez compostas de outras pequenas máquinas, sempre conectadas. A partir desse conceito é possível pensar certos fenômenos sociais sem necessariamente separá-los uns dos outros - como faz Althusser ao se deter na divisão infra/superestrutura -, uma vez que um dado fenômeno sempre se liga a outro, e toda uma série de processos se desenrolam a fim de dar sustentação a uma máquina social, a um regime político historicamente determinado.

Desse modo, ao colocar as máquinas sociais, que operam sobre o corpo sem órgãos, como uma 'unidade mínima', torna-se possível entender a realidade política como uma totalidade que sempre arrasta as práticas sociais. Isto é diferente de uma teleologia, que afirmaria que todas as práticas são determinadas em um certo sentido, mas garante um lugar para as práticas sociais, que devem sempre ser *produzidas e consumadas* em um dado regime, daí a ideia de codificação, central em *O Anti-Édipo*. As máquinas sociais dão conta de cada elemento, por menor que seja, em um sistema de regulação social.

A insistência dos autores em dizer que a loucura, o sexo, o desejo, etc., - não se trata aqui de uma lista exaustiva - são questões de economia política, é uma forma de dizer que todo fenômeno social se encontra fundamentado, uma vez que ele ocorre *sobre* o corpo social, em um estado de coisas, uma máquina social. Sempre é possível localizar um dado fenômeno em relação à máquina social em que ele se desenrola e mapear suas conexões com outros

fenômenos, as máquinas em jogo tanto em sua produção quanto em seu consumo/consumação, os caminhos que o desejo faz na produção do real.

Deleuze e Guattari mobilizam uma crítica ferrenha à psicanálise e às “teorias do capitalismo” de sua época, retomando problemas no campo da filosofia política e da psicanálise. Os dois livros que compõem *Capitalismo e esquizofrenia* respondem a questões prementes de sua época (donde sua importância no legado intelectual de maio de 68), mas também se inserem na história da filosofia e buscam intervir incisivamente nela.

Embora permanecessem marxistas, deve-se reconhecer o caráter heteróclito do marxismo de Deleuze e Guattari. A grande influência da tradição marxista, especificamente a de Althusser e seu conceito de sujeito como produto da ideologia na dialética entre a infra/superestrutura, é evidente no decorrer da obra conjunta dos autores, que coloca sempre o capitalismo como problema a ser pensado politicamente. Conforme Althusser, "o indivíduo é interpelado como sujeito (livre) para que se submeta livremente às ordens do Sujeito, portanto para que aceite (livremente) a sua sujeição" (ALTHUSSER, 1980, p. 93). Deleuze e Guattari, portanto, conservam a postura crítica e materialista, mas se afastam da ortodoxia marxiana e marxista ao não preterirem o aspecto desejante, libidinal, na organização de uma formação social. Os autores entendem as formações sociais como tipos de máquinas, distintos modos de registrar e fazer correr os fluxos desejantes (que são também de fluxos de mercadorias, de matérias-primas, de trabalho...), ou seja, cada formação social faz uma *maquinação* social do desejo que lhe é própria: há uma máquina feudal e uma máquina monárquica, e o que diferencia essas duas máquinas é o modo como elas produzem o desejo; as máquinas sociais operam sob formas determinadas os fluxos e cortes dos investimentos libidinais no campo social, isto é, o inconsciente é visto como imanente ao campo social, está o tempo todo em relação com ele. O caráter teatral do inconsciente freudiano dá lugar à fábrica, onde se confundem pessoas, objetos técnicos, manuais de gestão e a produção de valor. Trata-se de um novo estatuto do inconsciente, não mais alheio à história e palco de tragédias, mas fábrica, produção do próprio real, híbrido de desejo e história.

Esse novo estatuto do inconsciente deixa claro o conflito dos autores com as teses marxianas e marxistas, que relega ao desejo o papel de mero efeito superestrutural das relações de produção. Como sustentar essa tese, questionam os autores, se é o desejo que aceita a resignação, ou que se rebela e revolta contra o estado de coisas nas revoluções? É também o desejo, não só as determinações históricas das relações de produção, que se situa na infraestrutura. Isso não implica uma inversão – dar ao desejo primazia *em detrimento* das

relações materiais de produção -, mas considerar o desejo como imanente ao campo social, como força que dá sustentação e se confunde com as relações de produção e reprodução dentro de uma determinação histórica específica a um regime social. O desejo, aqui, não está apartado da economia política; "Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, 'acelerar o processo'" (AE, p. 318), levar o desejo aonde só havia relações de produção, levar a história aonde só havia desejo.

1.1 PRODUÇÃO E ANTIPRODUÇÃO: DESEJO E SOCIAL

Se os marxistas e progressistas de todo tipo não compreenderam a questão da subjetividade, porque se entupiram de dogmatismo teórico, isso em compensação não aconteceu com as forças sociais que administram o capitalismo hoje. Elas entenderam que a produção da subjetividade talvez seja mais importante do que qualquer outro tipo de produção, mais essencial até do que o petróleo e as energias (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 26).

Só há o social e o desejo, que são a mesma coisa - o Real se diz de modo unívoco, embora se conceda que sua produção se dê em dois regimes, o que não tem a ver com uma distinção de natureza. Há uma distinção de regime que opera no mercado financeiro: a 'autonomia' das flutuações do mercado está diretamente associada às análises e opiniões de seus agentes; não se tratam de dois agentes distintos, o econômico e o analítico, mas de um só e mesmo agente visto sob o ponto de vista de dois regimes.

A estrutura legal de um estado, sua formação jurídica, remete a um determinado processo de subjetivação, a um sujeito, que não apenas se submete à lei e ao estado, mas também a toda uma hierarquia difusa do poder; esse sujeito jurídico não preexiste a seu processo de produção, mas é efetivamente produzido nele. A enunciação jurídica e sua efetivação são distintas, operam em registros diferentes no corpo social. Daí os problemas específicos da jurisprudência e do governo a partir do aparato jurídico do Estado e suas questões, como o reconhecimento e a isonomia.

Não apenas o "indivíduo", mas toda formação histórica se situa numa base produtiva: é necessário fazer o mundo, populá-lo de sujeitos e governá-los – e, nesse sentido, fica clara a proposta de Deleuze e Guattari de não relegar o desejo à esfera superestrutural de Althusser; há desejo nas leis, no estado, nas instituições – não o desejo introduzido pelos sujeitos que ali circulam, mas o desejo que produz, ao mesmo tempo, o dentro e o fora da instituição, o pertencimento e o não pertencimento dos indivíduos que, de um lado, operam como

engrenagens de uma grande máquina – *megamáquina* -, e, por outro, *desejam* sua posição no campo social, ativamente investem sua libido nesse estado de coisas.

Esse aspecto produtivo, entretanto, não ocorre sozinho; a produção é imediatamente remetida a uma esfera antiprodutiva – que trata de tomar para si o produzido e distribuí-lo, inscrevê-lo sob determinado regime social; é nesse sentido que o corpo sem órgãos sob o qual se assenta uma formação social representa uma *parada improdutiva inegendrada* (AE, p. 22), um aparente conflito entre a produção desejante e o corpo sem órgãos. O CsO faz um movimento de atração e de repulsão dos fluxos produzidos pelas máquinas desejantes, afasta-os ou se apropria deles, de modo a os fazer remeter sempre a si. As máquinas desejantes produzem mercadoria, o corpo sem órgãos se apropria desse trabalho e o inscreve na máquina social. Esse movimento de apropriação faz com que o trabalho pareça ter sido produzido pelo próprio CsO.

O corpo sem órgãos, o improdutivo, o inconsumível, serve de superfície para o registro de todo o processo de produção do desejo, de modo que as máquinas desejantes parecem emanar dele no movimento objetivo aparente que as reporta a ele (AE, p. 24).

A antiprodução é o momento de parada no processo produtivo, porque ele precisa ser registrado, codificado, remetido à reprodução de um regime social. Isso implica que, embora “tudo seja produção”, não se trata de uma produção descontrolada, mas determinada, à qual o corpo pleno dessa sociedade, o *socius*, impõe condições, a remete a um sistema de códigos e valoração a fim de garantir a reprodução social e a manutenção de uma forma de vida. É preciso então compreender que a antiprodução não freia ou interrompe a produção, mas permite que ela seja consumada, realizada:

O aparelho de antiprodução já não é uma instância transcendente que se opõe à produção, que a limite ou a freie; ao contrário, ele se insinua por toda a máquina produtora, liga-se estreitamente a ela para reger sua produtividade e realizar a mais-valia (AE, p. 313).

O que é produzido deve ser consumido, realizado; na máquina capitalista não há um produzir desinteressado, "o círculo sempre ampliado do capitalismo [...] só se fecha quando a mais-valia é não somente produzida ou extorquida, mas absorvida, realizada" (AE, p. 312). Essa parada improdutiva é operada pelo *socius*, o corpo pleno de uma determinada formação social que "forma uma superfície na qual toda a produção se registra e parece emanar da superfície de registro" (AE, p. 23). Isso significa que, considerando a ênfase dos autores na produção, a antiprodução sempre está acoplada a ela, é sempre uma função do *socius* como constante da reprodução social.

Em seu movimento de atração e repulsão, a “superfície encantada de inscrição”, o *socius*, promove uma parada improdutivo na produção e a registra e distribui sob certos parâmetros¹ a fim de assegurar a reprodução de uma formação histórica. A reprodução social é importante porque é ela que garantirá a subsistência de uma formação social, esta é uma função da antiprodução, que irá registrar a produção e distribuí-la. É preciso regular os fluxos de uma sociedade para que ela mantenha consistência e não seja assolada por fluxos desterritorializados capazes de desregular a organização social. Por isso o fluxo se codifica, se registra, de modo a se tornar inteligível ao corpo social e ser inscrito de acordo com suas normas.

Consideremos, por exemplo, um capitalismo sem sua parada improdutivo de registro da produção. Não há como consumir, realizar a mais-valia sem registrá-la de modo a reinseri-la na produção. É preciso que haja consumo, excedente, investimento para que a produção não se estagne, uma operação própria da esfera antiprodutiva – não oposta à produção, mas constitutiva dela: “é que uma mais-valia de fluxo que não tenha sido realizada é como se não tivesse sido produzida, encarnando-se no desemprego e na estagnação” (AE, p. 312).

Deleuze e Guattari chamam a atenção ao papel do Estado na esfera antiprodutiva da máquina capitalista através das despesas militares: o exército não compete contra as empresas em busca de mais-valia, mas as alimenta, enquanto as despesas militares crescem (com armas, publicidade, pesquisa) e alimentam a própria produção que as justificam (defesa externa, guerras). É preciso poder bélico para garantir a extração de mais-valia na periferia, ao mesmo tempo em que se estimula a produção de mais-valia com o comércio de armas e a pesquisa militar. É nesse sentido que o Estado e seu exército, mas não só ele, mobilizam a antiprodução e realizam a mais-valia: não interrompendo a produção, mas a condicionando, submetendo-a a seus critérios. Daí a especificidade da máquina capitalista em seu uso peculiar da antiprodução, caracterizado por um tipo de burocracia sempre preocupado em absorver os excessos, inserir a antiprodução na própria produção.

Uma esfera antiprodutiva não capitalista, como a despótica, funciona diferentemente. Não se trata de inserir a antiprodução na produção, mas de regulá-la. Submete-se a esfera produtiva aos interesses do déspota, que regulará a produção a fim de garantir a reprodução social. O caráter especial da antiprodução capitalista está nesse processo de regulação, que se

¹ Como no caso da produção de alimentos em uma determinada formação social; essa produção deve ser inscrita e registrada pelo *socius*, que irá distribuí-la seguindo certos parâmetros próprios a essa formação. Pode-se determinar o necessário e destruir o excedente a fim de impedir a acumulação e o comércio, ou remover a produção do contexto de subsistência e estendê-la até onde for possível em vista da extração do máximo de mais-valia do trabalho necessário a fim de produzir essa mercadoria.

desprende do corpo do déspota (o *socius* despótico) e se insere no próprio corpo do capital, que tem a ver não com uma produção regulada e determinada, mas com uma axiomática que consegue, através de uma abstração do valor, sustentar modos de produção, sistemas políticos, etc. distintos, e ainda assim extrair deles mais-valia e colocá-la a serviço da reprodução do capital.

Por isso a esfera antiprodutiva, que seria a responsável pela destruição dos excedentes em uma sociedade sem estado a fim de evitar o estoque e o comércio (e, conseqüentemente, o dinheiro e o Estado), é marcadamente disseminada pelo *socius* do capitalismo, já que há nele uma necessidade constante de reinserir a antiprodução na produção, de realimentar uma máquina sempre a fim de expandir seus próprios limites, ao invés de manter a máquina estável, segura, em seu próprio eixo. Porque os limites de uma determinada formação social marcam sua particularidade, a possibilidade de sua produção. Mas o capitalismo não é "limitado" por seus limites, ele depende deles para sempre se reinventar, neutralizar suas crises e continuar sua expansão.

Considerar, por exemplo, uma sociedade “primitiva” cuja produção de grãos é liberta de seu princípio antiprodutivo e passa a ser acumulada. A necessidade de dar vazão a esse excedente implica o estabelecimento de comércio, que implica no estabelecimento de um valor de troca, uma equivalência monetária entre mercadorias distintas, que deve ser resguardada por um poder central que atribui valor e garante a continuidade dessas trocas. Se a esfera antiprodutiva não garante a destruição dos excedentes, relações surgirão de modo a desestabilizar o *socius* dessa sociedade e ameaçar sua reprodução como ela acontecia antes. O capitalismo, entretanto, não é ameaçado pela antiprodução, mas depende dela:

O aparelho de antiprodução já não é uma instância transcendente que se opõe à produção, que a limite ou a freie; ao contrário, ele se insinua por toda a máquina produtora, liga-se estreitamente a ela para regrar sua produtividade e realizar a mais-valia (AE, p. 313).

É por isso que, à diferença de outras máquinas sociais, o aparelho de antiprodução da máquina capitalista é imediatamente econômico. Não se trata de uma antiprodução a fim de regular a produção e distribuí-la a partir de critérios sociais, comunitários ou despóticos, como no caso do potlach descrito por Mauss, mas de reinserção da economia na esfera antiprodutiva, agora generalizada, sempre expandindo seus limites produtivos e antiprodutivos.

Como ressalta Guerón (2017, p. 23), esse caráter distintivamente econômico do aparelho de antiprodução capitalista põe em xeque a distinção marxista de Althusser entre infraestrutura (base econômica) e superestrutura (ideologia), já que a esfera produtiva, tanto do

social quanto do desejo, está submetida a um imperativo econômico de acumulação e expansão, e trata de inserir esse imperativo antiprodutivo no próprio produto: na subjetividade, nos meios de produção, etc. Não mais como um reflexo ideológico das relações de produção, mas de economia: "Reprimir o desejo, não só nos outros, mas também em si próprio, ser o tira dos outros e de si próprio, eis o que dá tesão, e isto não diz respeito à ideologia, mas à economia" (AE, p. 460), e os autores completam mais tarde: "não existe nem nunca existiu ideologia" (MP1, p. 19).

1.2 URSTAATE O ESTADO

Nessa visão imanente, que evita uma hierarquia entre os diferentes registros da produção social, o Estado passa a ser entendido como uma virtualidade que se atualiza no investimento libidinal do campo social, isto é, os regimes históricos se assentam sobre uma produção desejante que codifica os fluxos e os libera de modos determinados; a ênfase aqui está no modo como os fluxos circulam e são capturados, em como eles são *maquinados* em relação às condições históricas. O trabalho flui diferentemente no feudalismo e no capitalismo contemporâneo, assim como os trabalhadores, o comércio e a família. Uma leitura histórico-maquínica do feudalismo não vê só relações de produção, mas a produção do desejo que sustenta libidinalmente essas relações e possibilita sua reprodução. É preciso considerar o modo como as diferentes máquinas sociais registram e fazem circular, conjugar e cortar os fluxos: "[...a] teoria geral da sociedade é uma *teoria generalizada dos fluxos*; é em função desta que se deve estimar a relação entre a produção social e a produção desejante" (AE, p. 348, grifo nosso). Pensar a produção do desejo no campo social e a produção social no campo do desejo, considerando os fluxos que essas produções põem em marcha, permite diagramar intuições políticas distintas, distribuí-las sobre um mesmo plano conceitual e analisar os procedimentos com que diferentes formações sociais efetivamente se atualizam na história como *máquinas sociais*:

É que se trata de fluxos, de estoques, de cortes e de flutuações de fluxos; o desejo está em toda parte em que algo flui e corre, de modo que sujeitos interessados, mas também sujeitos embriagados ou adormecidos, são arrastados por ele para desfiladeiros mortais (AE, p. 143).

A origem do Estado, entendido como atualização histórica de uma forma-Estado, é o ponto de partida para um programa ao mesmo tempo epistemológico e político: é preciso conceituar o Estado, dar conta de seu processo de gênese e atualização, com a condição de se

furtar às tautologias que o pressupõem antes de sua consolidação, um ponto de discordância dos autores em relação ao marxismo. Após uma revisão do conceito de Estado torna-se possível analisar concretamente suas atualizações históricas, seus modos de operação e diferenças de regime. Para isso, entretanto, é necessário não tratar o estado moderno como um universal, mas situá-lo em relação ao campo social, que não é exclusivo da modernidade ocidental e não se reduz às estruturas formais de seu estado.

É por isso que as teses sobre a origem do Estado são sempre tautológicas [...] Ora invocam-se fatores exógenos, ligados à guerra e à máquina de guerra; ora fatores endógenos, que fariam nascer a propriedade privada, a moeda, etc; ora, enfim, fatores específicos que determinariam a formação de "funções públicas" (MP5, p. 101).

É preciso esse refinamento conceitual acerca do estado porque as teorias dispostas a responder essa questão, notadamente as marxistas e liberais, pareciam alheias aos estudos etnográficos disponíveis e às considerações acerca das formações sociais não europeias e não ocidentais. Nesse sentido, a filosofia política tendia, ao perguntar-se sobre a origem do estado, a incorrer em uma hipótese evolutiva: uma sociedade *sem* estado dá origem a um estado que se desenvolve de uma forma determinada, seguindo certos parâmetros; entretanto, é preciso desviar dessa hipótese por ela fazer passar a necessidade como um motor que leva as sociedades sem estado ao estado. O estado moderno, considerado diacronicamente, necessitará de uma marcha em sua direção que prepare suas condições, um movimento prévio que unifique suas condições sob um nome, o movimento objetivo do estado. Fazer isto é colocar o estado moderno, o desenvolvimento de seu modo de produção, como um horizonte que atrai teleologicamente todas as formações sociais em sua direção.

O *Urstaat* como conceito é colocado em oposição ao Estado pensado teleologicamente por prescindir da linearidade de desenvolvimento implícita na busca por um começo, o primeiro estado, a gênese do estado a partir de uma sociedade *sem* estado. O “Estado não se formou progressivamente, mas surgiu de uma vez já todo armado, num golpe de mestre” (AE, p. 287), porque para se formar progressivamente seria preciso que ele, ou uma versão purificada dele, preexistisse para ordenar suas condições. O *Urstaat*, portanto, não é o fim de um percurso de desenvolvimento progressivo, mas o “modelo de tudo que o Estado quer ser e deseja” (AE, p. 287-288). Este conceito é importante na filosofia política dos autores porque permite prescindir da evolução:

De todas as partes nos chegam notícias da descoberta de máquinas imperiais que precederam as formas históricas tradicionais, e que se caracterizam pela propriedade de Estado [...] Sob cada negro e cada judeu, um egípcio; um miceniano sob os gregos; um etrusco sob os romanos (AE, p. 288).

A fome teórica pelo “primeiro estado” parece insaciável, e a cada vez que se a sacia, se é remetido a tempos mais e mais remotos. Não se trata, entretanto, de deixar de lado as investigações arqueológicas, mas de evitar essa remissão infinita, a busca do início que a cada vez se afasta. “Tudo não é Estado, justamente porque houve Estado sempre e por toda a parte” (MP5, p. 104).

Deleuze e Guattari, entretanto, dão ao tipo "despótico" uma unidade de natureza completamente diferente: unidade real, onipresente, atual ou virtualmente, em todo campo social, não apenas nas chamadas formações Asiáticas ou tributárias, que simplesmente apresentam "as condições mais puras", mas também em sociedades sem estado, e nas próprias sociedades modernas, e em todo lugar sob a forma paradoxal do retorno de uma origem que nunca aconteceu (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 35, tradução nossa)².

A existência das sociedades sem estado é outra objeção à pergunta sobre a origem do estado; a disposição diacrônica de encaminhar a sociedade primitiva ao estado não se indaga sobre as sociedades que, à parte da história do estado moderno e suas instituições, ativamente lutam contra ele. Se o estado se funda de forma necessária em sociedades anteriormente sem estado, é preciso explicar por que existem sociedades que não “desenvolvem” um Estado. O recurso etnológico utilizado por Deleuze e Guattari coloca-se, então, em conflito com a leitura econômica e política de Marx e Gordon Childe em relação às *pressuposições* do Estado ou aos fatores endógenos necessários a sua consolidação.

Ancorar a hipótese do Urstaat na teoria do modo de produção Asiático produz esse efeito paradoxal de impor a construção conceitual não de um paradigma do Estado, mas de um momento paradigmático de todo Estado: um momento de abstração, idealidade e transcendência como uma dimensão objetiva de todo Estado histórico (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 35, tradução nossa)³.

Responder a essa questão apelando a elementos endógenos, como estoque, estratificação e centralização de poder, incorre em erro por insistir no mesmo caminho: buscar o ‘primeiro’ estado onde ele não existe efetivamente, mas age de modo a organizar as condições de seu próprio advento. Deve-se, para desviar desse problema, considerar que, se o estado ainda não existe em ato, deve já existir em potência: suas condições, nesse sentido, devem estar

² Original: "Deleuze and Guattari, however, give the 'despotic' type a unity of an entirely different nature: real unity, omnipresent, currently or virtually, in every social field, not only in the so-called Asiatic or tributary formations, which simply present 'the purest conditions', but also in stateless societies, and in modern societies themselves, and everywhere under the paradoxical form of the return of an origin that never took place".

³ Original: "Anchoring the hypothesis of the Urstaat in the theory of the Asiatic mode of production produces this paradoxical effect of imposing the conceptual construction, not of a paradigm of the State, but a paradigmatic moment of every State: a moment of abstraction, ideality, and transcendence as an objective dimension of every historical State"

previamente plantadas para que ele advenha; há, portanto, um estado que precede suas próprias condições, que guia o processo fornecendo “virtualidades não-efetuadas” (AE, p. 191) que levam a sua própria atualização histórica, do Urstaat a uma formação social determinada.

A guerra só produz Estado se uma das duas partes ao menos é um Estado prévio [...] a propriedade privada supõe uma propriedade pública de Estado, ela corre através de suas malhas; e a moeda supõe o imposto [...] É-se sempre reenviado a um Estado que nasce adulto e que surge de um lance, Urstaat incondicionado (MP5, p. 101).

À diferença do estado pensado evolutivamente, o conceito de Urstaat permite considerar o Estado como um horizonte *contra o qual* lutam as sociedades primitivas. Não se trata aqui de um começo temporal (o Urstaat não é, portanto, uma das etapas na formação de um Estado); enquanto conceito, ele serve para marcar as virtualidades não-efetuadas necessárias à consolidação de um Estado, e veremos adiante como o Urstaat tem como função romper o evolucionismo, sendo um "paradigma de todo Estado". As sociedades sem estado não se mantêm então passivas, “aguardando” um Estado chegar, mas sentem constantemente a presença do Urstaat, combatem-no, maquinam seus fluxos contra a formação de um Estado, em um movimento de conjuração e antecipação dos elementos que podem levar a sua realização, como excedentes de produção⁴ ou centralização do poder em autoridades.

Nesse sentido, analisar o modo como operam distintas máquinas sociais em relação aos fluxos que permitiriam, em determinadas condições, a formação do Estado, possibilita uma leitura da história universal não evolucionista ou teleológica; se a história não é uma trama evolutiva e se o Urstaat, enquanto “sombra a-histórica”, assombra todas as máquinas sociais, o modo como as formações sociais ditas primitivas esconjuram e travam guerra contra os fluxos que prefiguram o surgimento do Estado permite analisar as operações em jogo nas mais diversas formações sociais, sem dar privilégio ao Estado moderno como destino do qual não se pode fugir.

As formações sociais, então, são definidas não por seus modos de produção⁵, mas pelos processos maquínicos que lhes são próprios (MP5, p. 110), pelo modo como elas operam a codificação dos fluxos e sua circulação, ou a reterritorialização dos fluxos permitida pela contingência que acopla distintas máquinas coexistentes (como o encontro do trabalho e da propriedade privada):

⁴ O que permite o comércio, que depende da moeda, que depende de modos de inscrição e circulação de valor...

⁵ Primitivo, asiático, feudal, etc. O corpo social é uma constante, e necessário à reprodução de determinada formação social, mas muda pela forma com que lida com seus fluxos; uma sociedade dita primitiva, sem estado, pode destruir seus excedentes produtivos a fim de conjurar a acumulação e o surgimento do comércio. O *socius*, corpo pleno da sociedade, é o solo sob o qual se assenta uma determinada formação social.

[o estado] deve inventar códigos específicos para fluxos cada vez mais desterritorializados: pôr o despotismo a serviço da nova relação de classes; integrar as relações de riqueza e de pobreza, de mercadoria e de trabalho; conciliar o dinheiro mercantil com o dinheiro fiscal; reinsuflar em toda parte o Urstaat no novo estado de coisas (AE, p. 289).

As formações sociais não dão lugar uma à outra sucessivamente, mas coexistem em seus mecanismos, são capturadas e acopladas, formam novas máquinas e são subordinadas a outros mecanismos, maiores ou menores, que logo tratam de registrar o excedente, maquinari o desejo que dá forma à sociedade. É por isso que Deleuze e Guattari propõem pensar a história universal e suas contingências *a partir do capitalismo*, porque ele, não o Estado moderno, faz passar sobre si códigos e fluxos das mais variadas naturezas, sem que sua lógica se esgote ou seja ameaçada.

Por outro lado, se é o capitalismo que determina as condições e a possibilidade de uma história universal, isto só é verdade na medida em que ele tem de se haver essencialmente com seu próprio limite, com sua própria destruição: como diz Marx, na medida em que ele é capaz de criticar a si próprio (pelo menos até certo ponto, o ponto em que o limite aparece, ainda que no movimento que contraria a tendência...) (AE, p. 186).

“O capitalismo acordou o Urstaat, e lhe dá novas forças” (MP5, p. 141) - isso não implica abandonar a função do Estado sob o capitalismo, mas analisar o papel do Estado em relação à acumulação de capital (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 24; AE, p. 53), suas mutações globais, seu papel frente a um mercado global, o Capitalismo Mundial Integrado. Não há dentro do capitalismo contradição entre modos de produção e máquinas sociais, mas múltiplas possibilidades de acoplamento entre eles: a família, o mercado, a chefia não são suas invenções, mas eles todos são reterritorializados sobre o corpo sem órgãos dessa máquina capitalista, que à diferença das outras, está sempre no seu próprio limite, é dependente de suas próprias crises, em vez de se conformar à estabilidade, à homogeneidade como outras máquinas (manter a produção sob controle, não deixar de taxar nada, regular a circulação de mercadorias). É por estar sempre em seu próprio limite que ele depende do que está fora, de suas próprias contradições, que logo são reinseridas em seu funcionamento, capturadas.

Todo Estado implica, como dizia Hegel, "os momentos essenciais de sua existência enquanto Estado". Não somente isso, mas há um único momento, no sentido de acoplamento de forças, e esse momento do Estado é captura, laço, nó, *nexum*, captura mágica (MP5, p. 141).

Sibertin-Blanc (2016; 2011) chama de esquizoanálise da forma-Estado o que fazem Deleuze e Guattari em *Capitalismo e esquizofrenia*. Os autores propõem pensar a historicidade do Estado dando conta também da produção do desejo, considerando o Estado e seu aparato

jurídico do ponto de vista do investimento libidinal que os funda e sustenta. É preciso considerar o Estado do ponto de vista do desejo, fazendo das formações sociais não aglomerados institucionais, mas agenciamentos coletivos de desejo que, em primeiro lugar, garantem a adesão popular a um projeto político, e, em segundo, garantem a reprodução desse estado de coisas.

O desejo e sua maquinação social são inscritos em uma dimensão essencialmente produtiva que não submete o desejo à história, mas os faz simultaneamente história desejante. “O desejo nada tem a ver com uma determinação natural ou espontânea, *só há desejo agenciando, agenciado, maquinado*” (MP5, p. 67, grifo nosso). Uma máquina desejante é composta por uma multiplicidade de elementos dispostos sobre o corpo sem órgãos de uma sociedade – o desejo é produzido, agenciado e investido pela máquina social; ele não é, portanto, efeito da infraestrutura, mas faz parte dela (AE, p. 532).

A teoria da forma Estado se elabora sobre a eficiência desse estado latente na produção do desejo, ao mesmo tempo social e inconsciente. Só há, então, social e desejo, sendo a produção social, produção de desejo de uma forma determinada, e a produção de desejo, produção social de uma forma determinada. A libido, energia de produção própria das máquinas desejantes (AE, p. 383, 435), é o trabalho conectivo da produção desejante. Ela é investida no campo social e alucina toda a história, delira as civilizações, continentes e raças (AE, p. 135).

Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição que deveremos analisar. Eis porque o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): “Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?” (AE, p. 46).

Nesse sentido, considerar o Estado a partir dos investimentos libidinais, do aspecto desejante em jogo na fundação e funcionamento da máquina social, coloca a servidão como um novo problema. Ela é central para uma proposta filosófica e política voltada à produtividade, à afirmação, porque o fascismo, se considerado como um investimento suicida em todo o campo social, é também um problema de desejo: há uma produção do desejo suicida do fascismo, não uma repressão ou engano, nem mesmo uma falta, no desejo.

Como se é levado, portanto, a desejar, a lutar por sua própria morte? As massas foram enganadas, isto é, aparelhos institucionais e burocráticos produzem uma má consciência, enganam o desejo, ou as massas deliberadamente desejam sua própria servidão? Ao colocar em paralelo a produção social e desejante é possível compreender quais investimentos estão em

jogo, como se dá o consumo da produção desejante pela libido, como o desejo pode ser suicida, desejar a própria morte, sem precisar ser suscitado por uma falta.

Aqui mais uma vez se trata de uma “teoria generalizada dos fluxos” (AE, p. 349), pois a produção do desejo, necessário ao fascismo e a qualquer outra máquina social, é uma operação de registro e consumo de fluxos, é uma determinada maquinação que produz o Estado na história. É preciso, portanto,

[...] analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do econômico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja (daí o papel da pulsão de morte na junção do desejo e do social) (AE, p. 143).

O Urstaat se situa nesse interstício entre a libido e o real que ela produz, entre a virtualidade pura da forma-Estado e o Estado atualizado historicamente; buscar o primeiro Estado é insuficiente, e é na aproximação de Deleuze e Guattari da tese das sociedades *contra* o Estado de Pierre Clastres que se encontra a solução para este problema. O estado latente encontra barreiras para sua atualização – ele é conjurado e antecipado pelos primitivos: a eles não falta Estado, eles lutam para não permitir que suas condições sejam satisfeitas e afastam sua emergência. Se o Urstaat assombra também as máquinas primitivas, se nelas seus efeitos já são sentidos, o conceito de Urstaat pode ser considerado então um “momento paradigmático de todo Estado” sem que ele seja um começo temporal, a primeira etapa em direção do Estado.

A solução a partir da tese de Clastres redireciona o problema da gênese do estado e possibilita analisá-lo do ponto de vista das maquinações das sociedades *contra* o Estado para afastá-lo. O itinerário de Deleuze e Guattari pela etnologia política de Clastres situa o problema do Estado além de um início ou evolução: o Urstaat insiste entre o virtual e o atual, entre o modo de produção asiático, despótico, do qual emergiu, e a máquina social capitalista, que “acordou o Urstaat, e lhe dá novas forças” (MP5, p. 141).

O modo de produção asiático da teoria marxista do estado ressurgiu no imaginário político após polêmicas envolvendo a censura do debate durante o regime stalinista (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 33). Esse modo de produção, chamado por Deleuze e Guattari de estado despótico em referência às “sociedades hidráulicas” de Karl Wittfogel, ganha um estatuto formal no projeto político deleuzo-guattariano: não é nem uma ideia de estado ou proto-estado, mas o desejo do estado latente: “devemos seguir Wittfogel quando mostra a que ponto Estados modernos capitalistas e socialistas participam do Estado despótico originário” (AE, p. 292).

O movimento objetivo que é o estado do modo de produção asiático não é, portanto, uma entre várias formações sociais distintas: “é a formação de base que está no horizonte de toda a história” (AE, p. 288). Os estados, atualizações históricas do Urstaat virtual, têm-no como horizonte – ele é, afinal, “um momento paradigmático de todo Estado: um momento de abstração, idealidade e transcendência como uma dimensão objetiva de todo Estado histórico” (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 35, tradução nossa⁶) – e agora o aparato jurídico e legal do estado não mais se separa da dimensão desejante, mas são um só e mesmo processo produtivo em distintos regimes:

[...] "Estado original", o operador de uma captura do poder nas produções transindividuais do inconsciente, que reorganiza os cenários de fantasia em que as identificações coletivas são reguladas e os modos de subjetivação de indivíduos sociais (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 23, tradução nossa)⁷.

1.3 AS TRÊS SÍNTESES E SEUS USOS

Ao falar em revolução crítica, o propósito de Kant era descobrir critérios imanentes ao conhecimento para distinguir o uso legítimo e o uso ilegítimo das sínteses da consciência. Em nome de uma filosofia transcendental (imanência dos critérios), *ele denunciava, pois, o uso transcendente das sínteses tal como aparecia na metafísica*. Devemos também dizer que a psicanálise tem sua metafísica, a saber: Édipo. Assim sendo, uma revolução, agora materialista, tem de passar pela crítica do Édipo, *denunciando o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente tal como aparece na psicanálise edipiana*, de modo a recobrar um inconsciente transcendental definido pela imanência dos seus critérios e uma prática correspondente como esquizoanálise (AE, p. 101, grifo nosso).

As sínteses do inconsciente são mobilizadas a fim de criticar a metafísica psicanalítica. Pensar o inconsciente por meio das sínteses permite deixar explícitas certas operações inconfessadas que acabam passando despercebidas na elaboração teórica da psicanálise e, conseqüentemente, na prática clínica. É importante notar aqui que, embora as sínteses façam referência ao inconsciente, elas se aplicam igualmente a todo o projeto filosófico-político de *O Anti-Édipo*. Como há um só desejo, "ao mesmo tempo inconsciente e social", as sínteses se dão no campo social. Elas estão intimamente ligadas ao processo de produção do real; se à primeira vista elas parecem muito atreladas ao inconsciente - e são chamadas assim, de sínteses do

⁶ Original: “Anchoring the hypothesis of the Urstaat in the theory of the Asiatic mode of production produces this paradoxical effect of imposing the conceptual construction, not of a paradigm of the State, but a paradigmatic moment of every State: a moment of abstraction, ideality, and transcendence as an objective dimension of every historical State”.

⁷ Original: “[...] 'original State,' the operator of a seizure of power in the trans-individual productions of the unconscious, which reorganizes the fantasy scenarios in which collective identifications are regulated and the modes of subjectivation of social individuals”.

inconsciente -, é por mera conveniência, porque o Édipo, a metafísica de Édipo, são o inimigo número um do primeiro tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*.

As sínteses operam uma modulação dos fluxos, permite que eles fluam, se conectem, sejam cortados, apropriados; são as sínteses que conferem movimento à produção, e seus usos podem ser legítimos (transcendentais – imanência dos critérios) e ilegítimos (transcendentes). À diferença de Kant, que propôs as sínteses da consciência, as sínteses do inconsciente de Deleuze e Guattari não pressupõem um sujeito, que se forma ao fim do processo, e por isso são *passivas* (SILVA, 2000, p. 80).

Fazendo uma analogia com a crítica de Kant à metafísica, a esquizoanálise toma o lado do inconsciente no lugar da consciência. Fundamentada na chamada "revolução Copernicana" da epistemologia, e falando em nome da razão, Kant afirmava que a consciência utiliza um conjunto específico de processos - as sínteses da apercepção - para chegar ao conhecimento, e, portanto, o conhecimento deveria se conformar a esses processos ou ser condenado como metafísico. Da mesma forma, [...] mas falando em nome não da razão, mas do desejo, Deleuze e Guattari afirmam que o inconsciente utiliza um conjunto específico de sínteses para processar a experiência, e que uma sociedade revolucionária deverá se conformar com esses processos inconscientes ou ser condenada como repressiva (HOLLAND, 1985, p. 293, tradução nossa⁸).

As sínteses, entretanto, não são etapas, um caminho que o fluxo percorre e é sucessivamente codificado – “o processo de produção desejante é simultaneamente produção de produção, produção de registro, produção de consumo [...] Tudo funciona ao mesmo tempo nas máquinas desejantes” (AE, p. 61), ou seja, as sínteses produzem-se umas nas outras, mantêm uma relação imbricada – elas inserem o produzir (algo próprio das sínteses) no produto, e mantêm uma imanência que não remete os objetos a uma causa externa a eles, mas ao próprio processo de constituição desse objeto em relação a todos os outros numa determinada série. Essa concepção "não-etapista" das sínteses fazem eco ao naturalismo de Marx (MEJAT, 2012).

Um objeto não é, portanto, o produto final de uma síntese executada, mas o próprio processo que liga o ‘objeto’, seus fluxos, a outros fluxos e máquinas desejantes: "Todo 'objeto' supõe a continuidade de um fluxo, e todo fluxo supõe a fragmentação do objeto" (AE, p. 16).

O uso das sínteses pode ser legítimo porque suas operações são abertas, “esquizofrênicas”, e não servem a propósito despótico algum, já que na imanência os fluxos

⁸ Original: "Drawing on an analogy with Kant's critique of metaphysics, schizoanalysis takes the side of the unconscious rather than consciousness. Based on the so-called "Copernican revolution" in epistemology, and speaking in the name of reason, Kant had asserted that the conscious mind utilizes a specific set of processes—the syntheses of apperception—to arrive at knowledge, and therefore that knowledge would have to conform to these processes or else stand condemned as metaphysical. In the same way, [...] but speaking in the name not of reason but of desire, Deleuze and Guattari assert that the unconscious uses a specific set of syntheses to process experience, and that a revolutionary society will have to conform to these unconscious processes or else stand condemned as repressive. "

correm livremente; por outro lado, o uso ilegítimo ocorre numa mobilização transcendente da síntese. É sob essa chave que os autores entendem a psicanálise e o marxismo, já que esses sistemas analisam os mesmos "objetos", mas em chaves distintas, momentos distintos do processo de produção (que, para eles, tem uma dimensão social e desejante).

É nesse sentido que os autores buscam deslocar a posição clínica do paciente da psicanálise do neurótico para o esquizofrênico. O modo como o esquizofrênico vive a realidade não deve nada aos modelos de representação familiares como a psicanálise os concebe, e justamente por isso a esquizofrenia foi por muito tempo considerada "intratável". É justamente essa intratabilidade, esse excesso que não se dobra às práticas terapêuticas senão por ironia que lhes interessa, porque a esquizofrenia, nesse aspecto, tem a ver com uma produção desejante menos determinada, menos suscetível de identificação e transferência e mais aberta a acoplamentos sem distinção de natureza.

O fato de o esquizofrênico fugir das estruturas familiares, das práticas clínicas, das convenções sociais, etc., dão a ele um caráter revolucionário na perspectiva dos autores. É preciso, entretanto, desviar de um romantismo da esquizofrenia: não se trata aqui de um elogio à esquizofrenia como entidade clínica, mas de uma operação de deslocamento da figura clínica de base da psicanálise, do neurótico ao esquizofrênico. A esquizofrenia, na perspectiva dos autores, fornece uma nova imagem do inconsciente, não é um "ideal" psicológico, e através dela busca-se descrever que ferramentas são necessárias para ativamente produzir um paciente. É preciso explicar como se faz do esquizofrênico "farrapo autístico", qual o percurso para transformá-lo em uma entidade clínica.

Por isso Deleuze e Guattari preferem o passeio do esquizo ao neurótico no divã como figura clínica. O neurótico é levado a remeter tudo ao pai, à infância, enquanto o esquizofrênico "faz máquina" com a natureza: "Tudo compõe máquina. Máquinas celestes, as estrelas ou o arco-íris, máquinas alpinas que se acoplam com as do seu corpo. Ruído ininterrupto de máquinas" (AE, p. 12). Enquanto o neurótico se submete, sofre, o esquizofrênico faz conexões, experimenta as intensidades; em ambos os casos há uma mobilização das sínteses do inconsciente.

Com o título de legítima ou ilegítima os autores não fazem um juízo moral, nem afirmam que o esquizo é "mais real" que o neurótico, apenas apontam como o esquizofrênico, como entidade clínica, escapa a todo momento do dogma psicanalítico, se recusa a submeter-se e a fazer tudo ser sobre "papai e mamãe". Nesse caso, trata-se de explicar como, através do uso transcendente das sínteses do inconsciente, a psicanálise transforma o esquizofrênico, "produtor

universal" (AE, p. 18), em um "farrapo autístico" (AE, p. 16), isto é, entidade clínica intratável. A ênfase dos autores é o problema prático do uso das sínteses e suas condições (AE, p. 95).

[o desejo] só pode sê-lo na realidade, e de realidade. O desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente (AE, p. 43)

1.3.1 Síntese conectiva de produção: libido, energia de extração

A síntese conectiva de produção toma de Freud o conceito de investimento libidinal a fim de dar conta da operação de conexão entre as máquinas; mencionamos anteriormente que toda máquina é acoplada a outra, formando um circuito integrado de conexões e cortes. A síntese conectiva garante a conexão entre máquinas, nunca uma operação isolada.

Por isso dizem os autores que a síntese conectiva toma a forma de "e... e...". Nessa síntese se forma o corpo sem órgãos, que designa uma matéria não formada, desorganizada, sobre a qual as máquinas desejanças se engatam e conectam. O corpo sem órgãos (CsO) é aqui um "pano de fundo" que surge concomitante às conexões entre as máquinas. Não há nele uma organização em sentido estrito - as conexões são ilimitadas e polívocas, e, portanto, não se fazem de forma a serem direcionadas em algum sentido determinado.

Essa síntese, primeiro momento da produção, garante a identidade produto-produzir. Um sujeito edipianizado pode produzir outros sujeitos edipianizados, 'reproduzir' sua produção. Isto é necessário porque, se o produzir não estivesse no produto, o processo de produção chegaria ao fim, e teríamos 'produtos' não implicados o tempo todo com o desejo e com a reprodução social.

O CSO cumpre uma função de 'unificação'; um corpo, uma máquina, composto por várias pequenas máquinas, é organizado de uma forma determinada. Independente dessa forma, ele tem um CsO que não se reduz a uma 'imagem' dessa organização, mas é um corpo pleno que guarda o potencial de suas infinitas organizações, de seus infinitos funcionamentos. "O corpo sofre por estar assim organizado, por não ter outra organização ou organização nenhuma."

1.3.2 Síntese disjuntiva de registro: numen, energia de desligamento

A produção não é registrada em estado bruto; as máquinas se instalam sobre o CsO, produzem algo. Mas as máquinas, na produção de produção (1a síntese), são associativas, se ligam umas às outras de forma múltipla e heterogênea. Após se engancharem sobre o CsO, o produto das máquinas passa à segunda síntese (produção de registro), em que tudo que é produzido é inscrito, registrado no CsO, não mais como simples acoplamento de máquinas, mas como distribuição no CsO.

Essa síntese é disjuntiva porque, por diferentes que sejam duas máquinas sobre o CsO, seu registro sempre "dá no mesmo", por isso ela toma a forma de uma disjunção inclusiva: "ou... ou... ou...". Ainda não há uma estrutura ou organização em sentido estrito. Nesse sentido, as máquinas e seus produtos são sempre reportados 'da mesma forma' ao CsO, daí dizer que ele é uma superfície deslizante.

O CsO luta contra a organização das máquinas desejantes, e é por isso que as coisas podem assumir funções diferentes (a boca, uma máquina instalada sobre um CsO: comer ou beijar ou vomitar...). É num segundo momento, ou num uso ilegítimo dessa segunda síntese, que uma máquina específica sobre o corpo sem órgãos adquire "função própria": a boca é para comer, o ânus para defecar.

Essas conexões disjuntivas podem tomar duas formas: produtiva e antiprodutiva; a produtiva envolve uma demarcação no CsO pelo processo de produção desejante: "Sobre o corpo sem órgãos as máquinas se engancham como outros tantos pontos de disjunção entre os quais se tece toda uma rede de sínteses novas que quadriculam a superfície" (AE, p.25). Nesse caso, uma máquina se torna destacável, assinalável, pela posição que ocupa relativamente a outras máquinas em relação ao corpo sem órgãos no qual se inscreve.

A forma antiprodutiva, por sua vez, trata de refrear a produção desejante, promove uma "parada improdutiva" e impele a formação de novas conexões. Nesse caso, a forma antiprodutiva da síntese disjuntiva impele um desarranjo das máquinas sobre o CsO, ou seja, a rede de sínteses que quadriculam a superfície do CsO é desequilibrada a fim de que se criem outros caminhos, outro esquadramento no CsO. É importante salientar que a forma antiprodutiva da síntese não é uma "não produção", estagnação, mas um movimento positivo, ativo, da produção. As máquinas, como mencionado anteriormente, a todo momento se desarranjam, e considerando a produção polívoca da primeira síntese, o movimento antiprodutivo da segunda garante, na superfície do CsO, novas possibilidades de arranjo das máquinas desejantes.

O “ou... ou” esquizofrênico reveza com o “e depois”: considerando dois órgãos quaisquer, a maneira como estão enganchados no corpo sem órgãos deve ser tal que todas as sínteses disjuntivas entre os dois venham a dar no mesmo sobre a superfície deslizante. Enquanto o “ou então” [como indicador de exclusão] pretende marcar escolhas decisivas entre termos não permutáveis (alternativa), o “ou” [inclusivo] designa um sistema de permutações possíveis entre diferenças que sempre retornam ao mesmo, deslocando-se, deslizando (AE, p. 25)

1.3.3 Síntese conjuntiva de consumo: voluptas, energia residual

A síntese conjuntiva de consumo é onde surge um sujeito que permanece "ao lado" das máquinas, consumindo estados intensivos; o sujeito é apenas um efeito desse terceiro momento da síntese de produção, surge sempre no fim.

É um estranho sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda parte o prêmio de um devir ou de um avatar, nascendo dos estados que ele consome e renascendo em cada estado. "Então sou eu, então é a mim..." Como diz Marx, até sofrer é fruir de si (AE, p. 30).

A subjetividade, o sujeito, surge nesse jogo entre a conexão e a disjunção no CsO, as duas primeiras sínteses. Dado o esquadramento operado pela síntese disjuntiva, o sujeito que surge na síntese conjuntiva pode gozar das intensidades⁹ produzidas pelas máquinas desejantes. Essa síntese toma a forma do "Então é isso!/Então sou eu!" e pode operar de duas formas distintas: consumo e consumação.

No consumo, esse "estranho sujeito" experimenta os estados intensivos, goza ou sofre deles; na consumação, esse sujeito reporta todo o processo de produção a si próprio, toma a produção para si. É nesse sentido que o Capital, como veremos posteriormente, faz parecer emanar de si toda a produção, quando ele, como agente, surge no fim do processo produtivo; nesse caso, ele assume uma máscara, mistifica o *socius*. A consumação, a apropriação da produção por um sujeito, é um uso ilegítimo da terceira síntese, ou seja, um sujeito nunca pode ser o princípio da produção.

O processo de produção, portanto, após conectar máquinas (1a síntese), distribuí-las sobre o CsO (2a síntese), deixa assinalar nesse processo um sujeito que é como um resíduo (3a síntese) que "realiza" o processo produtivo e o consome ou consuma.

A máquina desejante não é uma metáfora; ela é o que corta e é cortado segundo esses três modos. [...] É sob estes três aspectos que o processo de produção desejante é simultaneamente produção de produção, produção de registro, produção de consumo. Extrair, desligar, "restar", tudo isto é produzir, é efetuar as operações reais do desejo (p. 61).

⁹ As intensidades se referem ao que impulsiona o pensamento, antes de serem constituídos um "sujeito" ou "objeto" da percepção, de modo a estar estritamente ligada ao aparecimento dos entes individuados, "qualificados". Como o projeto dos autores tem um sentido ontológico, como apontado por Hardt (On-line), as intensidades permitem designar as "unidades mínimas" da percepção (SILVA, 2010, p. 38) e do pensamento, mostrando que há dinamismo e relação mesmo na ausência de objetos ou sujeitos individuados. Diz Cíntia Vieira da Silva: "a intensidade constitui a condição do aparecimento de qualquer fenômeno, significa que só percebemos as qualidades e quantidades extensivas porque, sob elas, podemos antecipar as diferenças de intensidade, os graus ou quantidades intensivas das qualidades" (2010, p. 43-44).

1.4 FLUXOS E CÓDIGOS

Se “a teoria geral da sociedade é uma teoria generalizada dos fluxos” (AE, p. 349), os fluxos e suas operações se colocam na base do esquema conceitual filosófico-político dos autores; a partir deles será possível considerar as máquinas sociais pela forma como elas lidam com seus fluxos, que aqui devem ser entendidos do modo mais geral possível (fluxo de água, de trabalho, de mulheres...) junto a suas operações: codificação, sobrecodificação e decodificação, de acordo com Clastres (GUATTARI, 2009, p. 86).

Deve-se ter em mente, entretanto, que os fluxos não correm em “estado puro” no campo social sem que ele se aproprie das forças produtivas (donde o “medo pânico dos fluxos descodificados”), momento necessário no estabelecimento das formações históricas. No que concerne este capítulo, é importante salientar que as operações dos fluxos, longe de se darem por etapas (um fluxo livre de trabalho é codificado e *depois* descodificado no seio da máquina social), acontece como num jogo simultâneo, assim como as três sínteses que veremos em seguida; esses *momentos internos* dos fluxos não são, portanto, seus “estados”, como se o registro do fluxo no campo social se desse temporalmente, mas suas zonas de intensidade sobre o corpo pleno de uma máquina social em relação ao movimento de atração e repulsão do corpo sem órgãos¹⁰, que conjuga a produção à antiprodução, a toma para si. "Deve-se ressaltar, contudo, que código [...] e fluxo seriam coexistentes, não havendo prioridade lógica ou temporal de um em relação ao outro" (SILVA, 2000, p. 71).

Podemos considerar diversos tipos de fluxos: materiais (energia, petróleo, soja), econômicos (dinheiro, capital, ativos), sociais (populações, trabalho, mercadorias), e também suas operações; o fluxo, para ser trabalhado, deve ser codificado. A codificação implica a inserção do fluxo em um sistema contábil de quantificação e gestão, de modo a se tornar fluxo qualificado, código.

Estoques e fluxos são duas noções fundamentais da economia política moderna, marcada por Keynes a tal ponto que encontramos nele a primeira grande teoria dos fluxos em "A teoria geral do emprego e do juro". Entier nos diz: "do ponto de vista econômico, se pode chamar de fluxo o valor das quantidades de bens de serviço ou de dinheiro que são transmitidos de um polo a outro"; o primeiro conceito a se relacionar com o de fluxo é o de polo; o fluxo enquanto circula sobre o socius, entra por um polo e sai por outro [...] Quando as operações realizadas por esses - as intercepções de

¹⁰ Original: “As forças de atração e de repulsão, de ascendência e de decadência, produzem uma série de estados intensivos a partir da intensidade = 0 que designa o corpo sem órgãos” (AE, p. 36). Essas duas forças são exercidas sobre o Corpo sem Órgãos, respectivamente, pela máquina miraculante e paranoica.

fluxos - podem ser descritos em um sistema contábil coerente (DELEUZE, [aula de] 1971, tradução nossa¹¹).

Deleuze sublinha a importância dos polos ao se pensar o fluxo: se algo flui, flui de um polo a outro. Se há, então, um fluxo de imigrantes, este fluxo vai de uma região à outra, faz um caminho. O que permite gerir esse fluxo, codificado como “imigrantes” nos polos, é o *sistema contábil*, o modo como os fluxos são inscritos dado um determinado modo de organização de populações, nacionalidades, de mobilidade. Pode-se regular o fluxo de imigrantes através da fiscalização, da emissão de passaportes, do turismo; pode-se tentar bloquear o fluxo com xenofobia, ou agregá-lo de modo multicultural. Os fluxos por si não são interceptados, mas codificados, porque entram em um processo de contabilização, de gestão e circulação. O código “traduz” o fluxo, torna-o inteligível e passível de circular entre os polos, e mesmo ser bloqueado, mas ainda o mantém dentro do sistema. “Em suma, só há código quando um corpo pleno como instância de antiprodução se assenta sobre a economia de que se apropria” (AE, p. 329); sobre a relação entre código e fluxo, diz Deleuze: "um fluxo indeterminado, aquilo que circula no socius, que só pode aparecer socialmente como fluxo na correlação do código, ou pelo menos um sistema contábil, e o fluxo é qualificado em função do código" (DELEUZE, 1971, tradução nossa¹²).

O fluxo de trabalho pode ser qualificado de distintas formas; pode ser escravagista, industrial, imaterial, a depender da máquina social em que circula e é codificado; isso não é de forma alguma contrário à proposta marxista que considera o trabalho e seu produto como essencial para a organização social. É o trabalho o centro da máquina social, porque é ele que produz valor e dele que se extrai a mais-valia, o excedente, que pode ser acumulado (como na tese marxiana da acumulação primitiva de capital) ou investido (no modelo financeirizado de economia).

No que tange o papel do trabalho e sua centralidade em Marx, a leitura de Deleuze e Guattari se mantém fiel ao autor; a questão mais importante aqui é que não é apenas o trabalho que flui e que serve de motor à sociedade (sendo o proletariado industrial, a ‘encarnação’ do

¹¹ Original: "Stocks et flux sont deux notions fondamentales de l'économie politique moderne marquées par Keynes au point qu'on trouve chez lui la première grande théorie des flux dans: 'La théorie générale de l'emploi et de l'intérêt'. Entier nous dit: 'du point de vue économique, on peut appeler flux la valeur des quantités de biens de service ou de monnaie qui sont transmises d'un pôle à un autre'; le premier concept à mettre en rapport avec celui de flux, c'est celui de pôle; le flux en tant qu'il coule sur le socius, entre par un pôle et sort par un autre pôle [...] Lorsque les opérations effectuées par celles-ci - les interceptions des flux - pourront être décrites dans un système comptable cohérent".

¹² Original: "un flux indéterminé, la chose qui cule sur le socius, cela ne peut apparaître socialement comme flux, que dans la corrélation code, ou au moins système comptable, et le flux est qualifié en fonction du code".

trabalho, o encarregado de fazer a revolução); é um problema de escala que distingue as interpretações. Porque do ponto de vista marxista, essa contingência histórica chamada capitalismo implica uma ruptura com outras máquinas sociais. Na leitura de Deleuze e Guattari, essa ruptura é fortuita: se dá no encontro do fluxo de força de trabalho com um fluxo de capital. Se a história é entendida à luz das relações de produção - e, conseqüentemente, do trabalho como ele ocorre no capitalismo -, como, questionam os autores, considerar sua centralidade sem levar em conta as operações de conjuração que as sociedades ditas primitivas fazem contra todos os excedentes, contra toda acumulação, contra todo comércio?

O problema de escala mencionado anteriormente se situa aí: se o trabalho é central, e sua forma objetiva é pensada a partir da configuração industrial, proletarizada, como herança marxista, não há outra saída senão pensar a história universal como um longo caminho *em direção* ao capitalismo e ao estado moderno. Na perspectiva de Deleuze e Guattari, essa tese evolutiva não se sustenta quando lida a partir das sociedades que, ainda hoje, afastam de si mesmas o estado e o capitalismo.

O correlativo do conceito de fluxo é o conceito de código - que é, precisamente, uma forma de inscrição ou registro - que na formação capitalista tom aa forma de um sistema contábil: uma transação que entra numa conta de banco de um indivíduo ou empresa, o registro ou inscrição dessa transmissão de um fluxo (mudança de ativos e passivos). Um salário é uma entrada de fluxo; um cheque que passo para pagar uma conta é uma saída de fluxo. Fluxo e código são reciprocamente determinados: é impossível compreender um fluxo senão pela operação que o codifica. Dinheiro vivo dá uma impressão mais ou menos falsa do que o dinheiro é: só 11% da massa monetária nos Estados Unidos existe como dinheiro. Estritamente falando, o dinheiro é apenas uma inscrição, o motivo pelo qual o desenvolvimento de um sistema contábil de entradas e saídas foi essencial ao desenvolvimento do capitalismo. Quando compro um livro on-line com meu cartão de crédito ocorre um fluxo, uma transmissão de valor econômico da minha conta para, digamos, a conta da amazon.com (SMITH, 2011, p. 43, tradução nossa¹³).

1.4 CORPO SEM ÓRGÃOS

¹³ Original: "The correlative of the concept of a flow is that of a code— which is, precisely, a form of inscription or recording – which in the capitalist formation assumes the form of an accounting system: a transaction entered into the bank account of an individual or firm, the recording or inscription of this transmission of a flow (a change in assets or liabilities). A pay cheque is an incoming flow; a cheque I write to pay a bill is an outgoing flow. Flow and code are reciprocally determined: it is impossible to grasp a flow other than by and through the operation that codes it. Hard cash gives a somewhat false picture of what money is: only 11 per cent of the monetary mass in the USA exists as cash. Strictly speaking, money is simply an inscription, which is why the development of the two- ledger accounting system was essential in the development of capitalism. When I purchase a book online with my credit card, a flow takes place, a transmission of economic value from my account to, say, the account of amazon.com".

O corpo sem órgãos [CsO] é produzido, não produtor. No panorama conceitual dos autores, o corpo sem órgãos se insere na esfera da antiprodução. Ele é chamado de corpo pleno, *socius*, superfície de inscrição, porque é sobre ele que se registra uma determinada formação social, e ele garante, enquanto o improdutivo, a inserção da antiprodução na produção, ou seja, uma determinação da produção em vista da reprodução social. O CsO não é, portanto, "anterior" a nada, não diz respeito a algo original, mas garante a "unidade" de um determinado corpo ao se opor às múltiplas configurações que ele pode ter, designando um "todo" que não se reduz às suas partes. Dado um sistema complexo de acoplamento de máquinas, o CsO desse sistema é a totalidade de suas partes e todas as possibilidades de seu rearranjo.

As máquinas servem pra alguma coisa, produzem algo. Se tudo é máquina, tudo é um composto arranjado, com funções pré-definidas que são frutos de uma "organização" anterior (a educação, a ergonomia, a gestão de pessoas) ao produto final (um corpo trabalhador funcional). O corpo humano, antes de ser um organismo "normal", com partes que cumprem "adequadamente" sua função, tem em potência diversas outras configurações, daí a referência às diversas funções em que hesita a "boca do anoréxico" (AE, p. 11), ou seja, diversas outras funções que uma boca pode exercer em um corpo, contrárias a seu funcionamento "normal" dado um determinado modelo de organismo, uma norma social de organização do corpo que o coloca à disposição do CsO de uma determinada formação social.

O CsO enquanto conceito ressalta que um corpo "pode" muitas coisas (um eco da *Ética* de Espinosa). Em *O anti-Édipo* o CsO não é atributo exclusivo do corpo humano, mas também designa sociedades, regimes sociais, instituições, etc. Isso salienta que as máquinas, que têm uma função, são continuamente arranjadas e desarranjadas para melhor cumprirem sua função. O CsO garante que possamos compreender de onde vêm as inovações, as resistências em uma determinada formação social, porque ele deixa entrever o procedimento pelo qual os fluxos circulam e são interrompidos em uma formação social determinada. É sobre ele que os fluxos são registrados, é sobre ele que se alicerçam as instituições, o mercado, e uma análise social que leve em conta a "teoria generalizada dos fluxos" deve ser capaz de considerar os fluxos em seu terreno, o corpo sem órgãos de uma sociedade.

No regime despótico, o *socius* é o próprio corpo do déspota, isto é, o corpo do déspota serve de superfície para a inscrição dos fluxos e sua conseqüente regulação considerando a reprodução da sociedade, a garantia da ordem de um regime de produção tanto desejanter (no qual o déspota é o significante mestre de uma economia libidinal) e social (em que o déspota em pessoa decide e regula os fluxos, concentrando o poder e a autoridade).

1.5 MÁQUINAS

As máquinas desejanter, afirmam Deleuze e Guattari, são sistemas de cortes (AE, p. 54) em relação aos fluxos que são cortados. São máquinas porque nunca operam isoladas, nunca se opõem à continuidade dos fluxos, mas agem sobre eles, os recortam, extraem algo deles que é reinserido no processo produtivo. São, portanto, máquinas binárias, de registro associativo (AE, p. 16), porque os fluxos não vêm de um real externo para serem introjetados na máquina, mas de outras máquinas às quais uma determinada máquina está acoplada. O desejo é esse movimento de acoplamento dos fluxos, ele "faz correr, flui e corta" (AE, p. 16): "toda máquina é corte de fluxo em relação àquela com que está conectada, mas ela própria é fluxo ou produção de fluxos em relação àquela que lhe é conectada. É esta a lei da produção de produção" (AE, p. 55). O conceito de máquina permite pensar a totalidade de um dado regime social - a continuidade associativa entre as máquinas, em que nada se perde, mas serve de motor para outras peças, outras engrenagens da máquina social, mostra como todas as suas pequenas partes, mesmo seus menores elementos, funcionam juntos, mesmo que, para desarranjarem as máquinas, se oponham à sua organização.

"Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora" (AE, p. 11), alertam os autores; não se trata de conceber as máquinas como uma analogia das máquinas técnicas, assubjetivas e não naturais, distintas tanto da natureza quanto da humanidade; pelo contrário, a concepção maquínica evocada por Deleuze e Guattari busca um sentido originário, propriamente ontológico, que evidencia uma concepção unívoca da realidade. Se "tudo compõe máquina" (AE, p. 12), o processo de maquinação do real, sua produtividade em relação aos fluxos (*hylé*, matéria em grego, em referência ao "objeto" das máquinas) é a 'unidade básica', em oposição ao átomo, uma unidade indivisível já dada, não maquinada, o que já diferencia a tese dos autores de um mecanicismo e de um vitalismo.

Deleuze e Guattari almejam superar essa distinção ao reconhecer a natureza intensiva da matéria. Enquanto as teorias do mecanicismo e do vitalismo pressupõem a natureza extensiva do espaço e do tempo, em *O anti-Édipo* a "matéria" não é algo já distribuído no espaço e feito de unidades distintas, mas nada além de um campo de intensidades (THORNTON, 2017, p. 471, tradução nossa¹⁴).

¹⁴ Original: "Deleuze and Guattari aim to overcome this distinction by recognizing the intensive nature of matter. While theories of mechanism and vitalism each take the extended nature of space and of time for granted, in *Anti-Oedipus* "matter" is not something already distributed in space and made up of distinct units, instead it is nothing other than a field of intensities".

Essa ‘unidade básica’, entretanto, não deve ser entendida nos termos de uma *arché*, porque implica um processo, um devir, sempre a correr, sem início nem fim (HARDT, On-line, AE-1). “Toda máquina está, em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*hylê*) que ela corta” (AE, p. 54).

Nesse sentido, o ser, em vez de ser dado, naturalizado, se atualiza sempre em um processo de produção, e, portanto, rompe as divisões entre o humano, o técnico e o natural, que se encontram todas articuladas no processo produtivo. Em seu devir, esse "ser máquina" não conhece antes ou depois, começo nem fim, só acoplamentos, conexões entre máquinas, cortes e extrações: "Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas" (AE, p. 12).

Com as máquinas os autores se colocam além de uma distinção entre natureza e cultura, porque entendem que, mesmo no caso dessa distinção ser aplicável, ambas as esferas estão intimamente ligadas, e há um ponto de convergência que acopla o natural ao cultural e os modifica mutuamente. Tudo aqui é produção, tanto o “natural” quanto o “cultural”, como se convencionou a chamar, são produzidos no mesmo processo. Por isso se pode afirmar que a opção dos autores pela máquina, em um desvio das estruturas postuladas pela filosofia e psicanálise no estruturalismo, não é apenas estratégica, mas ocupa um papel central na medida em que permite a elaboração de um discurso eminentemente ontológico, de situar não só o inconsciente e a história, mas também o elemento político, para além das estruturas que as havia confinado, além de uma diferença de natureza que isola cada esfera em um campo autônomo.

A biopirataria, a transgenia, não seriam formas de acoplamento do mundo natural na cultura? A garantia de uma "planificação ontológica" que recuse a distinção de natureza e a separação de esferas autônomas garante um modo de conceber o real como produção, inclusive a tecnologia, que a cada momento avança na direção de uma superação dos limites técnicos e sociais. Considerando que o capitalismo, como mencionado anteriormente, depende de seus próprios limites a fim de superá-los, as máquinas ocupam um papel de grande importância no projeto político de *Capitalismo e esquizofrenia*; as máquinas permitem entender o funcionamento das formações sociais sem um juízo positivo sobre os elementos que passam pelo corpo de uma sociedade. Esses "elementos quaisquer" permitem escapar do estruturalismo porque, como as máquinas sempre se acoplam e as divisões entre um ou outro ente podem sempre ser borradas, não há vantagem alguma em se deter sobre a natureza dos fluxos que "podem" se conectar.

Em *Machine et structures*¹⁵, texto de 1969, portanto, anterior à colaboração entre Deleuze e Guattari iniciada em *O Anti-Édipo*, Guattari resenha os livros *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido* de Deleuze, onde ele disserta, entre outras coisas, sobre o estruturalismo fazendo-o dar conta do elemento genético *dentro* das estruturas; Guattari aponta problemas com os quais Deleuze se encontra ao tentar fazer uma leitura crítica do legado estruturalista. É nesse texto de Guattari que surge o conceito de máquina, que terá como tarefa explicar os processos genéticos das estruturas mesmas, o que marcará a colaboração posterior entre os autores. Não se trata aqui de forma alguma de um abandono das estruturas, mas sim de uma submissão das estruturas a processos maquínicos, porque as estruturas não podem produzir a si mesmas, e não dão conta do novo, da ruptura, de um sujeito que não está dentro das estruturas, mas que surge delas, estão "ao lado das máquinas". Diz Guattari, em *Machine et structures*: “uma máquina é inseparável de suas articulações estruturais, e, inversamente, cada estrutura contingente é dominada [...] por um sistema de máquinas” (GUATTARI, 1984, p. 111, tradução nossa¹⁶).

É importante ter em mente que o conceito de máquina tem uma função clara: rejeitar as leituras estruturalistas, confrontar suas interpretações e avançar a partir delas. Daí a origem dos problemas presentes em *O Anti-Édipo*, que parecem estranhos se pensados individualmente, mas que ganham uma unidade se contextualizados no panorama geral da reflexão proposta pelos autores: qual a relação entre a estrutura do parentesco e o inconsciente? O que a estrutura topológica do inconsciente tem a ver com o capitalismo? Essas questões ganham um sentido radical se considerarmos que a crítica é ao legado estruturalista, principalmente Lacan e Althusser. Como diz Larissa Agostinho, em relação ao conceito de máquina como proposto por Guattari:

A função do conceito de máquina visa, portanto, à produção de uma análise histórica que não a entende como desenvolvimento, porém, como um corte, logo, nesse contexto, a questão central para Guattari será pensar a história com base em um conceito renovado de sujeito histórico e político - eis a razão pela qual ele precisa atacar, ao mesmo tempo, Lacan e Althusser (AGOSTINHO, 2020).

Em *O Anti-Édipo* se trava uma guerra contra a psicanálise, contra o marxismo, contra a antropologia política, não para suprimi-los, mas para compreendê-los em seus próprios termos, observando e chacoalhando suas estruturas, fazendo ficar evidentes as máquinas abstratas - conceito que surge em *Kafka*, livro intermediário entre *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs* - que arranjam

¹⁵ A versão citada aqui se encontra publicada na edição norte-americana: Guattari, 1984.

¹⁶ Original: “a machine is inseparable from its structural articulations and, conversely, that each contingent structure is dominated [...] by a system of machines”.

e desarranjam as estruturas. Não se trata de uma rejeição das soluções ou dos problemas legados pelo estruturalismo; em *Capitalismo e esquizofrenia* não se abandona a psicanálise ou o marxismo, mas ambos ressurgem “renovados”, depurados de suas estruturas e divisões, lugares e signos (em *O Anti-Édipo*, máquinas, códigos e fluxos), embora conservem muitos dos conceitos e problemas, o que sugere uma continuidade, não ruptura total com essas correntes.

A crítica generalizada que os autores fazem ao estruturalismo, embora já apareça em textos individuais anteriores, como *Machine et structure* (1969) de Guattari e *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* (1972) de Deleuze, parece silenciada em *O Anti-Édipo*. Há já a crítica ao modelo topológico do inconsciente, à noção de sujeito e a redução do inconsciente à linguagem, mas os autores estão, em O AE, mais preocupados em construir um novo sistema que em se delongarem nas críticas, embora esta já esteja sendo ativamente construída.

Mesmo que inconfessa e um pouco tímida, tal tarefa antiestruturalista é visível na referência à linguística de Hjelmslev, que se distancia do modelo significante-significado do signo saussureano, grande avatar do estruturalismo francês. Mas é em *Kafka: por uma literatura menor* (1975) que esse projeto aparece inegável, já totalmente montada com uma crítica generalizada à linguística de Saussure e ao projeto lacaniano e althusseriano de um sujeito do inconsciente e um sujeito político, respectivamente.

1.5.1 Máquina paranoica: repulsão

As máquinas desejantes, em seu processo produtivo, comportam-se de duas formas em relação ao Corpo sem Órgãos (CsO). As máquinas responsáveis por esses movimentos agem nos dois sentidos, das máquinas desejantes ao CsO, e do CsO às máquinas desejantes. As máquinas paranoicas, miraculantes e celibatárias podem então ser descritas como funções próprias em jogo no "enganchamento" das máquinas desejantes nessa superfície deslizante do CsO.

Como o CsO é uma intensidade zero, ou seja, não produz nada, mas é uma superfície de inscrição das máquinas desejantes, que são as "verdadeiras produtoras" no projeto político de *Capitalismo e esquizofrenia*, são as máquinas desejantes as responsáveis por manterem a inteligibilidade de uma dada máquina social, isto é, um regime específico de codificação dos fluxos que garantirá uma formação social, uma forma de vida, uma organização social e política.

Mas "entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos surge um conflito aparente" (AE, p. 21), dizem Deleuze e Guattari; o CsO não é, por ser uma superfície deslizante, indiferente às máquinas que se distribuem nele, ele não é um corpo passivo que não oferece

resistência à atividade das máquinas desejantes. No processo de produção, as máquinas desejantes buscam se enganchar no CsO de forma paranoica. Isto é, como as máquinas desejantes, que têm como entrada uma "matéria pura" que é codificada nos termos de uma dada formação social, precisam se inscrever sobre o CsO, lugar de um fluxo amorfo e indiferenciado, o CsO sente-se perseguido, invadido (daí a paranoia) e busca ativamente lutar contra essa inscrição.

Nos termos de *O Anti-Édipo*, o CsO se manifesta em oposição à codificação; aos fonemas formados, organizados linguisticamente pelas máquinas desejantes (que tomam como entrada um fluxo puro de som e codificam em palavras, sentidos, frases), o CsO opõe gritos e sopros, "blocos inarticulados" (AE, p. 21). Isso quer dizer que a formalização das matérias não formadas não acontece sem resistência, as máquinas desejantes devem agir de forma invasiva, se imporem sobre o CsO, sob o risco de serem repelidas e "desmaquinadas", isto é, desmontadas e desconectadas das outras máquinas a que estão conectadas. Do ponto de vista do CsO, as máquinas desejantes formam um aparelho de perseguição (AE, p. 21).

1.5.2 Máquina miraculante: apropriação ou atração

Dizem os autores que "uma máquina de atração sucede, pode suceder, à máquina repulsiva: uma máquina miraculante depois da máquina paranoica" (AE, p. 24). Esse suceder não implica um "depois" temporal, mas essas duas coexistem, é um jogo, uma luta entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos. Os processos de atração e repulsão são simultâneos - daí o sentido de "aparelho global de perseguição" que garante a não passividade das máquinas e do CsO. À diferença da máquina paranoica, entretanto, a miraculante trata de se apropriar das máquinas desejantes que a perseguem; em vez de resistir, ela atrai as máquinas, fazendo com que o CsO deixe de resistir às máquinas e se ofereça como superfície de registro.

A "miraculação" que dá nome a essa máquina se refere ao movimento de apropriação que o CsO faz das máquinas desejantes. Como vemos na terceira síntese, seu uso ilegítimo, paralogístico, promove a apropriação da produção pelo CsO, mesmo que ele não seja de fato o produtor original. É claro que, uma vez que as máquinas precisam inscrever seu produto numa superfície, registrá-la em um dado sistema de coordenadas sociais - porque toda produção precisa passar por um movimento de "qualificação" dentro de um regime social, ou seja, é preciso que essa produção seja conveniente à máquina social de alguma forma -, no momento em que o CsO "cede" às máquinas desejantes, seu produto é reportado a ele, como se ele

emanasse de sua superfície, como em um milagre; daí o nome dessa máquina, que faz a produção tornar-se visível como em um passe de mágica, sem que se tenha clareza de sua origem real.

A ênfase dos autores na coexistência dessas duas máquinas que dão forma à relação entre o CsO e as máquinas desejantes ocorre porque esse processo não se finda; a qualquer momento o CsO pode se opor novamente à máquina desejante que se inscreve nele, e um exemplo dado é a voz zombeteira que persegue o presidente Schreber, que visa "desmiracular" seus órgãos.

Como veremos, há uma íntima ligação entre as máquinas paranoica e miraculante e o capitalismo; como o capitalismo vive em seus próprios limites, é na sua relação com as máquinas desejantes e seus fluxos ainda não qualificados, não inscritos no CsO do capitalismo, que ele encontra a força para gerir ou produzir suas crises, e para dar cabo do movimento chamado de assimilação/recuperação capitalista, que descreve a forma com que elementos estranhos, e muitas vezes opostos, às operações desse sistema social e econômico, reinsuflam a máquina capitalista. Nesse caso, o capital, CsO do capitalismo,

[...] se assenta sobre toda a produção, constitui uma superfície na qual se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que, então, parecem emanar dele como de uma quase-causa (AE, p. 22)

1.5.3 Máquina celibatária

A máquina celibatária trata de criar uma estabilidade entre o movimento de atração e repulsão das máquinas anteriores e prefigura o surgimento de um sujeito, "ao lado das máquinas", que consomem intensidades puras. É importante salientar que essas intensidades puras ainda não tomam as formas de pessoas globais - pai, mãe - e a prefiguração dessas figuras edipianas ainda é estranha - dependem mais de um uso paralogístico da terceira síntese que da máquina celibatária. Nesse caso ainda não há sujeito individuado, identidade, mas um sujeito que vaga entre as máquinas.

Essa solução da oposição é uma conciliação residual: o consumo é de restos, de fragmentos, e o sujeito surge dos 'estados' que consome das máquinas. Essa máquina tem uma relação íntima com a terceira síntese, de consumo/consumação, embora não se confunda com ela. É que as sínteses dizem respeito aos processos mesmos e seus critérios imanentes, e essas

máquinas operativas - paranoica, miraculante, celibatária - a conjuntos organizados desses processos mais ou menos organizados *em relação às máquinas sociais em que operam*.

1.5.4 Máquinas sociais

As máquinas sociais são regimes de codificação e inscrição; designam os modos pelos quais os diferentes regimes históricos se atualizam a partir das virtualidades não-efetuadas do *Urstaat*. Isso implica que cada regime histórico pode ser descrito nos termos de seu *funcionamento*. Mais uma vez os autores retornam a esse aspecto pragmático, em que buscam mais que entender "o que" são os regimes sociais, como eles operam. Os conceitos apresentados não prefigura diferenças de natureza, e se furtam a todo momento de definições ontológicas no sentido clássico, isto é, dizer o que as coisas são, o que querem dizer, dando primazia ao processo de individuação, o devir, em detrimento dos entes já individuados. Por isso podem pensar a teoria da sociedade como teoria dos fluxos, porque os fluxos, ainda não codificados, são de natureza qualquer (*nature quelconque*), isto é, às máquinas é indiferente a natureza de um determinado fluxo, sendo capaz de apropriar-se - ou afastar - os fluxos conforme um dado regime de produção e antiprodução.

Essa indiferença em relação aos objetos que entram nas máquinas, à natureza dos processos, permite que os autores elenquem, a partir dos conceitos abordados anteriormente, o modo de funcionamento de cada máquina social. Em *O Anti-Édipo* há três máquinas sociais, três regimes de codificação que, embora guardem suas peculiaridades, podem coexistir em um mesmo regime social. Aqui cabe o mesmo apontamento sobre as máquinas desejanças sempre estarem acopladas umas às outras, e não se trata, portanto, de um corte paradigmático, mas da "inventividade" de cada máquina social de acoplar outros regimes de produção, outros modelos de organização social e política.

O inconsciente não levanta problema algum de sentido, mas unicamente problemas de uso. A questão do desejo não é "o que isso quer dizer?", mas como isso funciona. Como funcionam as máquinas desejanças, as suas, as minhas, que falhas fazem parte do seu uso, como passam de um corpo a outro, como se agarram ao corpo sem órgãos, como confrontam seu regime com o das máquinas sociais? Funcionam como dócil engrenagem bem lubrificada ou se preparam, ao contrário, como máquina infernal? Que conexões, que disjunções, que conjunções, que uso fazem das sínteses? Isso nada representa, mas produz; isso nada quer dizer, mas funciona (AE, p. 149).

Nesse caso não há surpresa que em nosso capitalismo contemporâneo haja uma máquina escravagista, uma máquina espoliadora, embora tudo dependa das relações entre centro e periferia, os "graus" de desenvolvimento da máquina capitalista e a tolerância relativa com que

ela se acopla a regimes que, em sentido estrito, são incompatíveis com as figuras prefiguradas por suas "regras": a livre concorrência, a liberdade individual, etc. Notemos que não se trata aqui de uma necessidade ou "etapismo" - não há teleologia ou evolução -, os nomes das máquinas descrevem apenas a especificidade de seu regime.

Abordaremos em seguida a tipologia das máquinas sociais desenvolvida pelos autores em *Capitalismo e esquizofrenia*, guardando as diferenças conceituais entre os dois tomos da obra. Com os conceitos apresentados nesse capítulo, estamos munidos das peças necessárias para montar pouco a poucos as máquinas sociais que permitirão analisar o funcionalismo do capitalismo contemporâneo. Embora os autores descrevam as máquinas sociais e demonstrem um apreço por Marx - que advém mais de uma preocupação compartilhada com o capitalismo e suas consequências que de concordâncias metodológicas -, eles recusam o paradigma evolucionista da teoria marxiana e marxista, que promulga um processo gradual de desenvolvimento das forças produtivas em direção ao capitalismo.

O objetivo dos autores não é tanto descrever sociedades reais, mas construir conceitos capazes de descrever o funcionamento da máquina, isto é, seus protocolos, os acoplamentos de máquina que dão inteligibilidade à produção do desejo. A eles, como vimos, não se trata de um problema ontológico no sentido clássico, em que se busca dizer da essência dos entes; o "problema ontológico" com o que se confrontam é da ordem da *produção do real*, e a eles pouco importa a natureza desse real, conquanto possam descrever seu processo de constituição (maquinação) e sublinhar o aspecto funcional desse processo em que diversas máquinas se juntam para tornar possível a atualização de um regime histórico. Para construir esses conceitos, eles fazem uma revisão da literatura política - seja de orientação filosófica, etnológica ou psicanalítica - e as tratam em seu próprio terreno; não é tanto o rigor da correspondência imediata entre as máquinas e regimes históricos concretos que os interessa, mas as pequenas máquinas que compõem esses regimes, que se acoplam a fim de *codificar* os fluxos, a tarefa central do Corpo sem Órgãos de uma sociedade.

Esses conceitos, portanto, não são históricos - nem pretendem sê-lo, mas são úteis para a análise de formações sociais concretas (PATTON, 2000, p. 88) por descreverem o *movimento real* da atualização desses regimes, o caminho do virtual ao atual que o desejo percorre enquanto é absorvido, codificado, maquinado a fim de constituírem um regime histórico e garantir sua reprodução social.

O capítulo que segue não é, portanto, histórico; as máquinas descritas nele são "tipos ideais" (SIBERTIN-BLANC, 2011, p. 219) de processos de codificação, não existindo concretamente - de fato *atualizados* na história - sem que sejam diferentemente acoplados às máquinas particulares dos povos a fim de codificar o desejo. É importante salientar a proximidade dessas máquinas com as três sínteses abordadas anteriormente: não há correspondência unívoca entre as sínteses e as máquinas, mas as máquinas operam as sínteses, isto é, as máquinas organizam processos sintéticos que podem ser descritos nos seus termos. Isso significa que não só o uso legítimo das sínteses pode ser efetuado pelas máquinas sociais, mas também os ilegítimos - e na apresentação que segue isso ficará claro. A síntese conectiva, por exemplo, se dá de forma distinta na máquina primitiva e despótica, e os meios com que essas máquinas dispõem das sínteses serve não só para uma análise concreta de uma formação social, mas também para descrever processos maquínicos de forma mais geral.

À diferença das interpretações marxistas, que pensam a história em sentido teleológico, ou seja, como direcionada a uma resolução final necessária, Deleuze e Guattari enfatizam a contingência da história, o encontro fortuito entre fluxos e máquinas capazes de codificá-los, acoplamentos que prescindem da necessidade. O problema das "condições" do surgimento de uma dada formação social é substituído pelo da contingência, isto é, podendo ocorrer em vários lugares em que as condições de tal formação estão satisfeitas, por que ela surgiu alhures?

Porque foram indispensáveis grandes acasos — espantosos encontros que poderiam ter-se produzido em outro lugar, num tempo anterior, ou nem sequer terem ocorrido — para que os fluxos escapassem à codificação e, em escapando, não deixassem de constituir uma nova máquina determinável como *socius* capitalista (AE, p. 185-186).

2 AS MÁQUINAS SOCIAIS E O *SOCIUS*

A fim de, a partir dos conceitos abordados no primeiro capítulo, apresentar as máquinas sociais descritas por Deleuze e Guattari no terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, são necessários apontamentos de ordem metodológica. O objetivo dos autores é construir uma concepção da história retrospectiva, isto é, entender as máquinas sociais a partir do capitalismo, isto é, em vez de analisar a "evolução" das sociedades até sua chegada ao capitalismo, analisaremos como se deu, a partir do capitalismo, o caminho até ele, sem nenhum juízo de ordem teleológica (o capitalismo como destino, ou como necessidade histórica). Isto é possível pela plasticidade com que o capitalismo lida com os fluxos descodificados - ainda não inseridos nas máquinas, sem inteligibilidade social, e com um potencial de desestabilizá-las -, o que abre um caminho peculiar para se observar a história universal.

Essa concepção é próxima da de Marx - para quem as formas sociais da produção e circulação de mercadorias determinam a natureza da sociedade -, mas a leitura de Deleuze e Guattari é maquínica, isto é, nos termos de Sibertin-Blanc (2017), o "materialismo histórico-maquínico" dos autores subsume o modo de produção marxiano num conceito mais amplo, o de *processo maquínico*. Esses processos incluem os modos de produção da teoria marxiana, mas também os organizam e distribuem em relação ao Corpo sem Órgãos das sociedades, de modo a deixar ver uma constância no *funcionamento* de máquinas sociais e modos de produção distintos, e uma tendência, e aqui eles concordam com Marx, em dar ao capitalismo um status de universalidade: não por existir em todo lugar, mas por sua proximidade com o processo mesmo de territorialização e desterritorialização do corpo social e seus fluxos - portanto, sua universalidade está em sua apropriação do *socius*, que não mais tem a função de codificar os fluxos, mas torna-se submetido ao capital.

O capital, como Marx descreve, provê tanto um modelo quanto um exemplo para este conceito de socius. Na análise de Marx, o capitalismo é um sistema de coordenação de fluxos de produção e reprodução sociais onde o próprio capital parece ser a causa de todo o processo de produção social: ele forma uma superfície em que as forças e agentes de produção são distribuídos e o excedente, apropriado. Ao ponto de o capital ser "o corpo sem órgãos do capitalista [...] o socius é o corpo imaginário da sociedade como um todo, o corpo pleno de onde devem emanar os fluxos materiais (PATTON, 2000, p. 89, tradução nossa¹⁷).

¹⁷ Original: "Capital, as Marx describes it, provides both a model and primary exemplar for this concept of the socius. In Marx's account, capitalism is a system of coordination of the flows of social production and reproduction in which capital itself appears to be the cause of the entire process of social production: it forms a surface on which the forces and agents of production are distributed and the surplus appropriated. To the extent that capital is 'the body without organs of the capitalist [...] the socius is the imaginary body of society as a whole, the full body from which the material flows are supposed to emanate'".

2.1 SOCIUS

Dizem Deleuze e Guattari que "um corpo pleno qualquer [...] sempre pertence a todos os tipos de sociedade como constante da reprodução social" (AE, p. 23-24). Eles chamam esse corpo pleno, ou Corpo sem Órgãos (CsO), de *socius*. O *socius* será central no desenvolvimento desse capítulo porque ele é corpo em que correm os fluxos e onde se instalam as máquinas desejanter. O *socius* aqui não é sinônimo de "sociedade", mas designa a superfície de inscrição sobre a qual a produção *funciona*, onde se distribuem suas pequenas máquinas, que tratam de operar sobre o desejo, codificá-lo, colocá-lo em circulação em consonância com a máquina social. Dizem os autores que "codificar o desejo [...] é próprio do *socius*" (AE, p. 185): antes de ser um campo dado, ele é a *ação* sobre o desejo que nos permite vislumbrar o funcionamento da máquina social.

Toda sociedade se apresenta como um *socius* ou corpo pleno sobre o qual os fluxos de toda natureza correm e são cortados, e o investimento social do desejo é esta operação fundamental do corte-fluxo ao qual podemos dar o conveniente nome de esquize (DELEUZE, 1971, tradução nossa¹⁸).

As máquinas sociais, por sua vez, designam o conjunto dos regimes de codificação dos fluxos sobre um determinado *socius*. Os fluxos, embora possamos nos referir a eles nominalmente (o fluxo de trabalho, de informações), é ainda indeterminado, isto é, não se pode dizer nada sobre eles enquanto não forem codificados por uma máquina social, exceto que um fluxo "entra por um polo e sai por outro" (DELEUZE, 1971, tradução nossa). Portanto, a codificação necessária para dar contornos inteligíveis aos fluxos se dá nos termos do *socius*. Cada máquina social possui um *socius*, e cada *socius*, um regime de codificação, um modo de se apropriar da produção. A produção e a antiprodução *funcionam* de maneiras distintas quando apropriados por diferentes *socii*. A máquina social primitiva tem um *socius* diferente do da capitalista, embora as pequenas máquinas que as compõem possam reaparecer em outras máquinas sociais, sob outros regimes. Nesse caso, a relação do *socius* com as máquinas se dá nos termos das máquinas paranoica/miraculante/celibatária, que descrevem as "velocidades" das máquinas sobre o *socius* e seu jogo de atração, repulsão e captura.

Como exemplo, a máquina social capitalista tem como *socius* o capital, esse é o regime de apropriação da produção próprio à sociedade "civilizada"; uma de suas pequenas máquinas

¹⁸ Original: "Toute société se présente comme un *socius* ou corps plein sur lequel coulent des flux de toutes natures et sont coupés, et l'investissement social du désir, c'est cette opération fondamentale de la coupure-flux à laquelle on peut donner le nom commode de schize".

é a burocracia, que cumpre uma função antiprodutiva: regulá-la, contabilizar os fluxos, realizar a mais-valia (AE, p. 313), buscando sempre a expansão dessa máquina social. A burocracia não é exclusiva à máquina capitalista, também está presente na máquina despótica, e o que diferencia essas duas máquinas burocráticas é a função que desempenham nos *socii*. Enquanto a burocracia capitalista busca expandir cada vez mais a produção, a burocracia despótica trata de contê-la, taxá-la, remeter sempre ao déspota o que foi produzido. A existência de uma dada máquina social não diz nada se ela não for entendida no conjunto, nos acoplamentos que essa máquina faz a outras em relação ao *socius* em que ela está instalada. O *socius* dá a forma, e as máquinas sociais produzem o conteúdo adequado à forma, garantindo a reprodução social.

O central ao *socius* é codificar o desejo, e a máquina social o faz, mas esse desejo, como apontamos no capítulo anterior, não é apenas o desejo da psicanálise: toda produção social é produção desejante, isto é, todos os elementos de uma dada sociedade são produzidos numa codificação do desejo, ainda que esse desejo seja não humano, técnico, natural. "Há produção desejante desde que haja produção e reprodução sociais" (AE, p. 185). A reprodução diz respeito aos mecanismos antiprodutivos de que o *socius* dispõe a fim de garantir a continuidade de uma dada máquina; sem a antiprodução, a produção pode tomar rumos desconhecidos e acabar desmontando uma máquina social, o que ameaça a reprodução de uma sociedade, de uma forma de vida - como garantir a reprodução social dos "primitivos" que se encontram confrontados com um influxo de mercadorias e relações sociais que lhes são estranhas? Suas máquinas devem ser reinventadas, sob o risco da extinção.

2.2 AS MÁQUINAS SOCIAIS

A seguir, veremos as três máquinas sociais, "tipos ideais", como chama Sibertin-Blanc (2019), que denotam regimes de codificação. Devemos entretanto lembrar que não se trata aqui de uma pretensão histórica - essas máquinas não se encontram atualizadas em uma "etapa" do desenvolvimento de alguma sociedade, mas cumprem uma função estratégica no seio da filosofia política; trata-se de uma crítica à tipologia marxiana das etapas sucessivas do desenvolvimento das forças produtivas e também presente no trabalho de antropólogos como Lewis Mumford; essas três máquinas, portanto, têm um efeito irônico e crítico, como dizem os autores, e, se de um lado fazem referências a regimes históricos, isso se justifica pelo uso que se faz dessas teses a fim de entender os *mecanismos* em jogo no processo de atualização dos regimes históricos. Essa tipologia das máquinas sociais deve ser "relativizada": essas máquinas

são, acima de tudo, regimes de produção do real, e de modo algum são entidades individuadas; no segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia, Mil platôs*, os autores "abandonam" a tipologia das máquinas sociais não por recusar sua análise, mas para levá-la *mais longe*; para eles, pensar esses processos nos termos de máquinas passa uma ideia equivocada de que esses processos são mais ou menos estáveis em sua singularidade, enquanto que, em um processo de produção do real, as três máquinas encontram-se imbricadas. É por isso que em *Mil platôs* eles tratam da história como um processo de estratificação - as "máquinas" estão sobrepostas umas às outras, e os diferentes estratos se comunicam, não havendo problema algum em o capitalismo se utilizar de ferramentas da máquina primitiva, justamente pelos estratos serem sobrepostos.

Veremos que, em *O anti-Édipo*, o interesse dos autores é mais destrutivo: para eles, é preciso demolir um arcabouço reducionista que pensa a história nos termos de uma teleologia. Por outro lado, os conceitos que vimos no capítulo 1, que aqui serão de fato aplicados como forma de analisar formações históricas, tomam outra forma em *Mil platôs*. É que, considerando o contexto filosófico dos dois autores - mas especialmente o de Guattari, que cunha o conceito de máquina para se contrapor ao estruturalismo influenciado por Saussure e Jakobson que dominava à época a filosofia e a psicanálise, a intenção de reunir sob o mesmo paradigma a psicanálise e o estruturalismo (ensaando já as críticas que darão forma ao que se chama de "pós-estruturalismo"), o que se vê é o desenvolvimento de uma semiótica cuja proposta é radical: não só pensar os signos da linguagem, mas o processo de semiotização de sistemas complexos. Isso tem uma conotação ontológica - eles se distanciarão do hilemorfismo aristotélico da forma-conteúdo - e terá como efeito uma aproximação com o linguista Hjelmslev.

Apontamos, no capítulo anterior, as reflexões de Michael Hardt acerca da proposta ontológica dos autores, que, para além de tratar do fenômeno político em consonância com o desejo, pensa as próprias coordenadas de produção do real (não mais o real da psicanálise, mas o real *do imediato político*). Essa semiótica, mesmo que seja assignificante, será central no processo posterior ao AE porque permite compreender o processo de produção dos signos e sua capacidade de *insistir* no real; trata-se aqui, lembrando o projeto pregresso de Deleuze, de um estudo do processo de atualização das virtualidades, sendo que elas são reais, diferente do "possível", mas se encarnam no real (atualizam) por meio de certas determinações. Nos termos do primeiro capítulo, é preciso que o inconsciente *faça sínteses*, opere de modo determinado a fim de produzir seus objetos, sejam ele um sujeito ou um objeto de desejo. Nesse caso, é da dimensão virtual que vêm as determinações cujo processo, no caso do político, se encarna em

um estado de coisas (vimos como o *Urstaat* para os autores é uma realidade virtual, não se encontra totalmente atualizado, mas *insiste* sobre o real, determinando a atualização dos regimes históricos em algumas coordenadas).

Nunca uma discordância ou um disfuncionamento anunciaram a morte de uma máquina social que, ao contrário, se alimenta habitualmente das contradições que provoca, das crises que suscita, das angústias que engendra e das operações infernais que a revigora: o capitalismo aprendeu isso e deixou de duvidar de si, e até os socialistas deixavam de acreditar na possibilidade da sua morte natural por desgaste. As contradições nunca mataram ninguém. E quanto mais isso se desarranja, quanto mais isso esquizofreniza, melhor isso funciona, à americana (AE, p. 202).

2.2.1 As máquinas em *O Anti-Édipo*

As "peças das máquinas" de *O Anti-Édipo* compõem, junto das máquinas desejanças, as máquinas sociais que designam *regimes* de codificação de fluxos. Os mecanismos que abordamos no primeiro capítulo, como codificação, produção, antiprodução sobre o CsO, funcionam nas máquinas em relação ao *socius*, e os regimes de organização das máquinas são chamados de máquinas sociais.

Veremos que, como dito anteriormente, as máquinas sociais não funcionam em uma lógica de sucessão temporal, marcando seu rompimento com as teorias "etapistas" da história como se vê no marxismo; o que acontece entre a máquina primitiva e a máquina capitalista não é uma "evolução", mas o surgimento de processos diferentes que operam sobre os mecanismos básicos da máquina primitiva (cuja função é "codificar tudo, não deixar nada passar"). Esses processos irão se sobrepor aos "primitivos", e seria mais conveniente, portanto, nos referirmos às máquinas sociais como *regimes de codificação* sobrepostos uns aos outros em estratos, e assim perceberemos como, mesmo na máquina capitalista civilizada, certos processos da máquina primitiva e bárbara continuam sendo executados.

Nunca se perde o processo primitivo da codificação dos fluxos, mas o papel desse processo no seio da máquina social se torna diferente; o capitalismo não é uma nova máquina social porque inventa novos modos de codificar os fluxos, mas por, pelo contrário, ter aprendido a acoplar em suas pequenas máquinas os fluxos descodificados, inserindo-os, no que antes seria um "sistema contábil" à serviço da antiprodução, em uma axiomática dos fluxos descodificados.

Como vimos, a antiprodução, antes de se opor à produção (pará-la, estagná-la) cumpre a função de regulá-la nos termos de uma dada máquina social. Como a máquina social *produz*, sua produção deve ocorrer de modo a não impedir a reprodução dessa máquina, e aí há uma sorte de mecanismos antiprodutivos que se disseminam na sociedade. Eles regulam não só as

máquinas técnicas, assubjetivas, mas também os indivíduos compostos, máquinas desejanter - a recusa dos autores em pensar o problema em termos de ideologia ressalta esse ponto: os humanos são também peças nas máquinas, produzem junto delas. A antiprodução, portanto, que na máquina primitiva visa garantir a unidade da produção e sua reprodução, muda de forma conforme o surgimento de novas máquinas sociais. Aqui, portanto, colocaremos em perspectiva os mecanismos discutidos no primeiro capítulo, assinalando que eles tratam dos mecanismos *primitivos* de codificação do desejo. Uma máquina sobreposta a outra, da codificação à descodificação, se vislumbra o funcionamento da máquina capitalista. A história universal é "retroativa" não por que se faz do presente ao passado, mas do estrato mais alto ao mais baixo. A máquina social capitalista se fez de elementos dos estratos inferiores, se instalou sobre as suas ruínas.

2.2.1.1 Máquina primitiva

Veremos como a máquina territorial primitiva se constitui em diálogo com a história do pensamento; trata-se, aqui, de uma dupla recusa: da tese da *universalidade* do tabu do incesto (que advém de uma certa concepção etnológica da *estrutura* do parentesco) e da recusa ao paradigma da troca, também etnológico, que promulga a troca (e não o roubo, e não o dom...) como "unidade mínima" da sociabilidade nas chamadas sociedades primitivas. A operação que veremos a seguir tratará de responder a essas propostas de parentesco e troca subvertendo-as, do mesmo modo que Édipo, antes *universal*, agora se sustenta apenas como um mero produto de um uso paralogístico das sínteses do inconsciente. Veremos como os autores compreendem o incesto e a troca a partir de uma lógica imanente à máquina social, sem referência a uma dimensão transcendente, seja ela naturalista ou culturalista, que teria por objetivo mascarar a produção real do desejo das sociedades primitivas. Essa primeira máquina servirá de alicerce às bárbara e capitalista, não por ser sucedida por essas, mas por ter instituído um primeiro *território*, um mecanismo de captura e agenciamento total da superfície da terra e seus elementos que não deixará de subsistir nas máquinas seguintes, que tratarão de, assim como Édipo fez com a psicanálise, promover sínteses que, a cada vez, pavimentam o surgimento da máquina capitalista civilizada.

A máquina primitiva tem como *socius* a terra: "o corpo pleno da deusa Terra reúne sobre si as espécies cultiváveis, os instrumentos aratórios e os órgãos humanos" (AE, p. 188). É sobre a própria terra que se distribui a produção, e é ela que condiciona a codificação dos fluxos sobre

a máquina primitiva. Os humanos não devem ser entendidos como exteriores à máquina primitiva (como em um "estado de natureza"), mas como peças dela, "ainda que os consideremos *com* suas máquinas" (p. 87), salientam Deleuze e Guattari. Nesse sentido, a Terra tem como tarefa a organização das máquinas sob seu auspício, de modo a garantir a reprodução social.

É que se trata de um ato de fundação, pelo qual o homem deixa de ser um organismo biológico e devém um corpo pleno, uma terra, sobre a qual seus órgãos se agarram, atraídos, repelidos, miraculados segundo as exigências de um *socius* (AE, p. 192)

O regime de codificação da máquina primitiva envolve "tatuado, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar" (AE, p. 191) para inscrever o corpo humano no *socius*; essa inscrição, chamada pelos autores de "sistema da crueldade", incide na produção de uma memória. O corpo e seus órgãos são reportados à coletividade, são coletivamente investidos de modo a permitir à máquina primitiva dispor de seus corpos, e essa memória "na carne", que remete seus órgãos a um regime social, insere os homens em sinergia com as máquinas. Nesse caso, os humanos são inseridos em um processo em que "todos os níveis da ação, da transmissão e da motricidade" (AE, p. 187) se inscrevem nos termos do *socius* primitivo, a terra. Não só o desejo, nem só os órgãos do corpo, mas também seus movimentos se dão nos termos do *socius*. É por isso que essa inscrição é "total": não há liberdade, não há fora. Nesse caso, fica claro que o campo da produção não é autônomo; há uma necessária e organização social das máquinas na sociedade primitiva; dizem Deleuze e Guattari que a "máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos" (AE, p. 191). Essa máquina, pouco a pouco, fica distante de uma compreensão histórica acerca dos primitivos, e trata, logo, da inscrição de corpos biológicos em um sistema social. É esse o processo "pelo qual o homem deixa de ser um organismo biológico e devém um corpo pleno, uma terra, sobre a qual seus órgãos se agarram, atraídos, repelidos, miraculados segundo as exigências de um *socius*" (AE, p. 192).

A máquina social primitiva é total, porque não deixa nada de fora de sua regulação, nem mesmo outros povos, porque o "*socius* territorial primitivo é, acima de tudo, um sistema de organização de pessoas, e seu principal mecanismo de ação é o sistema de parentesco" (PATTON, 1990, p. 90, tradução nossa). Isso implica uma apropriação total de tudo que há sobre a terra e uma inscrição que, paralela à das ferramentas, animais e outras máquinas, codifica o próprio corpo humano e o insere em uma regulação social a partir das relações de parentesco. Esse é um momento importante da máquina primitiva porque implica, nessa

codificação, a possibilidade de circulação dos fluxos por meio de um campo social, inclusive o desejo sob as formas determinadas do *socius*.

É nesse regime filiativo que o desejo investe o campo social e é, por sua vez, codificado, permitindo meios de circulação de mercadorias e outros fluxos qualificados organizados pela estrutura do parentesco. Veremos aqui, mais uma vez, um problema relativo à história da filosofia, em especial o estruturalismo, porque essa descrição do sistema de parentesco se dá, nos termos de Lévi-Strauss, por meio de *estruturas de parentesco*. Vimos como as máquinas, como descritas por Guattari em *Máquina e estrutura*, buscam descrever o movimento de gênese das estruturas; a cada estrutura, ou a várias, cabe uma máquina que a regula, que a produz, estabiliza ou desestabiliza. Deleuze e Guattari se referem a essas "máquinas de estruturas" como máquinas abstratas em *Kafka*.

A codificação primitiva se dá, portanto, nos termos de uma enculturação. Nesse sistema da crueldade se produz uma memória, é o que permite a inscrição de um povo em um regime produtivo que constitui uma sociedade. Dizem Deleuze e Guattari que a crueldade

é o movimento da cultura que se opera nos corpos e neles se inscreve, cultivando-os. [...] Esta cultura não é o movimento da ideologia: ao contrário, é à força que ela põe a produção no desejo e, inversamente, é à força que ela insere o desejo na produção e reprodução sociais (AE, p. 193).

Nesse caso, podemos lembrar que, não se tratando de uma "história dos regimes sucessivos", mas de uma sobreposição - estratificação - deles, "é verdade que as máquinas sociais pré-capitalistas são inerentes ao desejo num sentido muito preciso: elas o codificam, codificam os fluxos do desejo" (AE, p. 185).

Diz Nietzsche: trata-se de dar uma memória ao homem; e o homem, que se constituiu por uma faculdade ativa de esquecimento, por um recalamento da memória biológica, deve arranjar uma outra memória, que seja coletiva, uma memória de palavras e já não de coisas, uma memória de signos e não mais de efeitos (AE, p. 192).

Vemos como o problema da máquina primitiva remete os autores a uma investigação não de origem histórico-metodológica, mas propriamente etnológica; diz Clastres que a etnologia "assegura ao empreendimento de Deleuze e Guattari a sua coerência [...] fornecendo para a sua demonstração pontos de apoio extraocidentais" (FURTADO, 1976, p. 74). Trata-se, para eles, de uma gênese da cultura *em relação* às máquinas sociais que não se assenta sobre uma preocupação em datar, delimitar a emergência da máquina social primitiva em uma época, mas sim de, dado o processo de codificação que vimos e a compreensão propriamente ontológica com a qual Deleuze e Guattari investigam o desejo/social, observar esse *primeiro processo de codificação*, o da inscrição definitiva dos corpos sobre um *socius* determinado.

2.2.1.1.1 *O problema econômico da máquina primitiva*

A investigação de Deleuze e Guattari sobre a máquina primitiva os leva à antropologia; sua intenção é fundamentar o trabalho com a antropologia política, o que lhes permitiria distância das teses correntes, muito centradas, por um lado, em análises eurocêntricas, e, por outro - como no caso dos marxistas -, formadas em um déficit de informações sobre as chamadas "sociedades primitivas". É uma investigação que, à semelhança de outros elementos no projeto dos autores, irá se confrontar com o paradigma estruturalista da antropologia, nesse caso, a de Lévi-Strauss e seus seguidores, passando pela leitura estruturalista de Althusser.

Trata-se de um problema sobre o que possibilita as relações sociais, que é eminentemente político, já que a formação das relações já é um foco de concentração de poder, estabelecimento de linhagens, interceptação de fluxos, nos polos de codificação.

Todo o sistema [primitivo] evolui entre dois polos, o da fusão por oposição a outros grupos, e o da cisão por formação constante de novas linhagens que aspiram à independência, *com capitalização de alianças e de filiação*. De um a outro polo, todas as falhas, todos os fracassos se produzem no sistema que não para de renascer de suas próprias discordâncias (AE, p. 203, grifo nosso).

Já que a codificação é generalizada na máquina primitiva, essa codificação opera simultaneamente no nível social, organizando não só a produção, mas também a distribuição e circulação dessa produção no *socius*. Como dizem Deleuze e Guattari, "o funcionamento de uma tal máquina consiste no seguinte: declinar aliança e filiação, declinar as linhagens sobre o corpo da terra, antes que haja um Estado". A tese antropológica da filiação é de suma importância para os autores, já que descreve o "elemento mínimo" das relações sociais, o parentesco como "sistema de aliança e relações de descendência" (JANVIER, 2012, p. 2, tradução nossa).

Dêmos ênfase à citação de Deleuze e Guattari em que mencionam a "capitalização de alianças e de filiação". Existe um "valor" que é extraído das linhas de filiação e aliança, essas possuem uma função muito importante no funcionamento econômico da máquina primitiva. A questão do parentesco é central na elaboração política dos autores, e equipara-se a seu projeto de "crítica transcendental" de Édipo, nesse caso direcionada à antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Esse movimento não apenas lhes permitirá contrapor às teses evolucionistas, mas também dará substância - sustentação, como disse Clastres -, à "teoria generalizada dos fluxos" que os autores desenvolvem em *O anti-Édipo*. Dizem eles que "a filiação é administrativa e

hierárquica, mas a aliança é política e econômica, e exprime o poder enquanto este não se confunde com a administração" (AE, p. 195).

Pergunta Lévi-Strauss: "A proibição do incesto possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições. De onde provém então? Qual é seu lugar e significação?" (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 49). É um problema muito próximo ao de Édipo. A crítica que os autores fazem ao Édipo não é no sentido de negá-lo dialeticamente; eles aceitam a existência de Édipo, só recusam sua primazia. Se Édipo existe, ele é produzido, e devemos dar conta da produção do inconsciente a fim de desmistificar seu aspecto produzido que se encontra mascarado pela universalidade de Édipo, a "ideologia da psicanálise". Lévi-Strauss, em contrapartida, é categórico: "A proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido - conforme tentaremos mostrar - é a própria cultura" (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 50).

Como farão a sua crítica, retomando o projeto kantiano dos autores, ao estruturalismo do parentesco? Ressaltemos a importância desse problema, porque a forma com que circulam os fluxos socialmente codificados é importante não só do ponto de vista do desejo, mas também da reprodução da sociedade, seu aspecto antiprodutivo:

a produção social não é jamais independente de uma forma social de produção humana; quer dizer, a maneira com que as riquezas se reproduzem nunca é independente das categorias de produção humana, a saber, as duas categorias fundamentais da produção humana: a aliança e a filiação (DELEUZE, 1972, tradução nossa)¹⁹.

Conforme Hardt, em relação aos conceitos de filiação e aliança desenvolvido pelos autores:

Filiação e aliança são os dois eixos em que os fluxos são codificados na sociedade primitiva: filiação é a relação de uma criança a um familiar, e aliança é a relação entre essas linhas, alcançada primeiramente por casamento. A filiação é, portanto, caracterizada por ser "contínua e germinal" e também intensiva; enquanto a aliança é, em contraste, "descontínua e somática" e também intensiva (HARDT, *on-line*, 3).

Pierre Clastres, a respeito de *O Anti-Édipo*, diz: "o mundo dos Selvagens é o lugar da *codificação* dos fluxos, e quando se produz uma derrapagem - isso acontece - a sociedade descobre sempre o meio de blocagem" (CLASTRES apud FURTADO, 1976, p. 75). Para fugir ao estruturalismo do parentesco de Lévi-Strauss, Deleuze e Guattari propõem uma "máquina

¹⁹ Original: "la production sociale, elle n'est jamais indépendante d'une forme sociale de la production humaine elle-même; je veux dire, la manière dont les richesses se reproduisent n'est jamais indépendante des catégories de la production humaine, à savoir les deux catégories fondamentales de la production humaine: l'alliance et la filiation."

de parentesco", isto é, uma máquina abstrata que declina as relações em uma sociedade. Essa máquina terá certa autonomia na máquina primitiva, e se desdobrará em novas formas de aliança e filiação nas máquinas bárbara e capitalista. Nos termos de Deleuze e Guattari, entendendo a filiação não como estrutura, mas como prática, estratégia do *socius* para codificar, se "a máquina é de declinação, é porque é simplesmente impossível deduzir a aliança da filiação, as alianças das linhas filiativas" (AE, p. 195). Aliança e filiação são dois modos irreduzíveis de se "fazer" declinação. Sobre isso, diz Deleuze:

É através de uma máquina social, que é uma máquina de declinar alianças e filiações, nunca para deduzir as alianças das filiações, isto é óbvio, a aliança, nunca é deduzida de um regime filiativo, ela é conjugada dentro de uma máquina social muito variável, a dependência necessária da reprodução social da forma de produção humana é medida precisamente por esta máquina que é capaz de conjugar alianças e filiações: ou seja, a riqueza é reproduzida em um conjunto de relações determinadas pela forma como os homens se reproduzem. E é por isso que, sob tais condições, a família, em qualquer nível que levamos a família, é realmente uma estratégia que investe todo o campo social, seja na forma verdadeiramente primitiva da família, que declina alianças e filiações, seja na forma posterior dos grandes impérios onde aparecem categorias fundamentais que medem uma mudança [...] com uma formação despótica, realmente aparecem categorias originais de novas alianças, e, portanto, de um novo tipo de filiação (DELEUZE, 1972, tradução nossa)²⁰.

Deleuze e Guattari exemplificam a irreduzibilidade da filiação à aliança:

Na produção de crianças, a criança é inscrita em relação às linhagens disjuntivas do seu pai ou da sua mãe, ao passo que estes, inversamente, só a inscrevem por intermédio de uma conexão representada pelo casamento do pai e da mãe. Não há, portanto, nenhum momento em que a aliança derivaria da filiação; mas ambas compõem um ciclo essencialmente aberto em que o *socius* age sobre a produção, mas onde também a produção reage sobre o *socius* (AE, p. 196)

Os fluxos sociais que se codificam na máquina social primitiva então se declinam em filiação e aliança. Estas possibilitam a relação entre grupos e formas de troca entre eles, e determinam os fluxos de produção material dessas sociedades; essas declinações "são como que as duas formas de um capital primitivo, o capital fixo ou estoque filiativo e o capital circulante ou

²⁰ Original: " Et c'est à travers une machine sociale qui est une machine à conjuguer les alliances et les filiations, jamais à déduire les alliances des filiations, cela est évident, l'alliance, elle ne se déduit jamais d'un régime filiatif, elle se conjugue au sein d'une machine sociale qui est très variable, la dépendance nécessaire de la reproduction sociale par rapport à la forme de la production humaine est mesurée précisément par cette machine propre à conjuguer les alliances et les filiations : c'est à dire que les richesses, elles se reproduisent dans un ensemble de rapports déterminés avec la manière dont les hommes se reproduisent. Et c'est pour ça que dans telles conditions, la famille, à quelque niveau que l'on prenne la famille, c'est vraiment une stratégie qui investit l'ensemble du champ social, soit sous la forme vraiment primitive de la famille, qui conjugue les alliances et les filiations, soit sous la forme ultérieure des grands empires où apparaissent des catégories fondamentales, qui mesurent un changement, mais un changement tellement important et qui, pourtant, ne porte pas sur le point que je dis, à savoir avec une formation despotique, apparaissent vraiment les catégories originales de nouvelles alliances et dès lors, d'un nouveau type de filiation."

blocos móveis de dívidas [...]" (AE, 195). Há, portanto, entre diferentes grupos que se filiam ou aliam, blocos móveis de dívidas que devem ser entendidos nos termos de uma "série significante"; isso faz referência à antropologia estrutural de Lévi-Strauss, em que as alianças são declinadas em termos de séries filiativas, sucessões familiares de parentesco que se dá nos termos de uma "cadeia significante", como elaborada por Lacan.

Deve-se a Lacan a descoberta do rico domínio de um código do inconsciente envolvendo a ou as cadeias significantes [...] diz-se que as cadeias são significantes porque são feitas de signos, mas estes signos não são propriamente significantes. O código se parece menos com uma linguagem do que com um jargão, formação aberta e plurívoca. Os seus signos são de uma natureza qualquer, são indiferentes ao seu suporte (ou não será o suporte que lhes é indiferente? O suporte é o corpo sem órgãos) (AE, p. 57-58).

Na tese lacaniana, a cadeia significante é uma série de significantes ligados uns aos outros; em *O Anti-Édipo*, entretanto, essas cadeias têm como elementos objetos parciais, e permitem a relação desses objetos parciais, fluxos não qualificados, com o corpo sem órgãos, os inserindo na trama das máquinas desejantes, das relações de repulsão/apropriação das máquinas paranoica e celibatária. Nesse caso, a cadeia significante "é como o aparelho de transmissão ou de reprodução da máquina desejante" (AE, p. 433). É importante notar que essas cadeias se dispõem em "toda uma rede de disjunção na superfície de registro do corpo sem órgãos" (AE, p. 433), e que os objetos que entram na cadeia significante, no caso de Deleuze e Guattari,

[...] não são significantes, que respondem, não às regras de um jogo de xadrez linguístico, mas às extrações de um jogo de loto, das quais sai ora uma palavra, ora um desenho, ora uma coisa ou um pedaço de coisa, só dependendo uns dos outros pela ordem das extrações ao acaso, só se mantendo em conjunto pela ausência de liame (ligações não localizáveis), e cujo único estatuto é o de serem elementos dispersos de máquinas desejantes também dispersadas (AE, p. 408).

As cadeias significantes não são homogêneas, mas heterogêneas: não são compostas por significantes/significados, seus "signos" são objetos parciais, e seus elementos têm uma relação difusa entre si, não são de mesma natureza, nem "estruturalmente iguais". Notemos nesse caso uma apropriação de uma ideia claramente estruturalista, o inconsciente que funciona *como* a linguagem e tem como objeto signos, e o modo como os autores operam sua crítica ativa: mantêm-se a relação estrutural, mas nem os objetos, nem a relação de gênese das estruturas, são o mesmo: o funcionamento das estruturas é maquínico, e seus "objetos" são parciais, *por fazer*, intensivos. Isso possibilita aos autores conceberem as relações de dívida e troca entre diferentes grupos nos termos de extração e desligamento de cadeias significantes, ou seja,

mantendo o esquema de Lévi-Strauss, mas o subvertendo nos termos de sua crítica progressiva ao estruturalismo:

É preciso que os fluxos sejam objeto de extrações que constituam um mínimo de estoque, e que a cadeia significativa seja objeto de desligamentos que constituam um mínimo de mediações. Um fluxo é codificado quando desligamentos de cadeia e extrações de fluxo operam em correspondência, se estreitam e se esposam (AE, p. 198).

A partir de uma linhagem filiativa, e sigamos o exemplo de Deleuze e Guattari, quando uma mulher se casa surge uma "dívida", já que há uma extração na série significativa dos estoques filiativos (-1 mulher em um grupo, +1 mulher em outro) de uma série para outra; isso estabelece um "destacamento da cadeia" filiativa, e constitui uma dívida móvel. Essas pequenas dívidas constituem o terreno propriamente econômico no qual circulam os fluxos da sociedade primitiva²¹. Se, para os autores, as "extrações de fluxos constituem um estoque filiativo na cadeia significativa [... e,] inversamente, os desligamentos de cadeia constituem dívidas móveis de aliança, que orientam e dirigem os fluxos" (AE, p. 199) há uma interoperabilidade entre as relações de aliança e linhagem, elas são simultâneas e irredutíveis, pela própria forma de circulação dos "bens" no *socius* primitivo. Nesse caso, os autores buscam se distanciar de uma concepção social baseada na *troca*. Para eles,

a sociedade não é, primeiramente, um meio de troca onde o essencial seria circular e fazer circular, mas um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado [...] Só há circulação quando a inscrição a exige ou permite (AE, p. 189).

Nos reportamos novamente ao "sistema da crueldade" da máquina primitiva. A circulação é secundária, nos termos do *socius*, em relação à marcação dos corpos (o *socius* é também chamado "superfície de inscrição"): "até que ponto circular, trocar, é uma atividade secundária em relação a esta tarefa que resume todas as outras"? (AE, p. 192). A codificação dos fluxos, sua inscrição, insere os "elementos" em cadeias significantes que são, por sua vez, objetos da ação do *socius*. As linhagens são declinadas, há "desligamentos móveis" nas cadeias significantes, onde os objetos são desligados e realocados, movendo um sistema que é, ao mesmo tempo, de filiação e de aliança.

Há, nesse problema do estoque e das dívidas, uma íntima ligação com o problema da genealogia da dívida e da troca, que reforça a aproximação com a etnologia e uma saída nietzschiana para um problema já tradicional, o que não deixa de gerar "reticências [...] sobre o

²¹ E, como lembram Deleuze e Guattari, "os seus elementos variam, mulheres, bens de consumo, objetos rituais, direitos, prestígios e estatutos" (AE, p. 199).

primado da genealogia da dívida" (CLASTRES apud FURTADO, 1976, p. 75). Para os autores, contrapondo Nietzsche a Mauss e Lévi-Strauss, há um primado da dívida sobre a troca.

É a dívida que compõe as alianças com as filiações tornadas extensas, para formar e forjar um sistema em extensão (representação) sobre o recalçamento das intensidades noturnas. A aliança-dívida corresponde ao que Nietzsche descrevia como o trabalho pré-histórico da humanidade: servir-se da mais cruel mnemotecnica para impor na própria carne uma memória de palavras sobre a base do recalçamento da velha memória biocósmica (AE, p. 245).

Deleuze e Guattari, a partir do conceito marxiano de mais-valia, falam de uma mais-valia de código: "Cada cadeia captura fragmentos de outras cadeias das quais extrai uma mais-valia, como o código da orquídea 'extrai' a figura de uma vespa: fenômeno de mais-valia de código" (AE, p. 59). As cadeias significantes, como vimos, são encadeamentos de objetos parciais, signos assignificantes (ou seja, não têm significado, ou sentido, apenas um *uso* em conexão com as máquinas desejanças). No processo de codificação os fluxos "passam" ou são "bloqueados"; o objeto parcial que passa nas máquinas a fim de ser codificado gera uma mais-valia de código, isto é, um *excedente* do fluxo que, adquirindo mais valor, passa a figurar significativamente em uma cadeia significativa, como um objeto a ser organizado segundo os critérios do *socius*. É este mecanismo essencialmente econômico - produção de mais valor na extração dos códigos - que engendra as relações e as mantém em equilíbrio ou desequilíbrio, isto é, dinâmicas, se desarranjando para se rearranjarem. É preciso notar, entretanto, que essa dívida móvel, nessa primeira máquina social, é ainda uma dívida finita, isto é, não há ainda uma abstração dos códigos que permitiria o estabelecimento de um equivalente monetário a fim de ser expandido e acumulado. A tarefa primitiva de codificar tudo ainda não toma a forma de um sistema de equivalências monetário, o que virá mais tarde, com a desterritorialização, isto é, a atribuição de um *novo sentido* e um *novo processo* na lida das máquinas com os fluxos que percorrem o *socius*.

É nesta chave da extração do valor (mais-valia de código na cadeia significativa) que os autores pensam o problema do incesto; vimos que Lévi-Strauss defende uma universalidade *da interdição ao incesto*, isto é, universalidade não do incesto, mas de sua proibição. Seguindo a intuição dos autores, em relação aos desejos, *algo* passa e *algo* fica bloqueado. Os autores insistem que o tabu do incesto é tanto um produto quanto o próprio incesto, e que sua proibição envolve uma mobilização *exclusiva* das sínteses do inconsciente, em que se tomam objetos parciais por pessoas globais e prejulgam uma "natureza culpada" original, onde o incesto é, antes mesmo de sua possibilidade, já interdito. Há um uso restritivo e segregativo das sínteses

do inconsciente - paralogístico, portanto - que coloca a antropologia estrutural de Lévi-Strauss em um campo análogo à psicanálise de Freud, a ideologia familiar, os paralogismos do inconsciente, a confusão entre pessoas globais e objetos parciais.

Lembre-mos o quanto é ilegítimo concluir da proibição a natureza do que é proibido; porque a proibição procede desonrando o culpado, isto é, induzindo uma imagem desfigurada e deslocada do que é realmente proibido ou desejado. É mesmo desta maneira que a repressão é prolongada por um recalçamento sem o qual ela não incidiria sobre o desejo. O que é desejado é o fluxo germinal ou germinativo intenso, no qual se buscaria em vão pessoas e mesmo funções discerníveis como pai, mãe, filho, irmã etc., pois esses nomes designam tão somente variações intensivas sobre o corpo pleno da terra determinado como germe (AE, p. 215).

2.2.1.2 Máquina bárbara

Dizem Deleuze e Guattari: "quando a máquina territorial primitiva deixou de ser suficiente, a máquina despótica instaurou uma espécie de sobrecodificação" (AE, p. 51). À distinção da máquina territorial primitiva, cujo *socius* é a própria terra e a declinação de alianças e filiações são legítimas, imanentes, a máquina despótica trata de criar um novo *socius* e declinar novos modos de aliança e filiação. Vimos como, considerando o modo como os autores concebem a cadeia significante e a operação de extração e desligamento - que geram o fenômeno da mais-valia de código e, através de um intrincado mecanismo de regulação, produz uma economia fundada principalmente na dívida -, a máquina despótica bárbara faz uma operação paralogística nessa série significante e, portanto, reorganiza a máquina social em novos termos.

Nos atentemos à ideia de *sobrecodificação*, que toma o lugar da operação primitiva de codificação; se entendemos a codificação como a "tradução" dos fluxos nos termos do *socius* e sua posterior circulação como fluxo qualificado - como, por exemplo, na extração de mais-valia de código que ocorre em um casamento -, o processo de sobrecodificação, que "exprime a apropriação e a produção do real por uma quase-causa" (AE, p. 278), toma os próprios códigos, não os fluxos descodificados, como objeto. Vimos que, no caso da máquina territorial primitiva, todos os órgãos do corpo, todos os instrumentos, animais e elementos distribuídos sobre a terra são codificados nos termos de um *socius total*. Há na máquina primitiva uma coletivização dos elementos, uma distribuição horizontal que, a todo momento, se furta às hierarquias verticais e a concentração de poder, impedindo a formação de um Estado.

Quanto aos próprios subconjuntos, máquinas primitivas territoriais, eles são certamente o concreto, a base e o começo concretos, mas os seus segmentos entram aqui em relações que correspondem à essência, tomam precisamente essa forma de

tijolos que assegura sua integração à unidade superior, e seu funcionamento distributivo está em conformidade com os designios coletivos desta mesma unidade (grandes trabalhos, extorsão da mais-valia, tributo, escravatura generalizada) (AE, p. 264)

Na máquina despótica, entretanto, a série significativa que declina as máquinas desejantes na sociedade primitiva cede lugar à sobrecodificação que, em vez de "codificar novamente", toma de assalto a série linear; trata-se de um desligamento da cadeia que, longe de se efetuar nos limites da mais-valia de código, sobrecodifica toda a série e a reporta inteiramente a si. É por isso que Deleuze e Guattari falam do "significante despótico" que toma a cadeia, passa a remeter tudo a si. Não mais uma coletivização, mas uma "despotização" dos órgãos.

[...] trata-se do seguinte na sobrecodificação: que todos os órgãos de todos os sujeitos, que todos os olhos, todas as bocas, todos os pênis, todas as vaginas, todas as orelhas, todos os ânus se enganchem ao corpo pleno do déspota como ao rabo de pavão de uma cauda real, e aí tenham os seus representantes intensivos (AE, p. 278).

As linhas de filiação e aliança da máquina primitiva são substituídas por uma nova filiação que liga as pessoas diretamente ao déspota; o excedente, a mais-valia de código, todos remetem ao déspota, que trata de acumulá-los e tomar para si o poder. Vimos, no primeiro capítulo, o mecanismo próprio das sociedades primitivas que envolve *expurgar* os excedentes, a concentração de poder. O mecanismo antiprodutivo do socius primitivo já reconhece os riscos, já "conhece" a máquina despótica antes mesmo de sua existência (trata-se novamente do medo dos fluxos descodificados). Notemos que esse conhecimento se trata, antes de uma operação oracular, dos indícios *virtuais* que o *Urstaat* não cessa de emitir. Os mecanismos de conjuração dos excedentes e da concentração de poder já conhecem o que esconjuram, esses elementos já são um risco. É por isso que a máquina bárbara surge das ruínas da máquina primitiva, que não foi capaz de *codificar* tudo, de esconjurar os fluxos descodificados que cederia espaço à sobrecodificação despótica.

O incesto é a própria operação de sobrecodificação nos dois extremos da cadeia em todo o território onde o déspota reina, dos confins ao centro: todas as dívidas de aliança convertidas na dívida infinita da nova aliança, todas as filiações extensas subsumidas pela filiação direta (AE, p. 277).

Existe, de acordo com Patton (2000), tanto uma continuidade quanto uma descontinuidade na máquina despótica em relação à primitiva; a continuidade se dá porque a máquina despótica preserva as territorialidades de linhagem e aliança, e a descontinuidade, porque essa nova máquina as subordina ao déspota. Diz Deleuze: "o 'significante' é realmente o último avatar filosófico do déspota" (DELEUZE, 1985, p. 66): é o Déspota que introduz a

falta, o tabu, *sobrecodificando* os códigos primitivos, isto é, os toma com novas forças e os submetem a novos significados (PATTON, 2000, p. 91). Devemos ver nesse movimento de sobrecodificação uma intensificação da negação dos autores ao estruturalismo: eles começam a crítica deslocando as cadeias significantes e os próprios significantes que a compõem, para, posteriormente, dar autonomia a um ou outro significante no sentido de destacar-se de sua própria cadeia e tomá-la, *sobrecodificá-la*. Trata-se, aqui, da assunção de um significante mestre, que rompe a horizontalidade e institui a verticalidade no desejo: hierarquias, castas, proto-classes, não mais os "postos" da máquina primitiva: "Quem pode tocar o corpo pleno do soberano? Eis um problema de casta" (AE, p. 264).

A máquina despótica é o nascimento de um Império, o coroamento do Déspota, em que "todos os fluxos convergem para este homem, todas as alianças são recortadas por esta nova aliança que as sobrecodifica" (AE, p. 267). Lembremos da máquina miraculante que abordamos no primeiro capítulo, que faz, como que magicamente, parecer que o corpo sem órgãos, em primeiro lugar uma superfície de inscrição, pareça ser a origem de todos os elementos que correm sobre ele, como se os criasse. A máquina despótica faz uso da máquina miraculante, mas em vez da Terra ser tomada como fonte da produção, o Déspota toma seu lugar. O corpo do déspota desterritorializa o corpo da terra, a toma para si, faz com que todas as máquinas remetam a ele e, sobrecodificando seus códigos, se apropria de toda a produção.

Retornaremos a esse ponto no próximo capítulo, quando trataremos em detalhes dos mecanismos específicos da máquina capitalista em jogo na contemporaneidade. A sobrecodificação instaurada pela máquina despótica terá presença constante; trata-se aqui do conceito de captura, através do qual a máquina social pode, já que não mais codifica tudo (tarefa do *socius primitivo*), se apropriar de elementos que ainda não passam em seu próprio terreno.

O anti-Édipo propôs o termo 'sobrecodificação' para descrever o mecanismo básico da megamáquina arcaica: as filiações e alianças codificadas das sociedades primitivas são sobrecodificadas por uma nova aliança (o povo com o déspota) e uma filiação direta (do déspota com sua divindade) [...] O conceito de captura introduzido em *Mil platôs* deve fornecer uma descrição mais detalhada do modo como a sobrecodificação funciona. O estado é um "aparelho de captura" transcendente que incorpora tudo em sua forma de interioridade por três mecanismos primários - aluguel, trabalho e dinheiro - o que é uma variação da 'fórmula trinitária' analisada por Marx [...], e opera em duas direções interrelacionadas: comparação direta na forma de quantidades abstratas, e apropriação monopolística na forma de estoque (SMITH, 2018, p. 224, tradução nossa²²).

²² Original: "Anti-Oedipus had proposed the term 'overcoding' to describe the basic mechanism of the archaic mega-machine: the coded filiations and alliances of primitive societies are overcoded by a new alliance (of the people with the despot) and a direct filiation (of the despot with his deity) [...] The concept of capture introduced in *A Thousand Plateaus* is meant to provide a more detailed account of the way in which overcoding works. The state is a transcendent 'apparatus of capture' that incorporates everything into its form of interiority through three

É preciso entender essa nova figura - *significante mestre, o Déspota* - em seu sentido propriamente político e econômico. É político porque, diferentemente dos laços horizontais primitivos, se estabelece uma verticalidade (ligação dos "sujeitos" ao déspota, que se liga diretamente a Deus) que sobrecodifica os códigos, os remete a ele como horizonte de valor.

Seu efeito econômico, por sua vez, se dá a partir das ruínas da máquina primitiva: vimos que, no processo de extração da mais-valia de código, que possibilita a troca e outras relações sociais, existe uma primazia da *dívida*. Essa dívida, como pontuamos, é finita, o que garante certa estabilidade à máquina social. É importante salientar que a finitude da dívida é em si mesmo causada pelo *medo dos fluxos descodificados*, que são esconjurados pela máquina primitiva sob o risco de estabelecimento de um Estado. A manutenção finita, a esconjuração do comércio, visa não permitir a criação de uma equivalência que possibilitaria troca e o comércio, e, portanto, intenta expurgar a formação de estoques que desestabilizariam a organização primitiva.

No caso da máquina bárbara, o novo modelo de aliança e filiação são sobrecodificados, o que não mais permite a esconjuração desse estoque e concentração de poder. A dívida torna-se infinita, e salta-se da Terra, outrora a superfície encantada da máquina primitiva, em direção às alturas, à verticalidade de Deus e do Déspota: "Pela primeira vez foi tirado da vida e da terra algo que vai permitir julgar a vida e sobrevoar a terra, princípio de conhecimento paranoico" (AE, p. 257)²³. Sobre a figura do Déspota e sua capacidade de apropriação dos objetos que circulam sobre seu corpo, dizem Deleuze e Guattari:

E o que conta não é a pessoa do soberano, nem mesmo sua função, que pode ser limitada. É a máquina social que mudou profundamente: em vez da máquina territorial, há a "megamáquina" de Estado, pirâmide funcional que tem o déspota no cume como motor imóvel, que tem o aparelho burocrático como superfície lateral e órgão de transmissão, que tem os aldeões na base e como peças trabalhadoras. Os estoques são objeto de uma acumulação, os blocos de dívida devêm uma relação infinita sob forma de tributo. Toda mais-valia de código é objeto de apropriação. Esta conversão atravessa todas as sínteses, as de produção com a máquina hidráulica, a máquina mineira, a inscrição com a máquina contábil, a máquina de escrever, a máquina monumental, o consumo, enfim, com a manutenção do déspota, de sua corte e da casta burocrática (AE, p. 258).

A máquina despótica traz consigo toda uma série de inovações para dar cabo à sobrecodificação dos fluxos, que agora correm sob o corpo do déspota (o CsO desta máquina).

primary mechanisms – rent, labour and money – which are a variant of the ‘trinity formula’ analysed by Marx [...] and operate through two interrelated operations: direct comparison in the form of abstract quantities, and monopolistic appropriation in the form of stock".

²³ É importante ressaltar o papel importantíssimo da máquina paranoica descrita no primeiro capítulo e sua resolução na máquina celibatária.

Se na máquina primitiva a primazia era uma dívida finita e a esconjuração dos fluxos descodificados - como, por exemplo, uma dívida que fosse infinita e submetesse todos a uma relação de subordinação -, na máquina despótica os fluxos descodificados já tomaram o *socius* de assalto, e ele responde estabelecendo novos mecanismos antiprodutivos para dar conta dessas novas operações. "Por onde quer que passe um déspota e o seu exército, tomam parte do seu cortejo doutores, padres, escribas, funcionários" (AE, p. 256). As novas relações de produção, o novo mecanismo de regulação do sistema, demanda novas instituições, profissões, órgãos capazes de colocá-los *nos termos do Déspota*. É nesse sentido que devemos entender a ideia da máquina despótica como o momento do surgimento do estado - que Sibertin-Blanc chamaria de "momento ideal de *todo Estado*". Da inscrição total primitiva à submissão ao Déspota, da dívida finita à dívida infinita do Déspota, novos mecanismos: impostos, burocracia, religião institucionalizada, servidão maquínica

A dívida agora infinita demanda novos mecanismos de circulação das mercadorias e organização do trabalho. Os órgãos, antes coletivizados, agora são colocados à disposição do Déspota e suas intenções. O que era coletivo agora se torna particular, e os deuses, antes questão de postos religiosos, torna-se um foco de concentração de poder que legitima a ação do déspota. É nesse sentido que devemos entender a ideia de Deleuze e Guattari de que a máquina despótica declina uma nova aliança - do Déspota diretamente com Deus, e do povo, com o Déspota; trata-se aqui não do surgimento de um "povo escolhido" Deus, mas de um povo submetido ao Déspota que, por sua vez, representa a função política e religiosa do hierofante.

Em suma, o dinheiro, a circulação do dinheiro, é o meio de tornar a dívida infinita. Eis o que os dois atos do Estado escondem: a residência ou territorialidade do Estado inaugura o grande movimento de desterritorialização que subordina todas as filiações primitivas à máquina despótica (problema agrário); a abolição das dívidas ou sua transformação contábil inaugura um interminável serviço de Estado interminável, que subordina a si todas as alianças primitivas (problema da dívida). O credor infinito, o crédito infinito substituiu os blocos de dívida móveis e finitos. Há sempre um monoteísmo no horizonte do despotismo: a dívida devém dívida de existência, dívida da existência dos próprios sujeitos. Vem o tempo em que o credor nada emprestou ainda, ao passo que o devedor não para de pagar, porque pagar é um dever, mas emprestar é uma faculdade (AE, p. 262).

Deleuze e Guattari insistem na importância dessa nova máquina e sua habilidade de declinar novas alianças e filiação; trata-se da "grande inovação" do Déspota em relação à Terra primitiva: "ele impõe uma nova aliança e coloca-se em filiação direta com o deus: o povo deve segui-lo" (AE, p. 255).

É importante, entretanto, que reconheçamos a influência de Marx na elaboração dos autores da máquina despótica. Trata-se aqui do problema do "modo de produção asiático,

categoria que, no pensamento marxiano, remete a todos os impérios e, de certa forma, é o momento de surgimento do Estado. Deleuze e Guattari concedem a Marx a descrição desse mecanismo, mas, como já abordamos, discordam de seu uso em uma perspectiva teleológica e evolutiva; é que, no caso de Marx, o modo de produção asiático abarca toda uma série de impérios, de grandes Estados, sem que seja capaz de descrever a passagem, as novas declinações advindas da máquina primitiva, sobre os escombros da qual vem se instalar o Déspota e seus burocratas.

A máquina despótica é importante em uma história retrospectiva a partir do capitalismo porque ela marca o momento do surgimento do dinheiro. Nesse caso, não um dinheiro que visa a acumulação capitalista ou mesmo a circulação de mercadorias, mas ele cumpre, aliado à instância antiprodutiva dessa máquina, uma função burocrática. Trata-se da taxaço, do uso do dinheiro como ferramenta de cobrança de impostos. Uma vez que o CsO dessa nova máquina é o corpo do déspota que deve tomar tudo para si, ele organiza as máquinas desejanter e extrai delas não apenas mais-valia de código, mas também cria uma nova abstração, o dinheiro, com a qual pode manter controlada a produção e extrair dela o dinheiro necessário à manutenção do império.

[...] o papel do dinheiro é decisivo para entender a máquina despótica. A máquina despótica, como a primitiva, temia os efeitos socialmente corrosivos dos fluxos decodificados, particularmente os fluxos de dinheiro que seus comerciantes liberavam. Dito isso, o dinheiro é a invenção do estado, primeiramente para o propósito da taxaço através do qual o estado criou uma dívida infinita (BUCHANAN, 2008, p. 105, tradução nossa²⁴)

2.2.1.2.1 A máquina despótica bárbara como paradigma do Estado

A sobrecodificação é precisamente a operação que constitui a essência do Estado, que mede ao mesmo tempo sua continuidade e sua ruptura com as antigas formações [...] Quem pode tocar o corpo pleno do soberano? Eis um problema de casta (AE, p. 264).

Nessa genealogia da produção do desejo, vimos, no primeiro capítulo, o Urstaat como "modelo de todo estado"; é preciso agora compreender que o Urstaat como modelo surge com a máquina despótica - chamada de Estado despótico, asiático, originário, idealidade cerebral, etc. (SIBERTIN-BLANC, 2013). Nos encontramos, nesse modo, no que Sibertin-Blanc chama de "uma zona de indiscernibilidade" - trata-se aqui de um ponto ente Marx e as Formas

²⁴ Original: "[...] the role of money is decisive in understanding the despotic machine. The despotic machine, like the primitive machine, feared the socially corrosive effects of decoded flows, particularly the flows of money its merchants unleashed. But having said that, money is the invention of the state, primarily for the purposes of taxation by means of which the state rendered debt infinite".

anteriores à produção capitalista e Freud, com seu Moisés e o monoteísmo. Já abordamos a concepção de desejo que se furta a fazer qualquer distinção de natureza entre o social e o inconsciente, e temos indícios do que se prepara aqui. É que a máquina despótica não apenas descreve uma "positividade" histórica, atualizada, mas marca, depois da inscrição originária - fortemente influenciada por Nietzsche - uma virtualidade que persegue todas as sociedades: o Estado e seus tentáculos burocráticos e produtivos. Nesse sentido,

A forma-Estado, portanto, essa virtualidade que persegue todas as sociedades, não é apenas um regime jurídico de organização de poder, mas também um modelo de agenciamento do desejo. É, portanto, um regime de inconsciente tanto quanto regime de organização social; diz Sibertin-Blanc: "Essa forma combina um aparelho coletivo de poder e uma posição transindividual do desejo, um sistema institucional complexo e um sistema de subjetivação coletivo" (SIBERTIN-BLANC, 2013).

A influência mais marcante, que tematiza o uso propriamente político do conceito da máquina despótica, é, sem dúvida, o "modo de produção asiático" da teoria marxiana. Segundo o Marx da *Crítica à economia política*,

uma unidade superior do Estado instaura-se sobre a base de comunidades rurais primitivas que conservam a propriedade do solo, ao passo que o Estado é o seu verdadeiro proprietário em conformidade com o movimento objetivo aparente que lhe atribui o sobreproduto, que lhe reporta as forças produtivas nos grandes trabalhos, e faz com que ele próprio apareça como a causa das condições coletivas da apropriação (MARX apud AE, p. 257).

Alertam Deleuze e Guattari sobre uma tendência interpretativa; ao analisarmos as máquinas primitiva e despótica, temos a tendência em reconhecer nas duas "dois tipos de formação social", isto é, duas máquinas distintas; mas a máquina despótica "ela não é uma formação entre as outras, nem a passagem de uma formação a outra" (AE, p. 290), ou seja, ela não é um período de "transição" entre a sociedade primitiva e a civilizada, mas um momento de *idealidade* de todo Estado. Nesse caso, os autores sugerem que a máquina bárbara é a origem do Estado em sua concretude, sua primeira realização, nas ruínas da sociedade primitiva, que não subsiste senão como fonte de "tijolos". Vimos anteriormente como a sobrecodificação faz persistir certos elementos, códigos, filiação e aliança, mas os reterritorializa sobre o corpo do Déspota. Isso ocorre porque a sociedade primitiva não é destruída ou superada, mas fornece os materiais, os tijolos com os quais o Déspota irá erigir uma muralha, o Estado: "o Estado despótico é certamente a origem, mas a origem como abstração que deve compreender sua diferença em relação ao começo concreto" (AE, p. 290).

Entretanto, embora sigam Marx em sua preocupação com o capitalismo e alguns de seus desenvolvemos conceituais, o que define os diferentes "regimes históricos" não são os meios de produção (que em Marx, na *Crítica da economia política*, são quatro: asiático, antigo, feudal e burguês), mas processos maquínicos que incluem os meios de produção marxianos, mas também os processos de subjetivação e o registro inconsciente e antiprodutivo que sustenta toda produção; retomamos aqui a problemática de Althusser, segundo quem é necessário uma dimensão ideológica, isto é, um modo de produção de sujeitos que garanta não só a execução da produção de tal ou qual modo, mas também sua reprodução. Vimos que Deleuze e Guattari se afastam, também, da concepção de ideologia de Althusser (que ainda promulga uma distinção entre infraestrutura econômica e uma superestrutura onde se situa a ideologia), mas o desenvolvimento conceitual do tema segue a mesma problemática.

A distinção entre a concepção evolutiva de Marx e a de Deleuze e Guattari se dá pela própria definição de socius. O socius, corpo pleno da sociedade, tem como função codificar o desejo; nesse caso, os modos de produção são, é claro, uma forma de codificar o desejo, mas não se trata da totalidade da função de uma dada máquina social, isto é, a máquina social congrega diversos elementos entre os quais se encontra o modo de produção marxiano.

A sobrecodificação é a operação que constitui a essência do Estado frente ao terror que produzem os fluxos de desejo não codificados. Por outro lado, a nova inscrição despótica converte o desejo em objeto do soberano mesmo que seja objeto de instintos de morte. A dívida infinita ao soberano permite essa captura: "O desejo já não se atreve a desejar, se tornou desejo de desejo, desejo do desejo do déspota" (PAGOTTO, 2014, p. 102, tradução nossa²⁵).

Por isso, à distinção de Marx, os autores podem conceber o Estado despótico (o modo de produção asiático de Marx) como um momento paradigmático de todo estado. Todo Estado histórico - isto é, atualizado - funciona nos termos abstratos do Urstaat; trata-se, aqui, de um movimento de repressão e do retorno do recalçado; o Urstaat não se atualiza completo, mas se insinua, e guia o modelo - daí paradigmático - de todo estado histórico.

A máquina despótica, portanto, embora se mantenha fiel à tarefa do socius primitivo - codificar tudo - cria novas formas de desterritorialização, isto é, novos tipos de engajamento com os fluxos; se entendermos as 'novas necessidades do déspota' nos termos das invenções da máquina bárbara, como o dinheiro a fim de cobrar impostos, percebemos que essa máquina cria

²⁵ Original: "La sobrecodificación es la operación que constituye la esencia del Estado frente al horror que producen los flujos de deseo no codificados. Por otra parte, la nueva inscripción despótica convierte al deseo en el objeto del soberano aun cuando sea objeto de instintos de muerte. La deuda infinita hacia el soberano permite esta captura: 'El deseo ya no se atreve a desear, devenido deseo del deseo, deseo del deseo del déspota'".

as condições de sua própria ruína. O déspota é paranoico e, como tal, busca codificar tudo, manter tudo sob seu jugo; a acumulação de dinheiro via impostos, a sobrecodificação dos laços de aliança e filiação, o modo como ele sobrecodifica todas as cadeias significantes, simultaneamente dá à vida novos modelos de desterritorialização que abrem caminho para os fluxos descodificados que viriam a desmontar essa máquina.

Nos termos da cadeia significativa, vimos que a passagem da máquina primitiva à bárbara substitui o signo da Terra (como socius) por um signo abstrato - sobrecodificado - do corpo do déspota. A terra, nesse caso, passa de um território para propriedade do déspota. A máquina despótica, então, "imediatamente reterritorializa as novas formas de propriedade sobre o novo socius. Ao mesmo tempo, introduz novas formas de desterritorialização, como a invenção do dinheiro [...] o dinheiro, nas condições da máquina despótica, implica uma desterritorialização limitada e a correspondente reterritorialização dos fluxos de mercadoria" (PATTON, 2000, p. 92)

2.3 ENTRE O ANTI-ÉDIPO E MIL PLATÔS, KAFKA

De uma ponta à outra, [Kafka] é um autor político, adivinho do mundo futuro, porque tem como dois polos que ele saberá unificar em um agenciamento de fato novo: longe de ser um escritor retirado em seu quarto, seu quarto lhe serve a um duplo fluxo, o de um burocrata de grande futuro, ligado aos agenciamentos reais em vias de se fazer; e o de um nômade fugindo da maneira mais atual, que se liga ao socialismo, ao anarquismo, aos movimentos sociais. A escrita em Kafka, o primado da escrita, significa não mais que uma coisa: de modo algum literatura, mas que a enunciação faz-se uma com o desejo, por cima das leis, dos Estados, dos regimes. Enunciação, no entanto, sempre histórica, ela mesma, política e social. Uma micropolítica, uma política do desejo, que coloca em causa todas as instâncias (KLM, p. 77-78).

Entre *O anti-Édipo* e *Mil platôs*, Deleuze e Guattari publicam *Kafka: por uma literatura menor*. Citamos o livro por sua posição intermediária entre as duas obras e por seu empreendimento filosófico, que introduz as grandes mudanças que vemos do primeiro ao segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, e nos permite compreender de forma mais clara as duas obras já que as remete tanto em seu procedimento teórico quanto em relação aos objetos estudados. Esse livro, que parece à primeira vista um estudo da obra de Kafka, delineia, em primeiro lugar, uma crítica ao estruturalismo em voga nos anos 60. Apresentaremos a seguir os problemas principais evocados nesse livro, que servirão de base para a contextualização do capítulo seguinte que, retomando a máquina social capitalista de *O anti-Édipo*, busca conciliá-la no projeto mais especificamente crítico ao estruturalismo, ao marxismo francês (na figura de Althusser: sujeito e ideologia) e a uma teoria geral das ciências humanas influenciada por essas

áreas. Trata-se de um livro que, evocando a linguística, a psicanálise e a política, empreende uma investigação acerca da relação das literaturas com essas áreas e com o próprio mundo. É importante passar por esse livro por ele conjugar uma série de proposições de *O anti-Édipo* (como a interpretação lacaniana da cadeia significante) com uma revisão crítica do fazer filosófico que desembocará em *Mil platôs*. É onde muitos dos conceitos centrais de MP surgem, como minorias, agenciamentos, que conjugam a obra pregressa de Deleuze e Guattari com seu projeto em AE.

2.3.1 Contra o significante e significado

O primeiro capítulo de Kafka é intitulado "Conteúdo e expressão", uma reação ao estruturalismo linguístico de Saussure, que considera os signos um composto de *significante e significado (expressão e conteúdo)*. O estruturalismo é uma corrente da linguística, mas também um paradigma das ciências humanas calcado na linguística. A ideia que as coisas, signos de diversos tipos, se distribuem em uma estrutura estava muito em voga à época do texto, não só na linguística, mas em todas as ciências humanas. Se considera, por exemplo, que o inconsciente é uma estrutura, como na psicanálise de Lacan, que as sociedades são formadas em estruturas de parentesco com tabu de incesto, na antropologia de Lévi-Strauss, que a linguagem se dá numa estrutura significante-significado, na linguística de Saussure, etc. A cultura então é entendida a partir de uma estrutura linguística que lhe é anterior; é essa estrutura linguística e as relações possíveis entre os elementos que se distribuem nela (signos) que vai nos permitir entender a cultura. Para a psicanálise, portanto, o inconsciente é uma estrutura de signos, mas que tipo de relações são possíveis entre os signos, como eles são divididos, em que nível eles são colocados na estrutura, que lugares existem nessa estrutura que virá a ser ocupada por signos?

O estruturalismo é, em primeiro lugar, um paradigma linguístico que apregoa uma divisão do signo e sua distribuição em uma estrutura, o que permite certos movimentos entre as séries e entre elementos de diferentes séries, mas bloqueia outros.

É com razão que se apresenta a linguística como origem do estruturalismo: não somente Saussure, mas também a escola de Moscou, a escola de Praga. [...] Na verdade, só há estrutura daquilo que é linguagem, nem que seja uma linguagem esotérica ou mesmo não-verbal. Só há estrutura do inconsciente à medida que o inconsciente fala e é linguagem. Só há estrutura dos corpos à medida que se julga que os corpos falam com uma linguagem que é a dos sintomas (DELEUZE, 2009, p. 221-222).

Este capítulo evoca, portanto, uma intervenção na história da filosofia, a proposição de uma alternativa ao signo de Saussure e, portanto, ao estruturalismo (considerando que é ele que traz o problema da linguagem à filosofia, já que o estruturalismo passa a ser um paradigma geral das ciências humanas); o modo como pensamos o ser humano (antropologia), como se produz sua vida interior (psicanálise) e também como ele age, como se relaciona no/com o mundo (ética, política, epistemologia) são todas áreas influenciadas diretamente pelo estruturalismo, daí sua preocupação em fazer uma revisão crítica de seus conceitos. Para elaborar uma alternativa a esses sistemas, entretanto, deve-se confrontá-los em seus próprios termos. No *Anti-Édipo* se trava uma guerra contra a psicanálise, contra o marxismo, contra a antropologia política, não para suprimi-los, mas para criticá-los em seus próprios termos, observando e chacoalhando suas estruturas.

Deleuze e Guattari provisoriamente se aproximam da linguística de Hjelmslev, que propõe uma alternativa à estrutura do signo Saussure dando a ela mais camadas, para além do significante e significado. A partir de uma compreensão *estratificada* - conceito que será posteriormente desenvolvido em MP e em Foucault, e designa um tipo de "cristalização" de um processo - o signo passa a ser visto como um composto de camadas sobrepostas (à mesma maneira que sugerimos entender as máquinas sociais de *O anti-Édipo*). O signo tem camadas - estratos - porque ele é pensado geologicamente: a terra tem suas camadas, e é preciso compreender como elas se formam, como as camadas comunicam entre si, em suma, a "estratificação" e a história da terra (*estratos e não níveis na estrutura*). A geologia do signo deve então se preocupar com os estratos do signo e o que eles permitem, que interações são possíveis dado um modelo de estratificação do signo dentro de uma estrutura, e como libertar o signo mantendo ainda sua utilidade para o pensamento?

O signo de Saussure, que é dividido em significante e significado, passa a ser considerado como uma estratificação, um modelo do signo. Significante e significado aqui como dois estratos distintos, que não se comunicam, têm uma 'diferença de natureza'. De um lado, uma série de significantes, relacionados apenas a outros significantes, e do outro, uma série de significados, que se referem a outros significados. Há uma associação "biunívoca" entre significante e significado, duas distintas naturezas que formam um elo frágil. Saussure postula um "arbitrário linguístico", uma relação arbitrária entre um significante e um significado. Isso quer dizer que não é por necessidade que se forma o vínculo entre um significante determinado e um significado determinado, ele é arbitrário. Se se considera tradicionalmente que um nome designa uma coisa, nesse caso a linguagem deixa de representar, apontar algo no mundo. Um

nome é, portanto, um ‘ente estratificado’ de duas camadas, significante e significado. Ele se “refere” ao mundo, mas sua operação não tem relação com o fora, não o afeta, o signo é fechado, totalizado nesse modelo. O signo então se entende como uma estratificação, significante e significado, e pelas relações que um determinado signo estabelece com outros signos no sistema semiótico, como ele adquire sentido estando fechado em tal sistema de signos.

Relembremos que um signo linguístico é a imagem acústica (significante) e o significado (conceito); ele tem dois estratos, que são fechados em si mesmos - tanto a imagem acústica quanto o conceito são internos ao humano que, de um lado, reconhece o som formalizado como fonema, e de outro, associa o som ao conceito - ambos estratos se relacionam num plano estritamente mental. O que falta ao signo, ainda, é uma relação com o mundo.

O signo pensado nessa estratificação de Saussure remete a um problema no Anti-Édipo em que se pergunta: considerando a tese lacaniana do inconsciente como linguagem, e, portanto, aceitando e se confrontando com esse estruturalismo do inconsciente, como ocorre que um signo entre outros, Édipo, consiga se desprender da própria série e submeter todos os outros signos a si? Esse mecanismo em AE é chamado de sobrecodificação. Tudo na psicanálise freudiana remete a Édipo, a uma triangulação, pai-mãe-eu, chefe-empresa-eu, policial-Estado-eu, e essa triangulação é Édipo, ou o Significante, que sai da série e a toma, submete tudo a si. Nesse mesmo caso incorre a antropologia de Lévi-Strauss, há uma estrutura de parentesco, o parentesco como signo sai da série de "relações primitivas" e se eleva, passando a estruturá-las.

É importante salientar a o “arbitrário” dessa relação, a contingência na “escolha” de um significante para ordenar toda uma série. A estrutura da sociedade poderia bem ser ordenada pelas relações de aliança e não de filiação (estrutura familiar), que já de antemão impõe o tabu do incesto, ou ser outra tragédia, ou talvez uma comédia, a servir de tema pro teatro do inconsciente. Aqui parece que estão percorrendo a estrutura, mapeando os movimentos possíveis dentro dela, e deslizando pelo caminho. Mas existe uma interioridade, os caminhos estão bloqueados, são recursivos, autorreferenciais: na psicanálise, uma boneca com que se brinca, a profissão que se tem, tudo remete a Édipo – o objeto não é o “objeto real”, ele poderia ser qualquer outro porque ganha significação nas relações interiores ao signo, semióticas, e sempre vai remeter a Édipo, qualquer objeto vai ser efetivamente triangulado, será sempre um substituto do pai, *se se considera a estrutura edipiana*, o modo edipiano de triangular os signos, de remetê-los sempre ao pai.

O que ocorre nestes casos da psicanálise, da linguística, da antropologia, é o mesmo fechamento, como se, a partir de tal concepção estruturalista do signo (qualquer signo: uma

imagem no inconsciente, uma metáfora, uma estrutura social) se é jogado numa aventura sempre recursiva: se apregoa uma estrutura fechada em si mesma, com uma estratificação que a totaliza e forma segundo relações internas à própria estrutura (ao sistema de signos). Nesse caso há uma ‘abstração’ do signo, da lembrança, da sociabilidade – uma imagem do inconsciente não tem relação com o fora, com a pessoa representada, mas, no sistema semiótico do inconsciente, sempre se remete a Édipo, todas as figuras instauram Édipo. Se o parentesco é primeiro, tem função estruturante, todas as relações que se estabelecem são prefiguradas, repartidas a partir das estruturas do parentesco. Então nessa estrutura sempre se sacrifica o fora em proveito de uma interioridade, uma autorreferência da estrutura, que é justamente o ponto em que os autores atacam o estruturalismo. Eles querem que as estruturas sejam abertas, arejadas, em contato com o mundo.

A crítica dos autores à estrutura passa pelo conceito de rizoma. Ele se opõe à “estrutura arborescente”, hierárquica, e é uma alternativa a esse tipo de estrutura. Considerar, por exemplo, uma árvore: ela parte de um ponto, de uma raiz, e se reparte. Um rizoma não tem começo, um ponto privilegiado, como o primeiro elemento da árvore; ele se espalha e faz conexões, pelo rizoma não se fica preso a uma árvore, a sua raiz (sua estrutura), mas se comunica, se passa de um ponto a outro. Se o inconsciente é estruturalmente edipianizado, o ponto privilegiado de sua estrutura é Édipo, então ao entrar nessa estrutura do inconsciente a partir de qualquer termo, se chegará a Édipo, a estrutura irá neutralizar o caminho pelo caráter "sobrecodificante" do signo Édipo no sistema teórico freudiano.

Quando Deleuze e Guattari dizem que a obra de Kafka é um rizoma, deve-se ter isso em mente. Porque não há ponto privilegiado, um referencial a ser seguido, não é possível interpretar nada (isso lembra o pai, isso quer dizer saudades da infância). Uma crítica da psicanálise é insistente no texto, porque se se utiliza da psicanálise para “interpretar” Kafka, Édipo se introduz, tudo remete ao pai, Kafka passa a ser um ressentido, desgostoso, com conflitos familiares. Escolher uma entrada qualquer na obra de Kafka visa impedir a “entrada do inimigo, o Significante” (KLM, p. 10) ou Édipo - é preciso percorrer o caminho sem esmagá-lo, sem ainda associar um significado, sem uma interpretação. Isso seria entrar no rizoma como se ele fosse uma árvore (com um ponto privilegiado que daria sentido ao horizonte da obra), mas nele todas as entradas são iguais. Uma árvore pode acontecer no rizoma, mas não é uma regra, é sempre um risco.

A árvore é secundária em relação ao rizoma, se faz árvore no rizoma apenas com bloqueios, interrupções, então a árvore tem um *procedimento* ("protocolo"), se faz árvore de

um jeito, mobilizando os elementos estruturais de tal ou qual forma. Deleuze e Guattari não abandonarão a árvore, vão sacudi-la, percorrer seus caminhos e cavar outros novos onde eles não eram visíveis, ou mesmo possíveis, dentro de uma estrutura arborescente (por exemplo, o signo ‘pai’ faz um caminho na estrutura do inconsciente, mas ele pode fazer outros, quais saídas esse signo tem dentro dessa mesma “estrutura”²⁶?).

Forma de conteúdo, forma de expressão e matéria não formada de expressão são conceitos que os autores utilizam quando entram na obra de Kafka como rizoma, não estrutura – portanto, não cabe o signo dividido em significante e significado. A entrada que escolhem é a da sala de uma pousada do Castelo, e nela se deparam com uma foto do porteiro de cabeça curvada. Se tem então um “tema” que é recorrente na obra de Kafka, a forma de conteúdo “estar de cabeça curvada” e a forma de expressão “foto”. Também há o som como tema, associado à cabeça reerguida, levantada. Então: forma de conteúdo “cabeça reerguida” e forma de expressão “som”.

Consideremos preliminarmente forma de conteúdo-forma de expressão como um “análogo” de significante-significado. Se interpretamos esse signo “foto de um senhor de cabeça curvada” psicanaliticamente, esse poderia ser um “tensor” edipiano, uma marca do pai. Mas eles não irão interpretar. A foto ou o som marcam um bloqueio funcional na análise da obra, não é Édipo, mas é algo, um impasse, um desejo modulado, mas não esmagado pelo Significante porque se evitou a estrutura, a árvore, e não se deu privilégio a uma interpretação.

Deleuze e Guattari estão aqui iniciando um percurso pela obra de Kafka, seu rizoma, e o mapeando, catando conceitos, formas de conteúdo e formas de expressão (significados e significantes). Se considerarmos o uso de significante e significado, porque é justamente dele que os autores querem fugir, surge um impasse. O som de que fala Kafka é um som musical, articulado e formado (uma música, um assobio), mas também outro tipo de som, uma pura matéria sonora intensa: gritos, tosses, “sons brutos” (como os gritos do corpo sem órgãos); o som desterritorializado não tem homologia, não é da mesma natureza da foto; não se pode opor ou compará-los, não estão no mesmo nível, não há correspondência entre os estratos desses dois signos (foto-cabeça curvada e som bruto-som musical-cabeça reerguida); o som desterritorializado é uma matéria não formada de expressão, um novo estrato do signo, a matéria (influência de Hjelmslev) que abala a estratificação saussuriana. Há o signo foto e cabeça

²⁶ Veremos adiante como os autores optam pelo rizoma no lugar da estrutura; uma estrutura é muito determinada. Nesse caso, eles não rejeitam as estruturas, mas as colocam como um tipo de determinação que acontece *em* um rizoma. Em outros termos, “cada estrutura [...] é dominada [...] por um sistema de máquinas” (GUATTARI, 1984, p. 111, tradução nossa).

curvada, qual a sua matéria pura? O importante nesse primeiro contato com Hjelmslev é fugir da oposição binária significante-significado, e dessa estrutura que opõe signos diferentes (foto e som), faz relações de significação e interpretação entre eles. Não mais significante-significado, mas uma estratificação forma de conteúdo-forma de expressão-matéria não formada de expressão. Se perde interioridade significante-significado, o vínculo fechado e distante entre os dois, e se adiciona a matéria pura nos estratos.

O signo, agora que já ultrapassou o modelo de Saussure, deixa de ser “só” um signo e se torna máquina, ele aqui é um processo, operação - o signo é a “enformação” de uma matéria não formada. Dizem os autores: “Entrar, sair da máquina, estar na máquina, percorrê-la, aproximar-se dela, ainda faz parte da máquina: são os estados do desejo, independentemente de toda interpretação” (KLM, p. 17). Não se trata então de interpretar, mas de percorrer o rizoma, a obra, e encontrar as máquinas de Kafka. Isso foi possível entrando por um ponto qualquer na obra, “catando” indícios de investimentos do desejo, mas se furtando de interpretar, associar signos, dizer o que uma cabeça curvada significa, sempre tendo em mente a importância de se superar a estratificação saussureana do signo (significante-significado). Eles estão “rivalizando” com o conceito de signo, com os estratos, com a ideia que os estratos são de naturezas distintas, não se comunicam. Eles fazem isso opondo modelos de estratificação, mostrando como um modelo não dá conta de algo sem se apressar, sem reinserir o Significante, contrastando com uma outra estratificação, com mais camadas e menos interioridade ou autorreferência, mais aberta ao fora.

Os autores opõem interpretação e significância à experimentação porque eles não querem interpretar Kafka, analisá-lo (também no sentido psicanalítico), nem dizer o que algo significa - eles querem os protocolos de experimentação de Kafka. Isso quer dizer que a experimentação é uma alternativa, um outro modo de seguir pela obra do autor, que nem interpreta e nem atribui significado, mas que a experimenta, isto é, percorre a obra, faz um mapa desse rizoma. Uma máquina produz algo, algo entra e sai dela. Se esse algo é o desejo, se trata de andar pelo rizoma e procurar ver como o desejo é maquinado e por quais máquinas, como ele é produzido, como a máquina opera o desejo que passa nesse rizoma.

A foto, o som, já dão um indício, mas ainda não podem estabelecer relação estrutural, ou de significação, ou serem interpretados, uma música ainda não pode “lembrar o pai”. Mas já tem um pouco de fora, o signo já não é fechado como o de Saussure. A matéria, esse terceiro elemento, novo estrato, chega de fora e embaralha os estratos do sistema significante-significado. Isso se dá por uma linha de fuga. Todo mapa de rizoma tem múltiplas entradas, se

pode ir a salas contíguas, de um signo a outro, de um estrato a outro dentro do signo. Mas não é porque se pode ir para qualquer lado que os caminhos são todos iguais, que não há diferenças importantes entre cada caminho.

Deleuze e Guattari navegam pela obra, a reviram, procurando linhas heterogêneas, de ruptura (as linhas de fuga), porque por essas linhas passa o desejo, “modulado” pelas máquinas (o desejo entra na máquina). Mas a linha de fuga faz parte da máquina e isto é importante. Porque esse “fora” não é absoluto, a linha de fuga não vai em direção à “liberdade” ou a qualquer lugar, mas ela deve ir para algum lugar em especial, esse impasse do desejo, como investimento libidinal, precisa ser resolvido de algum jeito. O humano é uma peça da máquina, é ele mesmo maquinado, não está fora dela com liberdade. Portanto, os caminhos são mais ou menos fechados, a “liberdade” acontece em condições restritas e o desejo, face a um impasse, precisa decidir e seguir seu curso: “de modo algum ser livre, mas encontrar uma saída, ou bem uma entrada, ou bem um lado, um corredor, uma adjacência, etc.” (KLM, p. 17).

2.3.2 Os signos e a psicanálise

Após fazer Kafka rivalizar com o signo linguístico e seus binarismos (significante-significado, conteúdo-expressão) e acabar adicionando um novo estrato, a matéria, ao signo, os autores agora o colocam em combate com a psicanálise. Como a psicanálise opera no desejo, qual seu regime de signos? A psicanálise também tem uma estrutura do desejo, triangular (Édipo). Todo signo, submetido a uma cadeia semiótica edipianizada, remete a Édipo, à família, ao incesto. O signo Édipo, um signo entre outros, toma de assalto toda a sua cadeia, coloca-se acima dela e opera de modo transcendente triangulando (pai-mãe-eu) todos os outros, remete todos os signos a Édipo (um amor qualquer é amor de pai e mãe, uma música traz uma lembrança de infância - o mecanismo da sobrecodificação).

A partir da Carta ao pai, Deleuze e Guattari alertam que, em aparência, existem elementos edipianos, certos impasses do desejo que parecem se realizar em Édipo, mas um Édipo muito maior, multiplicado. É apontado que Kafka conhecia as ideias freudianas e as considera simplistas por não “levar em conta os detalhes” ou “o coração do conflito” (KLM, p. 21). Isso revela um Kafka irônico, que joga com Édipo, resiste ele mesmo à edipianização. É muito fácil remeter tudo a Édipo, como se tudo se reduzisse a esse teatro do inconsciente. Mas o inconsciente é fábrica, ou, nos termos abordados anteriormente, *o desejo passa pela máquina, por suas linhas de fuga, ele foge, resolve um impasse.*

Se considera aqui então que Kafka não é edipianizado, mas ele mesmo constrói tocas em seu rizoma, brinca com Édipo, mesmo sabendo que tudo não se reduz ao pai. A linha de fuga nesse rizoma da obra de Kafka é, em contraste com a figura do Édipo neurótico, uma solução possível para o impasse do desejo face à *foto/cabeça curvada* (esse signo, que antes estava em relação com a “geologia da linguística”, aqui em relação com a psicanálise e o desejo): para o neurótico edipianizado “o pai é odiado, acusado, declarado culpado” (KLM, p. 22). Já no tipo perverso, essa *linha de fuga na máquina* que o desejo de Kafka decide seguir (ou seja, o desejo pode ir para Édipo ou ir para outro lugar), não culpa o pai, aceita sua inocência, mas para “dar lugar a uma acusação em enésimo grau” (KLM, p. 22). Esse deslizamento da figura neurótica clássica do Édipo à figura perversa é intencional, é parte do “procedimento” de Kafka.

Deleuze e Guattari abrem novamente a estratificação do signo: O *som*: forma de conteúdo/forma de expressão/matéria sonora não formada. A *foto*: forma de conteúdo/forma de expressão. Eles querem abrir os estratos para o fora. A matéria não formada, o som desterritorializado, quebra a interioridade autorreferencial do signo, aquilo que o fecha, que o remete sempre em relação a outros signos (regimes de signos, semiótica). O que os autores fazem é: considerando o signo foto/cabeça curvada, que ainda não recebeu outro estrato (ainda só há a matéria não formada do som), a foto do pai vai ser projetada sobre o “mapa geográfico, histórico e político do mundo” (KLM, p. 22). Consideremos o que eles fazem com os estratos: os signos de Saussure são fechados e não se referem mais ao mundo. Projetar um signo ainda “fechado” sobre o mapa do mundo, significa *abrir a foto a um fora, fazê-la escoar no mundo*, investir nele positivamente, não como uma falta ou uma culpa. Édipo, em sua estrutura freudiana, pode ter relação política ou histórica, mas sempre de modo secundário; esse Édipo grande de Kafka *é o mapa do mundo*, ele não só pode, mas deve ser ligado ao mundo, deve *investir sua libido no mundo*, no exterior, daí a importância da política (que será chamada de “imediato político”). O mundo não é indiferente à foto, pelo contrário, o mundo inteiro passa a ser percorrido pela foto/cabeça curvada. Essa é a toca que Kafka escolhe, por isso no primeiro capítulo: “toda descrição da toca é pra enganar o inimigo”. Ele está enganando Édipo ao cavar uma toca alternativa, fugir da neurose pela perversão.

Nessa “edipianização do universo” em que a foto, essa forma de expressão, sobrecodifica todos os signos (nomes da história, raças, povos) e dá a tudo um toque “familiar”, mas que ativamente se insere no mundo, não se afasta dele culpado, mas faz o desejo percorrer o próprio mundo, existe um deslizamento. Os estratos estão mais “aerados”. Havia um impasse:

a foto do pai, signo ainda muito fechado; a saída: projetá-la sobre o mundo, reinsserir o mundo, o fora, nesses estratos rígidos do signo. O texto trata então não da liberdade do fluxo do desejo, que poderia ir para qualquer lugar, mas de seu ponto de resolução, da saída que ele encontra. Essas saídas possíveis são as *tocas subterrâneas que o desejo cava*. Nesse caso não se age por liberdade, porque o desejo, assim como as linhas de fuga, está *na máquina*. É dentro da máquina que se encontra uma saída para o desejo, mesmo com suas restrições.

As tocas são subterrâneas porque estão abaixo do nível da superfície da terra (geologia), elas permitem escavar o estrato, fazer conexões que uma estrutura arborescente não permitiria. Não é questão de não existir Édipo, ele existe, mas é secundário. Aqui se “desnaturaliza” Édipo, ele como procedimento, a edipianização, ocorrem, mas não são a regra (como queria a psicanálise ancorada no estruturalismo). O rizoma deve permitir uma saída alternativa à da estrutura, mas também deve mostrar como a estrutura arborescente se faz dentro do rizoma. Mesmo Édipo é a solução de um impasse do desejo, então há sempre o risco de se reedipianizar. A neurose é anterior a Édipo, é o desejo submetido ao fechamento do Significante que faz Édipo, não por necessidade, mas por risco, por necessidade da fuga.

Então, considerando que querem uma saída alternativa pro desejo, Deleuze e Guattari dizem que esse Édipo grande dá uma agitação molecular ao pai. A figura da foto, antes edipianizada, vira justamente uma saída de Édipo porque o balança, o faz respirar, investir no mapa do mundo, percorrê-lo (não ficar só no teatro do pai-mãe-filho, mas ir para o mundo, experimentar *novas* conexões). O Édipo engordado, crescido, é uma agitação molecular, uma conexão com o fora, não a submissão edipiana - *cabeça curvada, submissão* - como a psicanálise freudiana espera. Uma criança não é fechada na relação familiar, mas investe no mundo *pela* família, pela foto de família (aqui retomando o signo foto, mantendo o conceito que estão trabalhando). A família é um triângulo, mas há muitos outros triângulos que, sacudidos pelo fora, se ligam com um fora real, sem mediação de Édipo. Pai-empregados-filho, um outro triângulo que não é mais “só” Pai-mãe-filho, esse triângulo investe num outro mundo: os empregados são imigrantes, inserem na vida da criança uma nova língua, uma nova raça, sacodem o teatro familiar e o abrem para fora.

Esse deslizamento entre triângulos, essa abertura ao fora que a projeção da foto sobre o mapa do mundo produz pode se ver na própria figura do pai. O pai de Kafka, judeu emigrado, traz consigo toda uma abertura pro mundo, não um fechamento. O mundo da empregada, o mundo do trabalho, estão abertos, têm tocas subterrâneas que se insinuam, mas nem sempre são as saídas mais óbvias. Se falamos de literatura ou linguagem, esse fora permite colocar outras

questões: que língua fala Kafka, onde ele vive, qual é seu povo? Pensar uma língua, um povo, uma raça, demanda um corte, é preciso atravessar. O signo saussuriano não permite pensar a língua como política (aberta ao mundo), a subjetividade como relação de forças num fora. Mas a agitação molecular que esse Édipo engordado provoca faz tudo vibrar. Aqui surge o tema molecular, a intensidade, a micropolítica, os “detalhes” que Kafka reprova a psicanálise por ignorar. Os signos pensados como estratos permitem atravessamentos que desestabilizam os próprios estratos, ameaçam sua “separação”, sua diferença de natureza, porque eles estão em relação com o fora. Esse atravessamento dos estratos, a linha de fuga que permite passar um ponto a outro do rizoma numa linha de fuga, é o *devenir animal*:

Devenir animal é precisamente fazer o movimento, traçar a linha de fuga em toda sua positividade, ultrapassar um limiar, atingir um continuum de intensidades que só valem por si mesmas, encontrar um mundo de intensidades puras, em que todas as formas se desfazem, todas as significações também, *significantes e significados*, em proveito de uma matéria não formada, fluxos desterritorializados, de signos assignificantes (KLM, p. 27, grifo nosso).

Mas é preciso manter a atenção a como se efetua o devenir: “o devenir é uma captura, uma possessão, uma mais-valia, jamais uma reprodução ou uma imitação” (KLM, p. 27). Não se imita um animal ao devenir animal, se cava uma toca próxima à dele, ou passa por seu caminho. Não é fingir ser um bicho, é fazer, agir, esquivar-se como um. Frente a um impasse, é preciso buscar uma saída. *A fuga é afirmada como fuga no mesmo lugar, fuga em intensidade*. A fuga no rizoma não é, portanto, literal, mas intensiva; a agitação molecular me permite perguntar: em que intensidades me joga a língua estrangeira do funcionário de meu pai? Não: devo humilhá-lo, ele é posse de meu pai. Daí a micropolítica, os pequenos detalhes. O fora faz multiplicação, ele afeta em intensidade o corpo. O devenir animal então é essa linha de fuga positiva, ir de um lado a outro no estrato, em relação com o fora. Não mais uma subjetividade com máscara de Édipo, mas uma subjetividade aberta e positivamente (ativamente) investindo no mundo, na política, na história, sendo afetada por tudo, e podendo cavar tocas e fugir por sua linha em vez de ficar parado, ressentido.

A mosca e a orquídea ajudam a ilustrar a diferença entre a transversalidade rizomática e a estratificação arborescente. Uma estrutura colocaria a mosca e a orquídea em reinos diferentes, elas não comunicam diretamente. Mas a transversalidade possível em um rizoma permite perceber como há um devenir entre as duas, independente de “diferença de natureza”, se elas deveriam ou não se comunicar em um determinado modelo do signo. A mosca se desterritorializa na orquídea, a orquídea se desterritorializa na mosca, é uma saída para um impasse do desejo, devenir animal: a mosca captura um código da orquídea, pode reproduzi-la,

não “finge ser uma orquídea”, não imita uma planta, mas a dissemina, espalha; elas se encontram no rizoma ainda que não se encontrem na árvore, é uma ligação subterrânea, abaixo da “terra”, antes que exista “só mosca” e “só orquídea”, dois entes individuados. É um encontro intensivo antes de ser um encontro de duas matérias formadas com identidade que as diferenciam por reino.

Considerando os impasses do desejo, a saída encontrada foi fazer Édipo crescer, multiplicá-lo, amplia-lo sobre o mundo. Seria uma saída suficiente? Não, não se saiu ainda do impasse. Gregor Samsa, em seu devir coleóptero, traça a linha de fuga intensa em relação ao triângulo familiar, busca resolver o impasse do desejo se esquivando para uma toca animal, subterrânea. Mas há sempre um risco de reedipianização, de que essa desterritorialização não seja suficiente. O processo de desterritorialização de Gregor foi bloqueado, ele não pode atualizá-lo completamente, e termina morrendo. Aqui o elemento da foto/cabeça curvada volta: Gregor tem uma foto, da dama das peles. Ele gosta da foto, e sua irmã a detesta (ela se sente enciumada: conflito edipiano, não mais o desejo pela mãe, mas pela irmã, Édipo gordo, molecularmente afetado, mas não o suficiente). Esse conflito não se resolve de outro modo, e Gregor se reedipianiza, se culpa, a linha de fuga se bloqueia.

Deleuze e Guattari perguntam: “Os animais não seriam ainda formados demais, significantes demais, territorializados demais?” (KLM p. 31). Os animais são muito individuados e próximos, muito “significantes”, já estratificados, formados. Isso faz referência aos estratos do signo e suas diferenças de natureza, a comunicação entre diferentes estratos. A foto projetada sobre o mapa abre para um fora, mas não pode sustentá-lo, os triângulos “vazam” do mapa do mundo e retomam a primazia do Significante. O signo foto, o que a foto “pode fazer”, que relações pode estabelecer dentro desse rizoma, ainda é limitado; a foto ainda não tem um novo estrato, ainda não tem sua matéria, ainda é muito estrutural, presa ao significante por ter estratos de menos, possibilidades de menos de cavar seus buracos, tocas, para além de Édipo.

Aqui termina a ironia de Kafka que os autores notam no início, e é reforçado o papel da *experimentação* (esse devir animal, que não dá certo, esse Édipo grande, é um dos protocolos de experimentação de Kafka): Kafka sabia desses impasses, jogava com esses riscos, os perigos, mas fazia ainda assim rizoma, traçava linhas de fuga. Ele não se contenta em traçar essa linha de fuga, devir animal, e mesmo falhando continua buscando uma saída: “de modo algum ser livre, mas encontrar uma saída, ou bem uma entrada, ou bem um lado, um corredor, uma adjacência, etc.” (KLM, p. 17).

Ampliar e engordar Édipo, fazer dele um uso perverso ou paranoico já é sair da submissão, levantar a cabeça, ver, para além do ombro do pai, o que estava em questão nesta história (...) Desterritorializar Édipo no mundo, ao invés de se reterritorializar sobre Édipo e a família, até o cômico, escrever as *Cartas ao pai* (KLM, p. 17).

Engordar Édipo projetando a foto do pai sobre o mapa do mundo (foto = cabeça curvada) é já um *devenir-sonoro da foto* (som = cabeça reerguida). É um cruzamento de devires, comunicação entre estratos diferentes. Nesse caso, o conceito que eles fazem da matéria pura do som "puxa" o conceito de matéria pura da foto. A desterritorialização, a reterritorialização, portanto, não se dá só no nível da análise da obra de Kafka: elas se precipitam no próprio livro. É por isso que experimentar com Kafka é diferente de interpretá-lo: se percorre junto com ele um caminho, descobrimos junto saídas para impasses, mesmo que esses impasses sejam teóricos e não "apenas" do desejo.

2.3.3 A literatura menor

Sobre a literatura menor, Deleuze e Guattari tratam dela diretamente como objeto analítico; antes, haviam iniciado um movimento de pensar *com* Kafka. Aqui, pensarão Kafka a partir de teses sobre a literatura, a linguagem e a política (e seus encontros). Veremos o procedimento de desterritorialização dos conceitos que será levado a cabo em Mil platôs: os próprios conceitos usados no livro, além da tradição filosófica, sofrerão esse movimento. Trata-se, aqui, de uma reviravolta na metodologia dos autores, que radicalizarão a desmontagem do estilo acadêmico e linear da filosofia iniciada em *O anti-Édipo*.

Anteriormente dissemos que Deleuze e Guattari deram ênfase à forma do conteúdo a partir do tema recorrente, a Foto (do pai), com o qual Kafka brinca com Édipo, sobrepõe a foto ao mapa do mundo, a abre para um fora, que entretanto ainda não é suficiente, há riscos - a linha de fuga de Gregor Samsa é interrompida e ele morre culpado, reedipianizado (ele virou um animal, não "deveio" um: a fuga foi interrompida).

Justamente pelo tratamento que foi dado à forma de conteúdo (cabeça curvada, submissão, pai: jogo de edipianização), agora é preciso dedicar-se à forma de expressão (som musical, mas agora também som desterritorializado, matéria pura): "Mas enquanto a expressão, sua forma e sua deformação não são consideradas por elas mesmas, não se pode achar saída verdadeira, mesmo no nível dos conteúdos" (KLM, p. 35), e os autores associam: o estrato da expressão dá o procedimento, é processo, e aqui se liga a proposta da experimentação, traçar as linhas de fuga *com Kafka*. O signo som/cabeça reerguida recebe um novo contorno, ele ganha

um novo estrato. Para isso, Deleuze e Guattari leem a obra e procuram “instâncias” de *foto* e de *som* (são índices de alguma coisa), considerando seus estratos, forma de conteúdo (cabeça erguida) e forma de expressão (Som musical).

O caminho dos autores foi colocar lado a lado som e foto, os dois signos e seus estratos, e ver que uma forma de expressão não precisa “corresponder” em natureza a outra forma de expressão, e então ela é desterritorializada na matéria de expressão, que dá uma matéria não formada ao signo cabeça erguida/som, a desterritorialização do som.

Por isso dizem que não há correspondência entre as formas de expressão Som musical e foto, porque eles precisam de outro som, uma matéria pura, e essa forma de expressão recebe um novo estrato, a matéria não formada de expressão, a matéria pura do som. A foto ainda não possui o estrato matéria não formada, o tratamento dado a ela foi sua ampliação sobre o mapa do mundo, e vimos os movimentos propiciados pela agitação molecular que essa ampliação suscitou. Agora os autores dizem: é preciso considerar a expressão em si mesma, “sua forma e deformação”. À foto falta o estrato da matéria formada de expressão, e temos um indício do que se trata da matéria não formada da foto: a linguagem, o político, o coletivo, coisas que podem vir a ocupar esse lugar.

Entram então as literaturas menores, que vêm responder ao problema da expressão. As literaturas menores não vêm ocupar uma posição abstrata universal (A Literatura), mas sim uma posição local, menor. “Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior” (KLM, p. 35). Isso lembra a questão da máquina, que as linhas de fuga fazem parte da máquina. Isso quer dizer que ao traçar essa linha de fuga, se traça uma saída, uma toca nos próprios estratos da máquina, uma minoria é minoria em relação a alguma maioria, se foge de dentro, em intensidade (sem sair do lugar). Se é uma literatura menor, é uma literatura de minorias, uma literatura com uma agitação molecular em sua própria matéria, do fora, e ela é atravessada pelos elementos políticos próprios à língua e à coletividade. Aqui se insinua o tratamento das minorias que será central em *Mil platôs* para ir além do problema do “sujeito revolucionário”; esse sujeito, antes de ser o sujeito político de um movimento revolucionário - como o proletariado -, aqui é pensado como o sujeito que “fala” na literatura. As minorias se insinuem na obra então pelo que são capazes de inventar: nesse caso, a literatura.

Como a linha de fuga está na máquina, uma literatura menor não vem de fora, não inventa outra língua, mas trabalha a língua maior de dentro dela mesma. O que ocorre com a literatura menor é esse “coeficiente de desterritorialização” no seio da língua, porque o uso que

as minorias fazem dela é agitado na camada da expressão. Aqui se abre a língua para o fora, estratos distintos irão se comunicar. Qual a situação dos judeus em Praga, de Kafka judeu em Praga, nem totalmente alemão, nem integrado a seu povo? Há uma desterritorialização na língua porque os judeus são atravessados por outras línguas nesse momento, Praga por outros acontecimentos políticos, o próprio Kafka está atravessado por várias línguas. O pai de Kafka vem da Chéquia (o pai da foto, o signo foto/pai do Édipo engordado), fala outra língua que não o alemão. Kafka está em uma encruzilhada de línguas, e vemos então por que isso importa, já que a língua, e todos os movimentos associados a ela (políticos, de imigração, preconceito, etc.), indicam a "matéria pura de expressão". Kafka soluciona esse impasse do desejo traçando uma linha de fuga, uma toca no estrato da expressão que vai conectá-lo outros estratos por vir, ao fora. Assim como a forma de expressão som é desterritorializada na matéria pura do som (não formada), a língua maior será desterritorializada em uma língua menor. Não está claro como se conjuga a forma de expressão foto à língua ainda.

- Coeficiente de desterritorialização, um uso minoritário da língua (um judeu falando uma língua que não é sua, num país que não é o seu). Ex: o uso minoritário que os negros dos EUA fazem do inglês, e no Brasil, o pajubá e sua desterritorialização do português com um léxico de línguas africanas, que corta a comunidade LGBT e a liga a uma religião outra, a outros deuses.
- Tudo na literatura menor é político. Uma literatura maior trata de um caso individual e sempre o junta a outros casos, ele é neutralizado, fechado. A literatura menor amplia o caso individual ao microscópio, vê no caso individual, no drama familiar, uma agitação molecular que é eminentemente política. Ex: o uso minoritário da língua na literatura negra dos EUA sempre é remetido à política, à desigualdade, ao racismo, o caso individual é imediatamente ligado a elementos políticos constitutivos da língua; também: o uso do alemão dos judeus em Praga é imediatamente ligado ao antissemitismo, ao sionismo, a conflitos étnicos, religiosos, políticos.
- Tudo tem um valor coletivo. Uma literatura maior é uma literatura de mestres, as suas condições de enunciação propiciam uma enunciação individuada (um traço característico, um estilo). No caso da literatura menor, como ela é de minorias, desterritorializa a "grande literatura", sua enunciação é coletiva. Quem fala por ela e um "povo que falta".

Isto é importante porque não é só uma agitação dentro da obra de Kafka, mas um impasse do próprio Kafka ao escrever, ele escreve em uma língua, está ele mesmo numa encruzilhada. Na literatura menor “o político contaminou todo enunciado” (KLM, p. 37), então a literatura passa a estar aberta pelas condições de uma literatura menor, de minorias, de um uso desterritorializado da língua. A literatura então tem a função de enunciação coletiva, revolucionária, porque mostra esse uso especial que as minorias fazem da língua, aberta à política - e a máquina literária então pode tomar o lugar de uma máquina revolucionária vindoura, porque se a literatura é a tarefa do povo, “o povo” faz uma enunciação coletiva, revolucionária. Não é ideológico, é próprio do estrato de expressão que a literatura menor o faça. Essa enunciação coletiva é um problema para o sujeito da enunciação, que não é um mestre, uma pessoa, é um agenciamento coletivo de enunciação, uma agitação molecular que corta a voz, que atravessa a língua da minoria e faz deslizar sobre ela (“delirar os nomes da história, as raças”) elementos heterogêneos, com outra estratificação. Nesse sentido uma literatura menor não é um tipo de literatura, mas “as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que se chama grande (ou estabelecida)” (KLM, p. 39).

A literatura menor cumpre a função da desterritorialização da língua, de sua abertura ao imediato político, ao agenciamento coletivo de enunciação. A desterritorialização é a característica não só de uma literatura revolucionária, mas de toda literatura popular, marginal - um uso menor de uma língua maior. “Escrever como um cachorro que faz seu buraco, um rato que faz sua toca. E, para isso, achar seu próprio ponto de subdesenvolvimento, seu próprio dialeto, seu próprio terceiro mundo, seu próprio deserto” (KLM, p. 39). Nessa máquina de expressão que é a literatura menor se procura uma linha de fuga no estrato, uma toca, mas lembrar sempre: a linha de fuga está na máquina, é dentro da língua maior que se efetua a língua menor, sua literatura desterritorializada.

Deleuze e Guattari têm então uma língua desterritorializada, atravessada pelo fora. Eles consideram o uso das línguas (ou diversas línguas, como no multilinguismo), sua função num dado contexto. Consideram o modelo tetralinguístico proposto por Henri Gobard (KLM, p. 47), que pensa quatro "funções" da língua:

- Língua vernacular, materna ou territorial;
- Língua veicular, urbana, estatal ou mundial, de troca comercial (o inglês hoje);
- Língua referencial, do sentido e da cultura;

- Língua mítica, no horizonte da cultura, de reterritorialização espiritual ou religiosa (o iorubá, o hebraico, o latim).

A partir desse modelo de diferentes usos da língua eles propõem que essa configuração é móvel, não é fixa, e que os usos das línguas deslizam entre si, já que elas não existem de forma isolada, estruturada, totalizada, como um sistema fechado, mas estão abertas a seus usos e trânsitos. Por isso dizem: papa de língua, não sistema de linguagem (KLM, p. 48), cada função da língua tem centros de poderes, e eles são atravessados por outras forças e esses usos operam desterritorializações e reterritorializações no seio da língua. Considerar, por exemplo, o sotaque padrão, o preconceito linguístico, como há várias funções, usos distintos na nossa própria língua. Também outras línguas que a atravessam, o hebraico, o iorubá, o mandarim, o japonês, com suas populações específicas, que chegaram ou foram trazidas à força, com histórias distintas que cruzam a “nossa”. Por isso a língua não é uma só coisa, é o encontro de várias, há uma agitação molecular na língua. Falar com a família só numa língua (português) e consumir entretenimento só em outra (inglês) tem implicações moleculares. É esse o sentido da “papa de língua”, uma matéria ainda não formada, com diversos usos, atravessada por povos, raças, histórias, estados, etc. Kafka entre o ídiche, o tcheco, o alemão e o francês - se as línguas não são fechadas, se são papa de língua e não sistema de linguagem, se escapa dos estratos e passam raças sob as línguas, povos, Estados, etc.

Há uma efetiva comunicação estratos diferentes, de níveis diferentes, naturezas diferentes, lugares diferentes (a questão da topologia no estruturalismo), sua forma é aberta, móvel, daí a heterogeneidade, porque são elementos de naturezas diferentes que podem se conjugar; um Estado não está no mesmo ‘nível’ que uma raça, mas mesmo assim podem cruzar, são elementos diferentes (hetero) dando origem a outros; isso não é possível no seio do estruturalismo e nas relações biunívocas, que dependem de uma ‘homologia’ no nível do conceito, ou seja, que eles tratem de coisas “no mesmo nível” para que uma relação se estabeleça dentro da estrutura. A heterogeneidade é aqui a linha de fuga que permite cruzar, da estrutura ao rizoma, de um ponto ao outro (devir-animal).

2.3.4 Os componentes da expressão

Vimos como a questão do signo vai se reconfigurando e chega à máquina de expressão, isto é, uma instância que produz o signo, ordena seus estratos. Significa que não estão operando

apenas com os estratos do signo, mas no seu processo de estratificação; tratando da literatura como forma de expressão que opera a partir de uma língua, e no caso da literatura menor, a partir de uma língua desterritorializada (cortada por vários lados), se trata de dar conta dos elementos que entram em jogo no processo de estratificação operado pela máquina de expressão. Falaremos agora dos elementos que compõem essa máquina: estamos em um nível acima do signo, estamos nos atendo ao processo que *produz* o signo.

Não nos encontramos, portanto, diante de uma *correspondência estrutural* entre duas espécies de formas, formas de conteúdo e formas de expressão, mas diante de uma *máquina de expressão capaz de desorganizar suas próprias formas*, e de desorganizar as formas dos conteúdos, para liberar puros conteúdos que *se confundirão com expressões em uma mesma matéria intensa* (KLM, p. 57, grifo nosso).

A ênfase na desorganização da forma acontece porque, como vimos, dois estratos são insuficientes, não dão conta de mostrar a rede que seria preciso construir para que as relações moleculares deem forma determinada a alguma matéria. Por isso os autores falam da política como um elemento que vem de fora e desestabiliza a própria categoria de língua. Isso acontece porque a estrutura não dá conta do “movimento real” das coisas, dos cortes de que tudo depende, antes de se tornar “uma coisa só”, uma coisa distinta das outras.

A discussão parece enveredar pela ontologia, porque está tratando de matérias puras, substâncias não formadas que viriam a adquirir forma, “densidade” através do processo de estratificação, que não mais é primeiro (as coisas operam em estruturas, mas não ‘naturalmente’, é preciso uma operação, um procedimento pra que isso ocorra), mas secundário em relação ao processo operado pela máquina de expressão, que faz a ‘dosagem’ do fora e estratifica o signo, permite sua inteligibilidade em determinados regimes de signos (a psicanálise, a linguística, a antropologia...).

Deleuze e Guattari elencam elementos da máquina de expressão de Kafka. Não estão só falando de linguística, mas estão usando a obra de Kafka a fim de fazer uma ponte entre a literatura e a filosofia. Os elementos da máquina de expressão são os gêneros literários analisados: cartas, novelas e romances. Cada gênero opera um tipo de passagem do signo, são regimes de signos. Mas o importante é que, situando os gêneros de Kafka, se situa as novelas ligadas ao agenciamento maquínico, elas operam a ‘superação’ do estruturalismo na direção de uma máquina de expressão: “A expressão precede o conteúdo e o carrega” (KLM, p. 77). Segundo os autores, não estamos tratando “de modo algum [da] literatura, mas que a enunciação faz-se uma com o desejo, por cima das leis, dos Estados, dos regimes. Enunciação, no entanto,

sempre histórica, ela mesma, política e social. Uma micropolítica, uma política do desejo” (KLM, p. 78).

2.3.5 Imanência e desejo

Os autores fazem referência à negatividade (‘teologia negativa ou da ausência, a transcendência da lei’, KLM p. 31) chamando nossa atenção às interpretações estruturalistas da obra de Kafka (psicanalíticas, linguísticas) que veem nele o uso de uma “forma vazia e sem conteúdo”. Considerar a lei, nesse caso, implica que ela,

não tendo objeto, mas sendo pura forma, não pode ser do domínio do conhecimento, mas exclusivamente da necessidade prática absoluta [...] porque ela não tem objeto de conhecimento, a lei só se determina ao se enunciar, e só enuncia no ato da punição: enunciado direto sobre o real, direto sobre o corpo e a carne; enunciado prático, que se opõe a toda proposição especulativa (KLM, p. 83).

Eles estão procurando na obra de Kafka o que é esse ‘vazio’ do qual procede o enunciado, ancorados em interpretações correntes sobre Kafka (transcendência da lei, interioridade da culpa, subjetividade da enunciação). Os autores dizem que essas interpretações são estúpidas porque esperam que Kafka faça alegorias, metáforas, símbolos, como se ele descrevesse um drama interior ‘simbolizado’ no mundo externo (o que já parece uma psicanalização da obra). Eles dizem que esses indícios sobre o qual se baseiam essas interpretações se tratam de um movimento aparente, que indicam

de modo algum uma máscara, sob a qual outra coisa estaria escondida [uma metáfora que aponta para algo mais profundo, etc.]. O movimento aparente indica antes pontos de desconexão, de desmontagem que devem guiar a experimentação, para mostrar os movimentos moleculares e os agenciamentos maquínicos dos quais o ‘aparente’, de fato’, resulta globalmente (KLM, p. 85).

Eles apontam os elementos da máquina de expressão de Kafka anteriormente, mas dão uma nova chave para entendê-los:

- Cartas: medo, não culpa, não humilhação;
- Novelas: devir-animal, fuga dentro dos estratos, sem sair do lugar (intensiva);
- Romances: desmontagem.

Essas são “três paixões” visíveis na obra de Kafka, intensidades. “Kafka se propõe a extrair das representações sociais [*o fora que invade a obra*] os agenciamentos de enunciação, e os agenciamentos maquínicos, e de desmontar esses agenciamentos” (KLM, p. 86). Isso se refere ao fato de não se ver “crítica social” na obra de Kafka, ele não está falando de racismo, de

antisemitismo. O que ele faz, dizem Deleuze e Guattari, é “muito mais eficaz que uma ‘crítica’ [... é] uma desterritorialização do mundo que é ela mesma política, e não tem nada a ver com uma operação intimista” (KLM, p. 87). O importante aqui é que, considerando paralelamente a “aventura do signo” neste livro e a leitura da obra de Kafka, não basta criar um novo espaço na estrutura, aumentar seus estratos e ‘melhorar o relacionamento entre estratos’ pra dar conta do político, mas justamente construir algo muito maior que uma crítica para “dar lugar ao dissenso e ao fora” dentro da estrutura, mas de se constituir um sistema sempre aberto ao fora, independente de se ter ou não um elemento estrutural que dê conta dessa novidade que o fora traz (os elementos diferenciais no estruturalismo).

Os autores falam das funções da escrita, nos dando um novo esquema conceitual, o que nos permite abandonar os temporários que usamos (signos, estrutura, ‘paradigmas’): os índices maquínicos (no lugar dos signos), as máquinas (no lugar das estruturas, como o que operam as relações internas a um ‘signo’, a um índice) e os agenciamentos de máquina.

O agenciamento se descobre não em uma crítica social ainda codificada e territorial, mas em uma decodificação, em uma desterritorialização, e na aceleração romanesca dessa descodificação e dessa desterritorialização (KLM, p. 90-91).

O agenciamento então nos permite subir do nível do signo em direção às máquinas (as máquinas, no caso, como substituição às estruturas, que ‘maquinam’ o signo/o desejo) e das máquinas em direção aos agenciamentos de máquina, ou seja, aos regimes que constituem as próprias máquinas e regulam sua abertura e fechamento, a formalização das formas e da matéria pura em um dado regime de signos.

Os autores ressaltam uma figura importante no Processo, em contraste às interpretações da transcendência da lei na obra. Não se trata de uma lei que está além, dizem Deleuze e Guattari, mas de uma lei que está sempre *contígua*, ao lado; não se resolve nada sem que seja preciso ir à sala ao lado, falar com outro representante, e ser levado sempre adiante, infinitamente. Esse infinito do Processo permite aos autores falarem da contiguidade do desejo, que se coloca imanentemente, nunca como transcendência. O desejo não vem de cima, imposto, mas se relaciona de forma imanente dentro do espaço em que ele circula.

A transcendência da lei era máquina abstrata, mas a lei só existe na imanência do agenciamento maquínico da justiça. O processo é o despedaçamento de toda justificação transcendental. Não há nada a julgar no desejo, o juiz é ele mesmo todo feito de desejo. A justiça é somente o processo imanente do desejo. O processo é ele mesmo um continuum, mas um continuum feito de contiguidades (KLM, p. 93).

2.3.6 Séries

Deleuze e Guattari voltam à questão do estruturalismo por causa das séries, que aqui se conectam com as cadeias significantes de Lacan. As séries são compostas de “signos” (índices maquínicos, que apontam para outros processos maquínicos e outras máquinas) homólogos que se relacionam entre si, adquirem sentido justamente pela posição que ocupam *em relação* aos outros objetos da série. Por exemplo, uma série de nomes da história, uma série de imagens que representam a mulher na história da arte, etc. No capítulo anterior chegamos ao agenciamento, que é ‘superior’ tanto à máquina (que substitui a estrutura) quanto ao índice maquínico (que substitui o signo). Deleuze e Guattari dizem que “este funcionamento do agenciamento só pode se explicar se considera, desmontando-o, os elementos que o compõem e a natureza de suas ligações” (KLM, p. 99). Eles precisam, portanto, de conceitos pra dar conta dos elementos de uma série dentro da estrutura e das ligações que eles fazem entre si.

Para fazer isso, tomam as séries de pessoas que surgem na obra de Kafka: série de funcionário de justiça, que é praticamente todo mundo no Processo. Mas essa série também pode se dividir em outras séries, como: série de advogados, série de acusados, série de policiais, de mulheres, etc. É esse o caráter “esquizofrênico” da proliferação das séries em subséries e assim sucessivamente. Deleuze e Guattari dizem: “a primeira característica dessas séries proliferantes é que elas vão desbloquear uma situação que, alhures, fechava-se sobre um impasse” (KLM, p. 100). Ou seja, na concepção dos autores, os personagens que se inserem nas séries que vão proliferando resolvem impasses do desejo, cruzamentos entre posições diversas dentro das máquinas, do agenciamento (na “estrutura” da obra). Um determinado personagem que surge na proliferação das séries marca uma disjunção possível em alguma linha de fuga, ela cumpre uma função em um *procedimento do desejo*. A irmã de K na *Metamorfose*, que é tanto uma irmã incestuosa quanto irmã biológica, se insere em séries diversas e marca uma disjunção: amante-irmã proibida, que nesse caso leva K à reedipianização, à morte. Em relação às séries, os personagens são índices do desejo (signos) que possibilitam uma linha de fuga.

As duplas e os triângulos são frequentes na obra do autor, mas não devem ser tomadas como ‘modelos’, mas interrogadas em sua limitação: por que duplas (dois irmãos, dois burocratas) e trios (pai-mãe-filho, chefe-secretária-eu)? Por que uma dupla pode ser infiltrada por um trio e vice-versa? Essas duplas ou trios são ‘impasses’, problemas a serem solucionados na obra, e representam justamente essa disjunção de uma série em outra, a saída por uma linha de fuga.

Quando os autores, associando os romances de Kafka a uma ilimitação, porque as séries se proliferam indefinidamente e os impasses nunca são resolvidos, eles retomam a ideia de que nos romances se opera por desmontagem, isto é, a partir da máquina abstrata de expressão, o romance desmonta os elementos e os prolifera ao infinito, e “abre para si um campo de imanência que vai funcionar como desmontagem, uma análise, um prognóstico das forças e das correntes sociais” (KLM, p. 102). Isso implica que o agenciamento maquínico vai desmontar as próprias máquinas de expressão e os índices maquínicos que as compõem.

O fora que invade a obra agora está ancorado na própria abertura do agenciamento maquínico, que regula essas máquinas e seus índices a partir de critérios intensivos, moleculares, no qual o fora não está representado por um elemento diferencial dentro da estrutura, mas está envolto no próprio processo do agenciamento maquínico.

Tudo é desejo, toda a linha é desejo, tanto naqueles que dispõem de um poder e reprimem, quanto nos acusados que sofrem o poder e a repressão. [...] Sendo um agenciamento, o desejo faz-se estritamente um com as engrenagens e as peças da máquina, com o poder da máquina (KML, p. 103).

Ou seja: o desejo participa da máquina, ele passa inclusive nas suas "estruturas", mas *desarrumando* seus espaços e elementos (o espaço topológico mencionado por Deleuze), ligando índices heterogêneos e deformando a própria máquina. Ao proliferar as séries ao infinito, Kafka cria um campo de imanência em que se dispõe os elementos, suas séries, e se pode ver sua ligação, seu procedimento, já que nesses elementos há disjunções que ligam diferentes situações por uma linha de fuga.

Nesse campo de imanência as coisas são separadas por contiguidade, não *diferenças de natureza*.

O poder não é piramidal, como a Lei gostaria de nos fazer acreditar, ele é segmentário e linear, procede por contiguidade e não por altura e distância (de onde a importância dos subalternos. Cada segmento é poder, *um* poder, ao mesmo tempo em que uma *figura do desejo* [ou seja, um desejo estratificado, um signo ou índice maquínico]. Cada segmento é *uma máquina, ou uma peça de máquina*, mas a máquina não é desmontada sem que cada uma de suas peças contíguas faça máquina por seu turno, tomando cada vez mais lugar (KLM, p. 104, grifo nosso).

Desejo: máquinas que se desmontam em engrenagens, engrenagens que fazem máquina por seu turno [...] o desejo é fundamentalmente polívoco, e sua polivocidade faz dele um só e mesmo desejo que banha tudo (KLM, p. 106).

Os autores então voltam ao conteúdo-expressão, "significante-significado": “no Processo se assiste a uma potência proliferadora da foto, do retrato da imagem” - ou seja, se encontram vários desses índices, de modo que a foto se prolifera. A foto marcava uma "espécie

de territorialidade artificial do desejo se torna agora um centro de oscilação das situações e das pessoas, um *conector* que precipita o movimento de desterritorialização" (KML, p. 112). A foto, então, participa de toda a 'aventura do signo' ao restante do trabalho; ela é signo, índice maquínico do desejo, faz parte das séries: "A proliferação das fotos e das cabeças abre séries novas e prospectam domínios até então inexplorados que se estendem tanto quanto o campo de imanência ilimitado" (KLM, p. 112). Daí também eles dizerem que "a submissão da cabeça curvada se conjuga com o movimento da cabeça que se reergue", porque se estamos livres da estrutura e seus estratos rígidos e homogêneos, que se comunicam apenas quando não há 'diferença de nível ou natureza' (significante-significante, significado-significado), a cabeça curvada se liga ao som, à cabeça reerguida, se está livre dessa 'prisão' da estrutura, que a máquina libera pra reorganizar a própria forma, seus próprios estratos: expressão liberada de sua forma constrictora, e que induz a uma semelhante liberação dos conteúdos (KLM, p. 112).

2.3.7 Conectores

Uma pessoa, um animal, são índices maquínicos que figuram em séries, como um "conector que precipita o movimento de desterritorialização" (KML, p. 112). As séries podem se proliferar, mas nem todos os seus índices (signos) são "iguais", da mesma natureza. Algumas séries têm termos especiais. Esses termos estão no início ou no fim das séries, e marcam o encadeamento entre figuras, que se juntam a outras, ou seja, essas figuras são o ponto exato da disjunção em uma linha de fuga (uma figura específica, um movimento do desejo). Esses termos notáveis das séries especiais são conectores, eles aumentam a possibilidade de conexão do desejo no campo de imanência. Os conectores, que precipitam o movimento da desterritorialização, são conectores justamente por 'fazerem fugir' o desejo. Aqui, podemos considerar que nem todos os índices precipitam uma desterritorialização, os que fazem são conectores.

Deleuze e Guattari destacam três séries especiais que marcam 3 componentes da linha de fuga, 3 séries de mulheres. Essas figuras expressam movimentos de desterritorialização nas linhas de fuga segundo um procedimento próprio. A primeira série das irmãs, porque pertencem à família e têm mais veleidades de fazer fugir a máquina familiar; a segunda série, de empregadas domésticas, que estão presas à máquina burocrática e podem fazê-la fugir; e a terceira série, de prostitutas, porque estão no cruzamento de todas as máquinas, familiar, conjugal, burocrática, etc., que elas fazem fugir. Eles também falam de séries homossexuais

(série de porteiros, domésticos, funcionários) e de artistas, que todos precipitam uma desterritorialização, tem conectores que o fazem. Nenhum dos índices dessas séries, dizem Deleuze e Guattari, “vale por si mesmo, é preciso os três de uma vez” (KLM, p. 119). A esse “ideal”, a realização das 3 de uma vez, chamam “incesto-esquizo”:

Incesto-esquizo com o máximo de conexão, de extensão polívoca, por intermédio das domésticas e as putas, com os lugares que elas ocupam em séries sociais - em oposição ao incesto neurótico, definido por sua supressão de conexões, seu significante único, seu rebatimento sobre a família, sua neutralização de todo campo social político (KLM, p. 121).

Ora, se procura aqui uma forma de compreender conectores, pontos de passagem do desejo no campo de imanência. Esses conectores, nesse capítulo, são figuras femininas ou de artistas. “Esses pontos coincidem com personagens femininas ou personagens artistas, mas todas essas personagens só existem como peças e engrenagens objetivamente determinadas de uma máquina de justiça (KLM, p. 126).

Voltando à questão da máquina de expressão, ainda situada na “aventura do signo” do livro: “Com efeito, esses personagens conectores, com suas conotações de desejo, de incesto e de homossexualidade, recebem seu estatuto objetivo da máquina de expressão e não o inverso: são conteúdos arrastados pela máquina de expressão, e não o inverso” (KLM, p. 126-127). Fecham o capítulo com uma definição da máquina de expressão, que remete ao estado real de uma literatura menor: “Uma máquina tanto mais social e coletiva quanto mais é solitária, celibatária, e que, traçando a linha de fuga, vale necessariamente ela sozinha por uma comunidade cujas condições não estão ainda atualmente dadas” (KLM, p. 128): ou seja, o “povo que falta” é que fala na máquina de expressão, agenciamento coletivo de enunciação (que, relembremos, trata do problema do sujeito). O desejo celibatário aqui é colocado como ‘acima’ do desejo incestuoso e homossexual, porque o celibatário está ainda mais investindo em um campo social de conexões múltiplas.

2.3.8 Agenciamentos

Um agenciamento maquínico é um regime de organização de máquinas. Em Kafka, o agenciamento coletivo de enunciação substitui a ideia de um sujeito (“o enunciado não remete jamais a um sujeito” (KLM, p. 150)) que desliza, em Mil platôs, para a figura das minorias, e o agenciamento maquínico do desejo substitui o conceito de ideologia, já que não se trata de “enganar” sujeitos, mas de ativamente produzi-los, em todos os níveis. Os agenciamentos reportam então a uma dimensão de organização das máquinas, é a “consistência” dessas

máquinas. É nesses agenciamentos que existem as linhas de fuga que permite que um agenciamento mude, que "devenha" outro.

Um agenciamento maquínico conjuga várias máquinas, as organiza. É por isso que a máquina técnica "só é técnica como máquina social, tomando homens e mulheres dentre suas engrenagens" (KLM, p. 147). Há, portanto, em Kafka, uma série de máquinas: máquinas de justiça, máquina de escrever. Todas essas máquinas, entretanto, são agenciamentos, que são o objeto principal dos romances de Kafka, dizem Deleuze e Guattari. "Nada de agenciamento maquínico que não seja agenciamento social de desejo, nada de agenciamento social de desejo que não seja agenciamento coletivo de enunciação" (KLM, p. 149)

3 MÁQUINA CAPITALISTA

O capitalismo, com seu caráter "esquizofrênico", por operar justamente nos fluxos descodificados, é constantemente remetido a um "fora"; ele está sempre em seu limite absoluto - assim como o esquizofrênico do primeiro capítulo, produtor universal - e depende desse limite, é daí que vem sua capacidade de se reinventar. É importante considerar, entretanto, que o capitalismo é uma máquina cujos processos têm funcionamento imanente, e não se deve buscar esse fora em uma instância transcendente que determinaria o funcionamento de sua axiomática. É justamente por sempre "acelerar o processo", ter a ver com seus próprios limites e depender de suas crises para se recuperar que o capitalismo pode ser dito "esquizofrênico". Nesse sentido, na forma como os autores abordam em *O anti-Édipo*, esse tipo de relação de descodificação generalizada dos fluxos que caracteriza o capitalismo pode mesmo ser chamado de revolucionário, não porque ele mesmo levará ao seu fim, mas pela multiplicidade de novas formas de resistência e confronto que ele produz a fim de assegurar-se de sua reprodução: para funcionar, é preciso que a máquina capitalista conjugue tanto seu funcionamento quanto o disfuncionamento - o sucesso e a crise; "quanto mais isso se desarranja, quanto mais isso esquizofreniza, melhor isso funciona, à americana" (AE, p. 202).

O capital, na realidade, é revolucionário, na medida em que consegue, por um lado, romper a unidade prática entre trabalho manual e trabalho intelectual que existia no artesanato medieval, articulando, por outro, o segundo ao conhecimento científico que se incorpora, com isso, ao processo produtivo, sob a forma, ainda, da aplicação da mecânica na construção daquelas máquinas que materializam, assim, sob a forma de capital constante, uma parte tão crucial do conhecimento humano (BOLAÑO, 2008, p. 37).

Isso faz com que o capitalismo, dependente de suas crises e contradições, as produza ele mesmo, acelere seu próprio processo, a fim de circunscrever os elementos que surgem em sua axiomática e buscar "neutralizá-los" no processo. Nesse caso, é possível circunscrever a relação imanente do capital nos termos de sua inscrição no socius. O capital, corpo sem órgãos da máquina capitalista, mantém uma relação que, nos termos que vimos no primeiro capítulo, promove um movimento de atração e repulsão em relação às máquinas desejantes instaladas sobre ele.

É preciso entender então que esse movimento exercido pelas máquinas paranoica, miraculante e celibatária, que dão ao capital o caráter de "primeiro motor imóvel" da produção por estar sempre atraindo e repelindo as máquinas desejantes, funciona em termos imanentes, é a própria organização e desorganização, além de toda a superfície "estriada" que se sobrepõe

ao espaço liso do corpo sem órgãos (capital). O capital funciona mesmo quando falha, mesmo em crise, e todas as máquinas desejanter instaladas sobre seu CsO são remetidas imediatamente ao processo econômico que caracteriza o princípio antiprodutivo do capitalismo. Dizem os autores que essa máquina

[...] se alimenta habitualmente das contradições que provoca, das crises que suscita, das angústias que engendra e das operações infernais que a revigora: o capitalismo aprendeu isso e deixou de duvidar de si, e até os socialistas deixavam de acreditar na possibilidade da sua morte natural por desgaste. As contradições nunca mataram ninguém (AE, p. 202).

3.1 MÁQUINA CAPITALISTA CIVILIZADA

As "novas necessidades do déspota" que surgem com a máquina bárbara envolvem uma sorte de inovações maquinicas capazes de satisfazê-las; seja sob a forma do dinheiro, ou da propriedade da terra, a sobre-codificação despótica envolve, sob o pretexto de "codificar tudo", novas formas de desterritorialização. É que as soluções que a máquina despótica encontra para tornar as máquinas desejanter *funcionais* no termo do déspota cria as condições mesmas do fim dessa máquina. O terror dos fluxos descodificados, comum tanto à máquina primitiva quanto à despótica, envolve um reconhecimento de que, independentemente dos mecanismos paranoicos de codificação, fluxos descodificados podem ameaçar a estabilidade das máquinas e levar a seu fim. Nesse caso, a máquina capitalista é testemunha desse processo: os novos códigos criados pelo déspota têm, em sua própria capacidade de descodificar os códigos primitivos, sua chance mesma de libertação.

Deleuze e Guattari falam que o capitalismo, à diferença das máquinas precedentes, não opera por codificação. É a primeira máquina que trata diretamente com fluxos descodificados, isto é, não se trata de registrar tudo sob o socius a fim de dar sustentação à máquina, mas de justamente criar um modelo que sustente a máquina à revelia dos códigos. O capitalismo é, portanto, uma máquina que faz uma "descodificação generalizada dos fluxos". O capitalismo, nesse caso, só surge do encontro entre fluxos *descodificados*, ele se assenta sob as ruínas dos socius anteriores, que foram incapazes de codificar tudo. A conjunção dos fluxos descodificados permite o surgimento do Capital como novo corpo sem órgãos.

Deleuze e Guattari, segundo Patton (2000), seguem Marx e sua tese da acumulação primitiva do capital; trata-se, em Marx, de um encontro contingente entre fluxos descodificados - nesse caso, o dinheiro acumulado sob a forma de capital e o trabalho como única posse do

trabalhador. Isso dá origem ao capital industrial, e é esse encontro que permite ao capitalismo surgir como um sistema dinâmico de produção social.

A máquina capitalista não é arranjada até que o dinheiro na forma de capital tome controle direto do próprio processo de produção. Mas isso só ocorre por uma série de acidentes históricos que juntam no mesmo lugar e época os elementos necessários [...] uma vez que uma produção propriamente capitalista se estabelece e toma os principais setores produtivos na sociedade, o capital se torna o corpo pleno ou quase-causa que tende a se apropriar de todas as formas produtivas. O Capital é, portanto, a terceira forma de socius que acompanha a Máquina Capitalista Civilizada (PATTON, 2000, p. 92-93).

Todavia, dizem Deleuze e Guattari, "não basta haver fluxos descodificados para que o novo corte atravesse e transforme o socius, isto é, para que o capitalismo nasça" (AE, p. 295). É com a revolução industrial, afirma Patton (2008, p. 107) que o capitalismo pode, de fato, nascer ao se apropriar da produção. Não é na atividade comercial, ou no estabelecimento de um mercado, mas no momento em que o capitalismo se funda na própria capacidade produtiva, a guia, que seu poder de desterritorialização é liberto. Chegamos, então, na máquina que se assenta sobre a ruína das precedentes, o que nos permite ver como as operações primitivas e bárbaras são reassentadas nesse novo regime.

3.2 A AXIOMÁTICA DOS FLUXOS DESCODIFICADOS

A verdadeira axiomática é a da própria máquina social, que substitui as antigas codificações, e que organiza todos os fluxos descodificados, inclusive os fluxos de código científico e técnico, em proveito do sistema capitalista e a serviço dos seus fins (AE, p. 310).

Seguindo o Marx do livro 3 de *O Capital*, Deleuze e Guattari tratam da capacidade do capitalismo de gerir seus próprios limites de forma imanente. Guéron (2017) chama essa inovação capitalista de "teoria dos axiomas", e essa capacidade de gestão dos limites solapa o papel da codificação com que as máquinas precedentes geriam seus fluxos; lembremos que, no caso das máquinas primitiva e bárbara, codificar o desejo é a tarefa do socius, e é nesse ponto, ao analisar os mecanismos antiprodutivos do capitalismo, que Deleuze e Guattari fornecem uma nova chave para analisar o capitalismo e suas especificidades, sejam elas econômicas, sociais ou subjetivas.

Para o *socius* capitalista, diferentemente das máquinas que o precedem, a questão mais importante é a *descodificação* dos fluxos; é preciso abrir os códigos primitivos e bárbaros, deixar fluírem os fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos da máquina capitalista, isto é, o próprio capital. Nas palavras de Guéron, "o surgimento do capitalismo seria [...]"

caracterizado por uma relação inédita com a produção social [... ele] estabelece uma relação com o desejo completamente distinta das relações sociais que lhes são anteriores" (2017, p. 260).

Uma das características mais marcantes da máquina capitalista em relação à máquina bárbara é sua manutenção dos antigos códigos e sua capacidade de extrair a mais-valia de código de suas cadeias significantes. É esse o movimento que os autores chamam de reterritorialização; a máquina capitalista se apropria de códigos antigos, arcaicos, os "desterritorializam", tirando-os de suas cadeias significantes "originais", para inserir em sua própria máquina. "Mas o que elas [as sociedades capitalistas] desterritorializam de um lado, elas reterritorializam do outro" (AE, p. 341). Esses novos territórios produzidos pela máquina capitalista são "artificiais, residuais, arcaicas; só que são arcaísmos com uma função perfeitamente atual, nossa maneira moderna de 'ladrilhar', de esquadriar, de reintroduzir fragmentos de código, de ressuscitar antigos, de inventar pseudocódigos ou jargões" (AE, p. 341).

Vimos no primeiro capítulo a necessidade dos códigos para a manutenção das máquinas sociais, no capítulo segundo, os modos de operação específicos a cada uma das máquinas anteriores à capitalista. Notamos que a codificação é necessária porque é através dela que os fluxos se tornam "visíveis", isto é, podem ser inseridos nas máquinas a fim de, segundo seus protocolos de antiprodução, garantir que nada escape, que os fluxos descodificados não ofereçam ameaça à reprodução das máquinas sociais. Esse tópico se aproxima-se lateralmente do "pânico dos fluxos descodificados" de que tratam Deleuze e Guattari; se tomarmos, por exemplo, que o surgimento do comércio gera um fluxo monetário, é preciso codificá-lo para que ele não escape, não acabe excedendo seus limites e ameaçando a máquina social (permitindo a ascensão de uma nova classe que viria opor seus interesses aos do déspota). No caso da máquina despótica, o déspota trata logo de taxar, apropriar-se das terras, dos instrumentos, para que seu poder não esteja ameaçado. É esse o sentido do "pânico" dos fluxos descodificados; um fluxo não codificado é imprevisível, e a imprevisibilidade, altamente perigosa para a reprodução de um regime social. É preciso manter um regime longe de seus limites.

O capitalismo, entretanto, opera de outra forma; seu processo de gestão dos fluxos - a característica antiprodutiva da máquina capitalista - não se dá por codificação, mas por uma axiomática. Os axiomas são independentes uns dos outros, não são derivados, e têm uma função operatória, isto é, prescindem da natureza do objeto de que tratam. Eles não são, nas palavras

dos autores, "proposições teóricas nem fórmulas ideológicas, mas enunciados operatórios" (MP5, p. 174): não são, portanto, verdades ou crenças. É imprescindível para a axiomática capitalista poder "ignorar" a natureza de seus objetos, porque a especificidade do regime capitalista é a facilidade com que se adicionam ou subtraem axiomas. Se, nas máquinas primitiva e bárbara, os fluxos descodificados podem ameaçar o regime social, no capitalismo esse risco é assumido e generalizado. Por isso dizem Deleuze e Guattari que o capitalismo está sempre nos seus próprios limites, isto é, o risco de dissolução do regime é sempre iminente, e justamente por ele tratar dos fluxos de maneira axiomática é que ele sempre consegue se recuperar, fitar seus limites e integrá-los.

[...] É preciso lembrar o que distingue uma axiomática de todo o gênero de códigos, sobrecodificações e recodificações: a axiomática considera diretamente os elementos e as relações puramente funcionais cuja natureza não é especificada, e que se realizam imediatamente e ao mesmo tempo em campos muito diversos, enquanto os códigos são relativos a esses campos, enunciam relações específicas entre elementos qualificados, que não podem ser reconduzidos a uma unidade formal superior (sobrecodificação) a não ser por transcendência e indiretamente. Ora, a *axiomática imanente*, nesse sentido, encontra nos campos que atravessa *modelos ditos de realização* (MP5, p. 164).

Vê-se neste caso que as crises, os limites do capitalismo, são essenciais para sua continuidade, já que, uma vez que a axiomática ignora a natureza de seus objetos, é sempre possível produzir novos axiomas. Consideremos, por exemplo, uma grande crise com desemprego generalizado. A insatisfação pode produzir um levante que ameaçaria o estado de coisas de uma determinada sociedade; uma vez que esta sociedade opera por meio da axiomática, não há problema algum em "adicionar um axioma" e construir um estado de bem estar social; não há também problema algum se, passado o furor dos levantes, se subtraíam esses axiomas. É importante aqui relembrarmos que os axiomas não são fórmulas ideológicas. Não há nada de ideológico nos axiomas, é uma questão de estratégia. A teoria dos axiomas do capitalismo é uma formulação estratégica que permite levar o sistema sempre a seu limite sem que isso ameace sua estabilidade.

É como se os fluxos do desejo não pudessem ir longe demais, isto é, aquilo do qual o capital depende é exatamente aquilo que mais o ameaça. O processo de axiomatização opera exatamente para converter este processo de produção num sistema quantitativo, isto é, reduzir este processo a quantidades variáveis e abstratas em forma de moeda. Mas é neste mesmo movimento que ele produz — ou simplesmente ajusta — uma série de enunciados e palavras de ordem que funcionarão como comandos sociais que vão jogar um papel importante, seja para limitar e restringir os movimentos produtivos, seja para adicionar ou multiplicar estes movimentos. A axiomatização faz assim com que a dimensão abstrata e o caráter virtual da moeda se tornem a concretude mesmo do poder do capital (GUÉRON, 2017, p. 265).

Esse sistema quantitativo é muito diferente das operações de registro sob o socius das máquinas precedentes, que são qualitativas: "Todas estas características da relação de código, indireta, qualitativa e limitada, mostram suficientemente que um código nunca é econômico, e não pode sê-lo" (AE, p. 238). O capitalismo, por sua vez, "é incapaz de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social" (AE, p. 51), e substitui os códigos por uma axiomática de *quantidades abstratas*. Essas quantidades abstratas permitem o estabelecimento de equivalência entre diferentes quantidades. Se trata aqui de desnudar o código, abstraí-lo; não importa mais seu "conteúdo", mas sim a forma que ele toma em um cálculo de equivalência: "o capitalismo é a única máquina social que se construiu como tal sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda" (AE, p. 185). É esse processo de descodificação e abstração quantitativa que caracteriza o movimento de *desterritorialização* em que o capitalismo precipita todo o socius:

Portanto, o capitalismo liberta os fluxos do desejo, mas nas condições sociais que definem o seu limite e a possibilidade da sua própria dissolução; de modo que ele não para de contrariar com todas as suas forças exasperadas o movimento que o impele para este limite. No limite do capitalismo, o socius desterritorializado dá lugar ao corpo sem órgãos, e os fluxos descodificados se lançam na produção desejante (AE, p. 185).

3.3 OS DUALISMOS EM *CAPITALISMO E ESQUIZOFRENIA*

O aspecto imanente do capitalismo confronta os autores com uma complicação do pensamento; se o capitalismo o tempo todo atrai e repele suas máquinas desejantes, e se seu processo produtivo - tanto social quanto inconsciente - engendra um sujeito, um modelo de subjetivação capitalístico (como aponta Guattari), de onde vem o "novo", do capital ou da luta contra ele? Devemos, novamente, pensar esse problema na imanência; sugerimos que, para uma apreciação adequada, devemos repensar o modelo proposto em *O anti-Édipo* e posteriormente desenvolvido em *Mil platôs* tendo em mente o papel dos dualismos presentes no primeiro livro.

À primeira vista, existe uma oposição clara entre os investimentos revolucionários e reacionários; como se o desejo se declinasse apenas nesses dois sentidos de forma disjuntiva exclusiva, "ou isso... ou isso." Mas o funcionamento imanente da máquina implica que os próprios componentes revolucionários dispostos sobre o CsO da máquina capitalista são alvo desse movimento de atração e repulsão. O modelo axiomático deixa isso claro: a axiomática "ignora" a natureza dos seus objetos, ela é essencialmente estratégica e política. Não há nada "fora" de sua operação antiprodutiva nos termos de um sistema funcional. "Ele está sempre

pronto a acrescentar axiomas, e até outras coisas mais minúsculas, completamente irrisórias, é sua paixão própria que nada muda no essencial" (AE, p. 336).

Essa opção pelo dualismo em *O anti-Édipo* é devidamente complicada no próprio livro, mas levada radicalmente no tomo seguinte. Eles dizem: "Invocamos um dualismo para recusar um outro. Servimo-nos de um dualismo de modelos para atingir um processo que se recusa todo modelo" (MP1, p. 42). Os dualismos são parte do processo pelo qual os autores liberam as estruturas de seu modelo arborescente e os substituem por rizomas. É, essencialmente, "um problema de escrita", em que é preciso utilizar-se de "expressões anexatas para designar algo exatamente" (MP1, p. 41). Não há dualismo entre rizoma e raiz justamente pelas raízes terem espaço no rizoma. Quando eles opõem máquinas às estruturas, rizomas às raízes, não é por desconsiderarem as estruturas e raízes, mas porque as raízes e estruturas têm lugar no rizoma e nas máquinas, enquanto um rizoma, por exemplo, não cabe em uma raiz:

os rizomas têm também seu próprio despotismo, sua própria hierarquia, mais duros ainda, muito bem, porque não existe dualismo, não existe dualismo ontológico aqui e ali, não existe dualismo axiológico do bom e do mau, nem mistura ou síntese americana. Existem nós de arborescência nos rizomas, empuxos rizomáticos nas raízes (MP1, p. 41).

Nesses termos podemos repensar o dualismo revolucionário-reacionário do desejo evocado em *O anti-Édipo*; há uma intenção destrutiva, em que os autores, como já mencionado, buscam debater modelos de pensamento que, mesmo estando alinhados a seus interesses teóricos (como no caso do freudo-marxismo), fazem uma teoria muito restrita, fechada; o rizoma para os autores é capaz de superar os dualismos e as proposições teóricas fechadas; as teorias também são peças das máquinas, e nesse sentido a produção do conhecimento, o próprio fazer científico e filosófico é levado a responder pelos processos maquínicos em que estão inscritos. Nesse ponto o projeto filosófico-político dos autores propõe uma reflexão sobre o próprio pensamento, seus limites, os modos como ele "faz máquina" com a sociedade, se inscreve nos termos de uma máquina social - o conhecimento também é atraído e repellido pelo *socius*.

Devemos ter atenção especial quando Deleuze e Guattari dizem não haver dualismo axiológico do bom e do mau - isto é, não há um "elogio" de um investimento libidinal revolucionário contra o reacionário, e, agora já nos termos deste capítulo, boas e más máquinas de guerra. Os dualismos como eles utilizam, e a recusa do dualismo axiológico e ontológico, à despeito de suas sugestões nas obras (que sempre parece tomar o lado da revolta, contra o Estado, contra o capitalismo, contra as estruturas), são um campo de reflexão da própria

filosofia, para além de um "sistema filosófico" que busca dar conta do Real em sua totalidade. É na própria contradição, nos próprios problemas entre esses polos axiológicos, que se centra sua reflexão, e nos agenciamentos possíveis dessas proposições; existe uma preocupação ética: como organizar-se, então, politicamente, fora dessa axiologia?

Essa reflexão sobre o fazer filosófico, a função de um livro, o papel da produção de conhecimento na máquina social revela um aspecto da filosofia dos autores que destoa significativamente de seu projeto anterior. As críticas operadas em *O anti-Édipo*, e a posterior "crítica da Crítica" de *Mil platôs*, tratam sempre de pensar nos conceitos e seus *usos*; não só os problemas políticos e do inconsciente, mas o próprio conhecimento também faz máquina. Nesse caso, o que eles chamam de reterritorialização, desterritorialização, linha de fuga, não são operações que ocorrem apenas no nível do real, mas operações próprias do pensamento que têm um funcionamento disseminado pelo real, seja no nível técnico, seja no subjetivo: um livro, uma teoria, uma invenção, todos fazem parte de um agenciamento maquínico; à filosofia não há garantia alguma de exterioridade em relação a esse agenciamento. Para eles, portanto, é preciso pensar o próprio fazer filosófico, a função do intelectual, da ciência, das artes no agenciamento de Estado e capitalístico, e inserir essas preocupações em seus textos mais claramente políticos. Não é à toa que eles se referem a esse problema no platô 12, *Tratado de nomadologia*: há uma ciência de Estado e uma ciência nômade, um agenciamento da ciência e do conhecimento em relação ao Estado como "estriador", organizador dos espaços, cuja função é dependente do desenvolvimento técnico e também os referentes à gestão populacional, saúde, educação, etc.

O Estado, dessa maneira, reproduz sua forma no próprio pensamento, uma forma de interioridade (um consenso). Essa forma de interioridade do Estado é a ciência regia (dos espaços estriados, homogêneos), que se opõe à ciência nômade, dos espaços lisos e heterogêneos que se opõem ao Estado (a ciência nômade é uma máquina de guerra).

Desde que a filosofia se atribuiu ao papel de fundamento, não parou de bendizer os poderes estabelecidos, e decalcar sua doutrina das faculdades dos órgãos de poder do Estado. O senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do Cogito, é o consenso de Estado levado ao absoluto (MP5, p. 47).

Nesse sentido vemos que há uma operação crítica da filosofia que é simultânea à elaboração de seu trabalho. Não devemos considerar obras como *Mil platôs* isoladas: elas fazem partes de agenciamentos. Em outras palavras, o "sistema filosófico" que os autores propõem tem, em si, uma reflexão sobre sua própria condição, sobre as condições de todo o pensamento e, por fim, de um uso político do pensamento. Os próprios conceitos que os autores utilizam

são "vítimas" desse processo, e isso explica a passagem de *O anti-Édipo* a *Mil platôs*. É significativa a posição de *Kafka: por uma literatura menor* no interstício das obras, porque esse livro marca uma desterritorialização dos conceitos anteriores e do próprio pensamento; o que à primeira vista parece-se "apenas" um livro sobre literatura, pelo próprio método com que lida com teorias literárias e linguísticas, incluindo a psicanálise e sua avidez interpretativa, graças ao grau de desterritorialização que os conceitos sofrem no curso da obra, podemos vislumbrar ao mesmo tempo uma análise literária, uma máquina de literatura e uma intervenção no pensamento filosófico acerca da relação entre política e linguagem e os procedimentos teóricos envoltos nesses objetos. O livro, nesse sentido, não é um livro *sobre* a literatura, mas um livro que pensa *com* ela, faz máquina com ela, mas se recusa essa função primária e foge, encontra linhas de fuga, na própria filosofia e no pensamento artístico e político. Daí o agenciamento, que conjuga, compõe relações, dá à filosofia uma capacidade de ir além de si mesma, de borrar seus limites.

Rodrigo Nunes (2010) sugere que os dualismos, especialmente a recepção do dualismo na interpretação das obras de Deleuze e Guattari, têm um sentido político e deve ser compreendido para além de um problema metodológico ou de "estilo" de escrita. Dissemos anteriormente que o uso de um dualismo tem, para os autores, função de confrontar com outro dualismo a fim de construir um pensamento "sem modelo". É essa a função do dualismo reacionarismo/fascismo, que não se sustenta considerando que o capitalismo não se apropria apenas de um ou outro tipo de desejo, nem que as máquinas que ele parece engendrar e inserir em sua axiomática sejam sempre de caráter reacionário. É nessa chave que devemos entender que não há nada essencialmente reacionário ou revolucionário, os mesmos investimentos podem ter essa dupla função em uma articulação complexa; esse questionamento abre uma reflexão acerca da natureza da organização política - ou, como chama Antonio Negri, de uma ontologia da organização política -, considerando a organização como uma máquina (e, mais tarde veremos, máquina de guerra) que faz conexões e entra em relação com outras máquinas e inclusive com o próprio capital (o CsO do capitalismo).

Nesse caso, entre o tradicional problema de estratégia (um partido de vanguarda, um intelecto geral, uma minoria) se coloca a questão do papel dessas organizações no processo de reorganização do próprio capital, que faz sobre elas um movimento de atração e repulsão nos termos de uma axiomática. Há, por exemplo, um uso revolucionário do conservadorismo na máquina social capitalista - e isso remete diretamente ao problema das "neoterritorialidades fictícias" que abordamos anteriormente - no sentido que esses códigos arcaicos cumprem uma

função politicamente estratégica nos termos de uma produção de subjetividade. Mesmo suas crises, algo pontuado por partidos, sindicatos, movimentos sociais, podem ser inseridos em sua axiomática se esse manejo garante a permanência do sistema. Então, para os autores, ao considerar a luta política, uma discussão sobre a "apropriação capitalista" deve estar presente, e ser considerada como um dos riscos a serem assumidos. Ao lutar contra o capital, ou mesmo uma injustiça social, também estamos construindo novos axiomas, neutralizando a luta e reafirmando a capacidade do capital de esquizofrenizar, produzir linhas de fuga, e capturá-los; em outras palavras, alimentar-se de suas próprias crises.

Antonio Negri (1972/2020), em seu texto de 72, faz uma operação análoga: ele pensa o estado não somente como dado, mas como uma máquina que, em relação a outras máquinas e o próprio *socius* do capital, reage às lutas, que não são apenas um "horizonte" contra o qual os movimentos revolucionários agem, mas uma máquina que reage também à ação desses movimentos. A leitura de Antonio Negri remete às elaborações teóricas de Keynes em relação à crise de 1929, porque, para ele, "o capital faz-se marxista, ou, ao menos, aprende a ler *Das Kapital*" (NEGRI, 2020, p. 224), daí seu interesse pelos intelectuais burgueses, já que "a devoção dos teóricos burgueses ao seu amado objeto e sua imersão em uma cultura hegemônica nos permite entender o fenômeno de dentro" (NEGRI, 1994, p. 18, tradução nossa). É preciso, portanto, se pensarmos nos termos das máquinas, cuja operação já podemos ver no trabalho de Negri (que se aproximará cada vez mais de Deleuze e Guattari em suas obras futuras), o político, e nem as elaborações teóricas sobre ele, também fazem máquina, reagem. Trata-se, para ele, de propor um paradigma que enxerga o movimento revolucionário como ativo, já que suas críticas servem de fundamento para a reinvenção do capitalismo.

3.4 A MÁQUINA DE GUERRA

Almejando uma análise das máquinas que seja essencialmente política e dê conta desse movimento de luta e apropriação entre as máquinas desejantes, o Estado e o capital, Deleuze e Guattari se distanciam da dimensão descritiva da análise de *O anti-Édipo* e se concentram nos movimentos políticos que acontecem entre as máquinas e o *socius*. Em Mil platôs somos apresentados à máquina de guerra; esta é uma máquina, como as de *O anti-Édipo*, mas é uma máquina voltada contra o Estado e suas leis, o que tem uma implicação política por inscrever-se como uma máquina não só no sentido funcional (está conectada a outras, produz algo...), mas político (há sempre conflito, mediação, embate entre máquinas): há um desequilíbrio de forças,

um embate entre as máquinas e o corpo sem órgãos do capitalismo que inscreve uma superfície sobre a qual as máquinas se engancham. Nesse caso, trata-se de entender as máquinas de guerra como resistências ao Estado, e isso implica não só uma questão de estratégia política como na tradição marxista, mas um novo tipo de organização que o capital não cessa de produzir contra si mesmo, como espaços de experimentação e produção de "novos espaços de liberdade" e estratégia de organização contra o capital.

A análise feita em *O anti-Édipo* trata do Estado como uma máquina como outras, mas que opera uma sobrecodificação do regime de inscrição primitivo. A máquina despótica bárbara é considerada o ponto em que o Estado atualiza seu potencial de sobrecodificação e liberta o *Urstaat* de sua virtualidade pura. Esse é o início do Estado concreto - lembremos que a tipologia das máquinas de AE não é cronológica - e marca, na passagem da terminologia de AE para MP, a criação de novos agenciamentos, novos regimes produtivos do desejo composto de novas organizações maquinicas. O Estado cumpre, portanto, uma parte importante uma vez que é seu o regime de sobrecodificação que não cessará na máquina capitalista, mas adquirirá novas funções. O Estado, no capitalismo contemporâneo, deve ser pensado para além do Estado nação - já não se trata de instituições soberanas, e em toda sua diversidade, os Estados são *modelos de realização* da axiomática capitalista, isto é, regimes que possibilitam a execução da axiomática e seu movimento incessante de recuperação (adicionar axiomas, retirar axiomas); pensando os Estados como modelos de realização nos permite libertar o Estado de uma forma normativa e percebê-lo como máquina, em relação não só a sua interioridade, mas também ao que lhe é exterior, outros Estados, minorias, as sociedades internacionais do capital, etc.

A relação entre o Estado e o capitalismo sempre foi muito estreita; vimos, na máquina despótica bárbara, o surgimento do dinheiro com o fim da taxaço. A criação da propriedade e a circulação do dinheiro passa por uma relação direta com o déspota e sua nova burocracia estatal, que trata logo de sobrecodificar esses fluxos e mantê-los em seus próprios termos. A máquina capitalista, mesmo em sua metamorfose neoliberal, não cessa de utilizar-se do Estado, mas agora o faz de outras maneiras. Os Estados existem como máquinas em um corpo sem órgãos global - o capital - que exerce sobre eles também o mesmo movimento de atração e repulsão que havíamos visto no primeiro capítulo. Mas a análise de *O anti-Édipo*, preocupada demais em percorrer cada parte das máquinas, e construir uma resposta ao problema político situada "entre" Freud e Marx, ainda não apresenta de que modo todas as suas máquinas têm uma função essencialmente política, isto é, o aspecto funcional com que tratavam as máquinas não dava conta das relações desiguais de força que se estabelecem entre as máquinas.

É em *Mil platôs*, com a máquina de guerra, que existe uma genealogia da luta política que visa pensar uma luta fora dos termos do Estado - noção que herdamos de Althusser e sua crítica aos Aparelhos ideológicos do Estado - e da ortodoxia anticapitalista, a saber, a configuração de uma luta para tomar o Estado a partir da organização de classe. Para eles, a máquina de guerra permite entender a luta mesmo nos casos de um partido revolucionário, como almejavam os marxista-leninistas, mas não se reduz a esse tipo de estrutura formal - partidos, sindicatos -, se aplicando também às minorias. A máquina de guerra, portanto, é o que lhes permite pensar para além do Estado, para além da forma de interioridade que o Estado cria no próprio pensamento, e trata sempre de se reforçar. É preciso fugir do Estado, e a fuga é a natureza da máquina de guerra. Vemos que, para eles, não só movimentos sociais, minorias, ou mesmo o próprio capital é uma máquina de guerra. A filosofia, a ciência, podem também sê-lo caso consigam fugir da "ciência regia", do pensamento de Estado.

O conceito de "guerra" aqui remete à etnologia, em que se teoriza, especialmente em Clastres, o papel da guerra como primeira em relação à manutenção de um regime social. A guerra é um mecanismo de conjuração do poder para que os chefes não virem homens de Estado, um fator que impede a formação do Estado: "ela é o modo de um estado social que conjura e impede a formação do Estado" (MP5, p. 20). A máquina de guerra da sociedade contra o Estado (portanto, exterior ao Estado) se trata de mecanismos coletivos de inibição à força do Estado:

Ela tem micro mecanismos, modos sutis de não permitir a concentração de poder: roubo em comum, butim coletivo, potlach. Os "bandos", grupos guerreiros, são metamorfoses da máquina de guerra e contrários ao aparelho do Estado. Esse tipo de máquina de guerra se distingue de um exército, que tem disciplina: a disciplina torna-se característica dos exércitos quando o Estado se apodera da máquina de guerra, mas a máquina de guerra tem outras regras (indisciplina), é contra o regime de regras estabelecidos pelo Estado.

O estado, em *O anti-Édipo*, é uma virtualidade que se constitui como máquina social (tem uma função antiprodutiva). Em *Mil platôs*, o Estado é pensado não tanto como máquina, mas como capacidade de estriar um espaço liso. O espaço liso é o espaço nômade, das máquinas de guerra, e o espaço estriado, o espaço do Estado, do conhecimento de Estado (ciências de estado). A operação que em *Anti-Édipo* se dá na segunda síntese, em que o CsO se apropria das máquinas e cria uma "grade" para ordenar a produção em seus termos, passa a ser generalizada em relação à forma-Estado. O Estado sempre estria o espaço liso do CsO. O CsO então é o espaço liso em seu movimento de desterritorialização e estriado no de reterritorialização; o

Estado, portanto, cria as coordenadas (territórios) em que as máquinas de guerra serão apropriadas.

A guerra, portanto, sendo o objeto dessa máquina especial, fornecem um modelo que nos permite pensar a luta política em termos maquínicos. Trata-se, para eles, de remontar, via etnologia, as origens da guerra, para situá-la como exterior ao Estado. O Estado, quando faz guerra com seus exércitos, o faz com uma máquina de guerra capturada. Nesse caso, a guerra, e o poder de Estado, são exteriores a ele, são fatores "adquiridos" pelos Estados no embate entre máquinas. O capitalismo, que tem também suas máquinas de guerra, apenas incorre em um novo tipo de apropriação das máquinas guerreiras; por isso eles insistem que a máquina de guerra é uma invenção nômade: a resistência ao Estado, e ao capital, que é constantemente gerado pela própria máquina e seu processo esquizofrênico, são essencialmente exteriores à máquina. Uma máquina de guerra, portanto, é uma máquina cujos agenciamentos se furtam da captura do Estado.

Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, num campo perpétuo de interação, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado, os bandos e os reinos, as megamáquinas e os impérios. Um mesmo campo circunscreve sua interioridade em Estados, mas descreve sua exterioridade naquilo que escapa aos Estados ou se erige contra os Estados (MP5, p. 18).

A máquina de guerra vem da máquina social bárbara dos nômades guerreiros, mas ela se direciona contra a forma-Estado (atual ou virtual). Para Clastres, o Estado não surge de condições políticas ou de uma guerra, não há uma evolução de uma sociedade sem estado para uma com. O estado surge de uma só vez, todo pronto, não porque as sociedades já têm as condições para seu surgimento, mas porque sua máquina de guerra não foi mais capaz de conjurá-lo. O estado sempre existiu virtualmente, mas seu advento atual é conjurado pela máquina de guerra. Esse é o *Urstaat*. O estado pode não existir em todas as sociedades, mas é a Soberania, e "a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente" (MP5, p. 24).

Podemos entender aqui que o "estriamento" que o Estado faz no CsO da máquina social envolve a produção de uma interioridade. O dentro é alvo da soberania do Estado, o Fora, não. A exterioridade da máquina de guerra, portanto, garante que existam máquinas de guerra fortes e exteriores aos Estados, que não cessam de ameaçá-los. Não é um mais uma simples questão "moral", como a boa e a má máquina de guerra (como em *O anti-Édipo*, com o investimento revolucionário e reacionário). As máquinas de guerra têm distintas formas, mas são sempre marcadas pela resistência ao Estado. Nesse caso, não só os movimentos revolucionários, mas

mesmo organizações internacionais do próprio Capital, se colocam como máquinas de guerra. Daí a relevância desse conceito, uma vez que nos parece clara uma relação de forças entre, digamos, o Fundo Monetário Internacional e o Estado brasileiro. Há uma exterioridade desses órgãos em relação ao Estado, e eles agem contra ele. Agir contra o Estado, portanto, não é sempre agir contra o Capital: o próprio capital tem suas máquinas de guerra. Nesse caso, reiteramos Deleuze e Guattari: não há dualismo axiológico nas máquinas de guerra.

A instauração dessa interioridade pela apropriação coloca o Estado em relação com o fora, que aparece em duas direções: grandes máquinas mundiais (organizações comerciais, ONU, FMI, etc.), complexos industriais, formações religiosas. Mas também mecanismos de bandos, minorias, o que escapa ao Estado e afirma "os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder de Estado" (MP5, p. 24). Essas direções entre o fora e o Estado constitui a forma de exterioridade da máquina de guerra. Ela não responde à lei, mas ao nomos - a lei tem "um ranço demasiado moral" (MP5, p. 38); "A forma-Estado, como forma de interioridade, tem uma tendência a reproduzir-se, idêntica a si através de suas variações, facilmente reconhecível nos limites de seus polos, buscando sempre o reconhecimento público (o Estado não se oculta)" (MP5, p. 25).

A insistência dos autores em afirmar a exterioridade da máquina de guerra se deve a Clastres. Para ele, já que as sociedades sem estado lutam contra sua formação, a guerra é para elas um "mecanismo coletivo difuso" que garante a conservação da coesão do grupo. A guerra, portanto, não só luta contra a concentração de poder, mas não a pressupõe. Ela visa manter o grupo - é, portanto, um mecanismo reprodutivo. Assim, Clastres aponta que existe uma "intencionalidade sociológica" nas sociedades primitivas: sua lógica centrípeta renova constantemente seus laços internos e com outros grupos, e ao mesmo tempo conjura a formação de um aparelho de poder externo, o Estado, coibindo, através da guerra, os fatores internos e externos que poderiam levar à instabilidade de sua máquina social. Há, portanto, uma irredutibilidade entre a guerra e o poder do Estado. A guerra, quando é de Estado, deve ser explicada, já que essa não é sua função "natural", ela é uma máquina de guerra apropriada.

Deleuze e Guattari seguem em uma complicação do problema. Não só a guerra como potência do Estado é exterior ao Estado, mas a própria guerra (enquanto batalha) não é, necessariamente, objeto da máquina de guerra: "Se a guerra decorre necessariamente da máquina de guerra, é porque esta se choca contra os Estados e as cidades, bem como contra as forças (de estriagem) que se opõem ao objeto positivo (nomos)" (MP5, p. 109). Esse objeto positivo, considerando que a máquina de guerra é uma invenção nômade, é, portanto, a

manutenção do espaço liso. Os autores colocam a questão: "como o Estado vai *apropriar-se* da máquina de guerra, isto é, constituir um para si, conforme sua medida, sua dominação e seus fins?" (MP5, p. 110, grifo nosso).

Já vimos que a máquina de guerra apropriada pelo Estado é o que é chamado de exército, instituição militar. Quando o exército, então, se constitui como máquina estatal, ela muda de natureza: passa a ser direcionada contra os nômades, contra o espaço liso e o que está 'fora' do Estado, ou mesmo contra outros Estados. Nesse caso, a apropriação da máquina de guerra pelo Estado cria um novo tipo de máquina: "é ao mesmo tempo que o aparelho de Estado se apropria de uma máquina de guerra, que a máquina de guerra toma a guerra por objeto e que a guerra fica subordinada aos fins do Estado" (MP5, p. 110). Os exércitos, portanto, têm uma constituição especial dentro do Estado, já que, sendo sua máquina de guerra e desempenhando a proteção do território contra inimigos externos (outros Estados ou máquinas de guerra), a própria guerra como objeto do Exército também desempenha uma função social e econômica; é nesse sentido que os autores apontam uma ligação entre a "guerra total" (na conceituação de Clausewitz) e o capitalismo: "trata-se do investimento do capital constante em material, indústria e economia de guerra, e do investimento do capital variável em população física e moral (que faz a guerra ao mesmo tempo que a padece)" (MP5, p. 114).

O capitalismo tem um interesse em desenvolver a guerra total. A máquina de guerra de Estado tem como fim um uso político, e como objeto a guerra (como confronto). Como, simultânea à apropriação da máquina de guerra pelo Estado, o Estado a circunscreve em termos de exército, que movimentada toda uma economia de guerra, a tendência que é o fim e o objeto da máquina de guerra se misturem, e o capital insinue sempre a instalação de uma guerra total (MP5, p. 115).

Com efeito, o fim permanece essencialmente político e determinado como tal pelo Estado, mas o próprio objeto deveio ilimitado. Dir-se-ia que a apropriação revirou-se, ou, antes, que os Estados tendem a afrouxar, a reconstituir uma imensa máquina de guerra da qual já não são apenas partes, oponíveis ou apostas. [...] *A máquina de guerra se encarregou do fim, da ordem mundial, e os Estados não passam de objetos ou meios apropriados para essa nova máquina* (MP5, p. 115, grifo nosso)

Nesse caso, vemos como as máquinas de guerra, impulsionadas pela sua absorção pelo Estado, por sua vez adquirem certa autonomia e se conjugam de modo a capturar os próprios Estados. Os estados se apropriam de uma máquina de guerra, e a colocam para seu fim (político); essa máquina de guerra total inflamada pelo capitalismo torna-se grande, e toma o próprio objeto da guerra de estado (político) para si, fazendo de seu objetivo a guerra ilimitada e dos estados, peças de sua máquina de guerra. Nesse sentido devemos entender as organizações

mundiais do próprio capital, não apenas resistências ao Estado numa chave anticapitalista; o próprio capitalismo tem suas máquinas de guerra: ele é exterior ao Estado. "[...] a pior máquina de guerra mundial reconstitui um espaço liso, para cercar e clausurar a terra" (MP5, p. 117).

O conceito de máquina de guerra, à parte de sua conceitualização via etnologia e teoria de guerra, serve uma função eminentemente prática para os autores. Trata-se, para eles, de um conceito que possibilita ao pensamento construir formas de organização política que não seja nos termos do Estado (minorias demandando direitos e reconhecimento) mas, justamente, trata do que possuem as minorias, por exemplo, de oposição ao Estado e seus mecanismos de estriamento do espaço e organização populacionais.

Nesse caso, uma minoria pode ser apropriada pelo Estado (reconhecimento civil, inscrição de seus direitos nos termos de uma discriminação positiva em seu regimento jurídico); pode ser apropriada pela máquina de guerra do capital (minorias como nicho de mercado, ou uso político estratégico). Ou ela pode, de modo autônomo, ser exterior ao Estado e ao Capital, e produzir novos modos de vida; não que a representação política seja insignificante; mas é a produção de modos de subjetivação coletivos (por uma estética, ou uma rede de apoio mutuo) que garante a subsistência e a "contradição" - linha de fuga - entre a máquina de guerra minoritária e o Estado.

Temos a tendência de separar o Estado e o Capitalismo como duas instâncias distintas; há um claro desprezo pelo Estado no platô 12 de Mil platôs. Entretanto, nesse movimento de apropriação que o Estado faz da máquina de guerra, e a seguinte apropriação que a máquina de guerra faz do Estado, vemos uma circularidade que, de certo modo, implica uma identidade entre ambos. Vemos em Mil platôs que o capitalismo surge como um *polo* do Estado, isto é, o Estado é sua condição. Quando o Capitalismo se expande e subjuga os Estados, não é contra o Estado que ele se coloca, mas *em favor* de um Estado na forma de uma máquina de guerra total, uma máquina de guerra capitalista mundial (as organizações internacionais).

Há, portanto, dois eixos da máquina de guerra: um eixo de fuga - contra o Estado - e um eixo de apropriação. No caso, uma minoria radical (como os Panteras Negras) forma uma máquina de guerra anti Estado e anticapitalismo; uma minoria reinserida nos termos do Estado - e sua capacidade de estriar o espaço liso da experimentação - recria a lógica de dominação, e subdivide os grupos, inventando novas formas de pertencimento e exclusão no seio do Estado. A axiomática tratará de dar direitos a uns, retirar direitos de outros, conquanto não haja risco para a máquina. A apropriação envolveria, então, um cálculo; tomemos por exemplo a organização dos trabalhadores: há um limite móvel para a exploração, que é dependente da

capacidade dos trabalhadores se reconhecerem como tal e organizarem em torno das demandas trabalhistas. O axioma é adicionado pensando nesse limite: não é possível uma exploração absoluta, então é uma questão de gerenciar o máximo possível. No caso do trabalho isto é visível: há um limite legal imposto sobre a carga de trabalho; já que não é possível extrapolá-lo, o capitalismo gera uma infinidade de formas de trabalho que existem *fora* do ordenamento legal (o fenômeno que chamam de precarização, uberização, etc.). Assim, o limite da exploração é alargado, e têm-se um espaço menos regulado pelo Estado para extrair o valor do trabalho. Essa tendência, entretanto, é contrariada pelos trabalhadores que se organizam (como vemos mesmo no caso das profissões precarizadas, entregadores e motoristas de aplicativo, etc.). Vemos, nesse caso, três máquinas de guerra: uma do Estado; outra, do capital financeirizado; e outra, dos trabalhadores enquanto minoria, em uma relação ambígua com a interioridade (direitos, reconhecimento) e exterioridade (desburocratização, flexibilidade) em relação ao Estado.

3.5 OS DOIS POLOS DO ESTADO

No platô 13, *7.000 ac - Aparelhos de captura*, Deleuze e Guattari seguem sua análise sobre as máquinas de guerra, mas voltam-se especificamente ao Estado e seus dois polos. Também o Estado, assim como as máquinas de guerra, tem dois polos: trata-se do problema da soberania política, que os autores analisam a partir de Dumézil. Este é um platô repleto de passagens mitológicas e análises cuja intenção não é estabelecer um regime interpretativo das mitologias, mas pensar *com elas* as relações diferenciais que caracterizam o poder e a guerra, de um lado, e o Estado como instituição, de outro.

Para os autores, a soberania política do Estado tem dois polos: o do Imperador mágico (que faz captura, laços, nós), e o Rei sacerdote e jurista (que faz tratados, inventa direitos, utiliza-se da lei). É importante considerar esse problema da soberania influenciado por Dumézil em relação à hipótese do Urstaat, que vem sendo desenvolvida desde *O anti-Édipo*: a captura, "essência interior ou [...] unidade do Estado" (MP5, p. 123). O Estado sempre opera por captura - nunca surge por suas condições, nunca é causado, mas sempre existiu, daí a captura mágica que instaura o Estado, no polo de soberania do Imperador mágico.

O primeiro polo de captura (soberania) é imperial-despótico, e corresponde, assim como a Máquina despótica bárbara em AE, à formação asiática de Marx. Vemos nesse caso uma continuidade da análise não histórica das máquinas sociais, mas, dessa vez, não são as

máquinas, a característica essencialmente funcional que nos permite vislumbrar a produção do real de modo ontológico, mas os mecanismos que existem *entre as máquinas*. De AE a MP, vemos uma modificação no registro do livro: do foco nos agenciamentos de máquinas chegamos à descrição desse sistema de produção-registro-consumo nos termos de um *regime de signos*. Não há mudança significativa nesse aspecto - o regime de signo do polo de captura imperial-despótico é, também, a sobrecodificação dos códigos territoriais primitivos. Mas as conexões e cortes dos fluxos que as máquinas operam pareciam em AE mais ou menos desprovidas de intencionalidade, isto é, como já dissemos, o "político" fica relegado a um tipo de organização, não está circunscrito nos termos das relações entre máquinas. Aqui, em MP, isso acontece de outra forma: não é tanto a consistência ontológica da máquina social que importa, mas os tipos de relações que as máquinas estabelecem entre si e em relação ao CsO. Nesse caso, vemos uma complicação do problema das máquinas paranoica, miraculante e celibatária (que regulam a atração e repulsão entre as máquinas e o CsO).

Segundo a descrição marxista: um aparelho de Estado se erige sobre as comunidades agrícolas primitivas, que têm já códigos de linhagem-territoriais; *mas ele os sobrecodifica*, submete-os ao poder de um imperador déspota, proprietário público único e transcendente, mestre do excedente ou do estoque, organizador dos grandes trabalhos (sobretabalho), fonte de funções públicas e de burocracia. É o *paradigma* do laço, do nó. Tal é o regime de signos do Estado: a sobrecodificação ou o Significante. É um sistema de *servidão maquinica* (MP5, p. 124).

Deleuze e Guattari, a fim de melhor descreverem o Estado, o contrapõem à cidade. É para eles importante que os dois sejam irredutíveis, e que o Estado seja um tipo de formação que, embora coexista com as cidades, não advém e nem depende delas. "[...] a cidade e o Estado não são a mesma coisa, qualquer que seja sua complementaridade [...] podem coincidir, mas não se confundir" (MP5, p. 131). Tanto as cidades quanto os Estados funcionam por centralização, mas em regimes distintos: a cidade cria pontos assinaláveis sobre circuitos, cria entradas e saídas, uma circulação. Esse caráter implica a entrada e saída de coisas, embora isso ainda não seja nos termos de um comércio. As cidades, dizem Deleuze e Guattari, "são pontos-circuitos de toda natureza, que fazem contraponto sobre as linhas horizontais; elas operam uma integração completa, mas local, e de cidade em cidade" (MP5, p. 132). O poder das cidades, dizem eles, é centralizado, mas tem uma polarização, o que explica a coexistência das cidades em vários diferentes regimes, conquanto elas cumpram sua função. Uma cidade pode ser "tirânica, democrática, oligárquica, aristocrática..." (MP5, p. 132), sua função não é dar suporte a esses poderes, mas fazê-los circular - o comércio é um dos regimes de circulação, mas os autores enfatizam o aspecto maquinico da cidade: ela opera uma distribuição dos fluxos por

linhas horizontais, é "um fenômeno de *trans-consistência*, é uma *rede*, porque ela está fundamentalmente em relação com outras cidades" (MP5, p. 131).

O Estado, por sua vez, é um fenômeno de outra ordem: não trans-consistente, mas intraconsistente; não horizontal, mas vertical. O que o Estado faz é um fenômeno de ressonância nos pontos de seu território (não necessariamente cidades), ele faz ressoar

particularidades geográficas, étnicas, linguísticas, morais, econômicas, tecnológicas... Ele faz ressoar a cidade com o campo. Ele opera por estratificação, ou seja, forma um conjunto vertical e hierarquizado que atravessa as linhas horizontais em profundidade (MP5, p. 132).

Lembremos da característica do Estado em AE retomada em MP: seu regime de signo (imperial-despótico) é o da sobrecodificação. Sobrecodificar não é fazer circular, e tomar, se apropriar (função do Imperador) e legislar (função do rei). A estriagem que o Estado faz do espaço demanda pontos-circuitos, cuja natureza é variada; uma cidade, mas também uma língua, uma tecnologia, são todos pontos que, por sua natureza, criam pontes, que não podem mais ser apenas "linhas de fuga", mas são sobrecodificadas, submetidas ao Déspota. Aqui a operação do Estado se mantém a mesma que em AE, mas já vemos novos conceitos em jogo: os polos do poder do Estado, as características da máquina de guerra (e seu poder de fuga ou de apropriação). "[...] se o Estado tem ele mesmo um circuito, é um circuito interior que depende primeiro da ressonância, é uma zona de recorrência que se isola assim do resto da rede, pronto a controlar ainda mais estritamente as relações com esse resto" (MP5, p. 132).

Nós definimos as formações sociais por *processos maquínicos* e não por modos de produção (que, ao contrário, dependem dos processos). Assim as sociedades primitivas se definem por mecanismos de conjuração-antecipação; as sociedades com Estado se definem por aparelhos de captura; as sociedades urbanas, por instrumentos de polarização; as sociedades nômades, por máquinas de guerra; as organizações internacionais, ou, antes, ecumênicas, se definem enfim pelo englobamento de formação sociais heterogêneas (MP5, p. 135).

Vemos aqui a grande diferença entre AE e MP; antes, mantínhamos que as formações sociais descritas em AE, as máquinas sociais primitiva, bárbara e capitalista, eram máquinas diferentes; posteriormente, sugerimos que essas máquinas, antes de uma lógica de sucessão temporal, respeitam um movimento de sobreposição. Não sociedade capitalista depois de sociedade bárbara, mas sociedade capitalista *por cima* da bárbara *por cima* da primitiva. Essa sugestão da sobreposição, que antecipa a opção de MP pelos "estratos", encontra-se plenamente justificada na passagem das tipologias das três máquinas de AE para uma topologia social que é capaz de identificar não os regimes individualmente, mas sua relação "extraestratos", isto é,

as continuidades que uma máquina social tem em relação às ruínas da máquina a que ela se sobrepôs.

A topologia social que vê nas máquinas sociais regimes de signo garante uma certa autonomia aos processos maquínicos que podemos identificar a cada regime de codificação. É isso que querem dizer Deleuze e Guattari em relação à ideia de "potência" dos processos maquínicos: "cada processo pode funcionar também sob uma outra 'potência' que não a sua própria, ser retomado por uma potência que corresponde a um outro processo" (MP5, p. 138). Os mecanismos de conjuração-antecipação, por exemplo, próprio das sociedades primitivas na topologia de Mil platôs, têm uma potência que a faz ressoar em outros regimes de signos: "eles não se exercem somente nas sociedades primitivas, mas também nas cidades que conjuram a forma-Estado, nos Estados que conjuram o capitalismo, no próprio capitalismo quando este conjura ou repele seus próprios limites" (MP5, p. 138), e os autores completam: "Cada processo pode passar sob outras potências, mas também subordinar outros processos à sua própria potência" (MP5, p. 139). É perfeitamente possível, nesses termos, uma máquina de guerra do capitalismo que, utilizando-se da potência de conjuração-antecipação dos primitivos, direcione-se contra os nômades, não guerreando, mas capturando-os. Percebe-se aqui como o regime dos signos volta a embaralhar os mecanismos que, nos capítulos precedentes, havíamos distinguido.

Deleuze e Guattari falam do estoque em relação à "fórmula trinitária" de Marx, a descrição da relação entre terra, trabalho e capital enquanto "segredos" do processo de produção capitalista. Eles se referem especificamente ao aparelho de captura do Estado, isto é, da formação imperial-despótica, e sua capacidade de, sobrecodificando a terra, o trabalho e a moeda, condicionar toda a produção e tomar para si sua parte. "[...] o déspota, ao mesmo tempo proprietário eminente da terra, empreiteiro dos grandes trabalhos, senhor dos impostos e dos preços" (MP5, p. 150). Em relação ao regime de signos da sociedade primitiva, eles dizem: "O que começa com o Estado ou aparelho de captura é uma semiologia geral, sobrecodificando as semióticas primitivas" (MP5, p. 150). O aparelho de captura, nesse caso, é um novo tipo de relação possibilitado pela formação social despótica, que envolve a captura de alguns elementos, a organização de outros. Temos aqui uma descrição mais aprofundada do mecanismo de miraculação da máquina bárbara de AE.

A característica de sobrecodificação do Estado arcaico (Urstaat) tem um efeito reverso: "*O Estado arcaico não sobrecodifica sem liberar também uma grande quantidade de fluxos decodificados que vão lhe escapar [...] é a própria sobrecodificação do Estado arcaico que torna possíveis e suscita novos fluxos que lhe escapam*" (MP5, p. 155, grifo dos autores), isso

e, é no movimento de sobrecodificação que o Estado produz a "evolução" do Estado arcaico, permitindo uma discussão sobre as formas do Estado partindo dos mecanismos próprios à formação imperial-bárbara. O que os autores querem dizer é que, ao mesmo tempo que sobrecodifica, coloca a produção, o trabalho, a moeda, nos termos do Déspota, ele gera ao mesmo tempo um trabalho independente, um dinheiro que foge, propriedades públicas que são privatizadas e começam a "correr fora de seu alcance" (MP5, p. 156). O déspota perde o controle, ao sobrecodificar as séries, as series encontram linhas de fuga, fogem do Déspota.

Deleuze e Guattari explicam essa questão da seguinte forma: o império egeu sobrecodificava o trabalho mantinha "os metalúrgicos, artesãos e comerciantes dentro de limites estreitos, sob um controle burocrático potente, uma apropriação monopolista do comércio exterior" (MP5, p. 158) já que este império não construía estoque, mas dependia dos dos impérios orientais; os profissionais (comerciantes, metalúrgicos) dos impérios orientais assumem no Ocidente um estatuto diverso, "uma vez que não dependem diretamente em sua existência de um excedente acumulado por um aparelho de Estado local" (MP5, p. 158) (os estoques são do Oriente, não no Ocidente) e, portanto, "muitos metalúrgicos e comerciantes passarão ao mundo egeu, onde encontram essas condições ao mesmo tempo mais livres, mais variadas e mais estáveis" e eles concluem: "Em suma, *os mesmos fluxos que são sobrecodificados no Oriente tendem a se descodificar na Europa*" (MP5, p. 158). Não se trata mais de uma mais-valia de código (o excedente que surge da extração das cadeias significantes, que mencionamos no capítulo anterior) mas questão de mais-valia de fluxo. Por isso eles dizem:

[...] o aparelho de Estado se encontra diante de uma nova tarefa, que consiste menos em sobrecodificar fluxos já codificados que em *organizar conjunções de fluxos descodificados como tais*. O regime de signos mudou, portanto: sob todos esses aspectos, a operação do "significante" imperial dá lugar a processos de subjetivação; a servidão maquínica tende a ser substituída por um regime de *sujeição social* (MP5, p. 159).

3.5.1 Servidão maquínica e sujeição social

Os autores distinguem no platô Aparelho de captura os conceitos de servidão maquínica e sujeição social. Esses conceitos dizem respeito ao modo de organização do ser humano nas diferentes formações sociais, e têm uma íntima relação com o problema da subjetivação. Deleuze e Guattari evitam falar da subjetivação em termos individuais, e a inserem como produto da máquina social. O sujeito, a subjetividade, é um efeito, e, portanto, não tem um espaço privilegiado no arcabouço conceitual dos autores. De uma maneira foucaultiana, os

autores pensam, para além do "homem", os regimes com que esses homens são confrontados, isto é, seu lugar na máquina social. Nesse caso, a servidão maquínica e a sujeição social dizem respeito, respectivamente, às máquinas bárbara e capitalista. Vimos que, nos termos de Mil platôs, a máquina primitiva opera em um espaço liso; a estriagem do espaço, a concentração de poder e fatores relacionados à emergência do Estado são constantemente conjurados, o que tem um efeito de afastar também o regime de subjetivação próprio da sobrecodificação imperial.

Dizem os autores que há servidão quando os homens são peças de uma máquina, sob o controle de uma unidade superior (nesse caso, o Déspota como "empreiteiro"). A sujeição social, por sua vez, ocorre quando a unidade superior "constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto que deveio exterior" (MP5, p. 167-168). O homem aqui não compõe a máquina, mas torna-se usuário dela, "trabalhador": "sujeitado à máquina, e não mais submetido *pela* máquina" (MP5, p. 168).

Vimos que a axiomática, o modelo contábil do capital, trata de conjugar fluxos descodificados, independentemente de sua natureza; a flexibilidade desse sistema é justamente a "natureza qualquer" de um fluxo que entra em seu cálculo - fluxo não qualificado, à diferença de um código -. Dizem os autores que, "ao constituir uma axiomática dos fluxos descodificados é que o capitalismo aparece como uma empresa mundial de subjetivação" (MP5, p. 169). Nesse caso, entendemos que, operando em seus limites, o mecanismo de que o capitalismo dispõe para se manter é a axiomática; vimos também que, no caso da axiomática, não se deixa nunca de fazer proliferar os fluxos descodificados que ela visa recuperar por suas operações. É, portanto, em relação ao regime de servidão/sujeição, em contato com as lutas, que a axiomática opera: trata-se de seu funcionamento apropriativo, que trata de reinserir em sua lógica elementos que ofereceriam riscos (fluxos antiestado, fluxos anticapital). Os autores remetem ao "laboratório axiomático" do capital pós-segunda guerra, em que a axiomática, em vista de um "fluxo de trabalhadores organizados", produz axiomas a fim de conjurar a ameaça soviética. Como vimos no trabalho de Negri, que buscava situar a organização trabalhadora não apenas como vítima, mas também impulsionadora do desenvolvimento do capital e sua lei (em oposição ao *nomos* operário), é na axiomática que Deleuze e Guattari entendem se situar o centro do capitalismo e seu movimento de apropriação.

3.6 LINHA DE FUGA

No capítulo anterior introduzimos, na seção dedicada a *Kafka: por uma literatura menor*, o conceito de rizoma, que será posteriormente retomado em *Mil platôs*. Esse conceito é

essencial para os autores, uma vez que o rizoma visa substituir as estruturas arborescentes. Em *Diferença e repetição*, Deleuze busca dar uma prioridade lógica à diferença em detrimento da identidade (que seria, por sua vez, um efeito da diferença). O desdobramento da diferença se dá em um jogo entre a diferença em si mesma e a repetição para si mesma. Deleuze, nesse livro, busca superar a imagem dogmática do pensamento que, em sua visão, prende o pensamento à representação e à reconhecimento. De *Diferença e Repetição a Mil platôs*, entretanto, há uma tarefa positiva de produzir uma imagem alternativa de pensamento (THORNTON, 2018, p. 184), e *Kafka* é o livro em que essa tarefa é iniciada, não só em relação aos registros psicanalítico e social do livro anterior, mas em uma expansão de seus registros, biológico, físico, geológico, de modo a demonstrar a aplicação desse "pensamento da diferença".

O rizoma de *Kafka* e *Mil platôs* se distingue de uma imagem arborescente de pensamento, e vemos sua aplicação nas árvores genealógicas e filogenéticas, que remontam a Aristóteles e seus gêneros. Em *Kafka*, com a sugestão de entrarmos na obra de *Kafka* como um rizoma, vemos o rizoma em seu funcionamento; ele recusa todo centro, de toda unidade (daí a recusa à interpretação), e se coloca como um método que nos permite pensar em outra imagem de pensamento.

A lógica binária é a realidade espiritual da árvore-raiz. Até uma disciplina "avançada" como a Linguística retém como imagem de base esta árvore-raiz, que a liga à reflexão clássica (assim Chomsky e a árvore sintagmática, começando num ponto S para proceder por dicotomia). Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual (MP1, p. 20).

Para os autores, trata-se de ir além de conceitos como sujeito, objeto, gênero e espécie (que, como no caso das categorias de Aristóteles, pensa o real em termos de identidade, não em seu processo de mudança):

Falamos exclusivamente disto: multiplicidade, linhas, estratos e segmentaridades, linhas de fuga e intensidades, agenciamentos maquínicos e seus diferentes tipos, os corpos sem órgãos e sua construção, sua seleção, o plano de consistência, as unidades de medida em cada caso (MP1, p. 19).

Esses conceitos, estranhos à primeira vista, então têm uma função clara: pensar o real, por uma outra imagem do pensamento, que não reduza a diferença à identidade. Além de inimigos estratégicos (o fascismo, o capitalismo), os autores então têm inimigos teóricos: "A lógica binária e as relações biunívocas dominam ainda a psicanálise [...], a linguística e o estruturalismo, e até a informática" (MP1, p. 20).

Em *Mil platôs*, o rizoma é introduzido a partir de uma reflexão sobre o livro, a "forma" da filosofia. Para eles, "um livro é [...] um agenciamento [...], uma multiplicidade [...] sendo o

próprio livro uma pequena máquina, que relação [...] esta máquina literária entretém com uma máquina de guerra"? (MP1, p. 18). Vemos, nesse caso, como a nova imagem do pensamento que os autores desenvolvem - que Thornton chama de "imagem vegetal" - tem implicações tanto na forma quanto no conteúdo (considerando mesmo as simplificações que ocorrem ao utilizarmos esses termos) de seu trabalho. Já mencionamos que Kafka, e também Mil platôs, têm uma característica experimental: há nesses livros uma mistura entre forma e conteúdo, uma reflexão sobre esses dois eixos e uma mistura de ambos. Às vezes o conteúdo (por exemplo, uma reflexão sobre a literatura) arrasta a forma (a estrutura do livro, o sistema conceitual), e por vezes acontece o contrário. Em Mil platôs, a forma do livro é desterritorializada, e isso torna difícil dizer "sobre o que" é o livro; ao mesmo tempo, não é difícil encontrar análises extremamente concretas. Seus conceitos, que se articulam aos mais variados objetos, fazem com que possamos ligar um platô a outro, lermos um à luz do outro, mesmo que seus "objetos" sejam de natureza totalmente distinta (máquinas de guerra e biologia?). Isso se dá, e funciona bem, não por falta de nexos por parte dos autores, mas pela especificidade metodológica que o rizoma permite.

Notemos que um modelo rizomático do pensamento é incapaz de representar o mundo, ele capta transformações, não identidades. O que a rizomática possibilita é o mapeamento das conexões que criam o mundo em sua organização (THORNTON, 2018, p. 186). Captando, portanto, o processo de constituição do real (em sua instabilidade) e não sua estabilidade identitária, o rizoma, como mapa, nos permite identificar as linhas de um dado sistema. Por exemplo, assim como fazem com Kafka (ao colocar toda a obra do autor como um rizoma), Deleuze e Guattari conseguem identificar as máquinas abstratas em jogo na obra, os agenciamentos políticos, estéticos, subjetivos...

O rizoma, ao renunciar ao centro, abre seu "objeto" para o fora. Não se perde o caráter individual do objeto, mas ele passa a ser processual, enquanto a individuação mesma é cortada por riscos, instabilidades e cortes dos mais variados lados. O rizoma de Kafka, por exemplo, é cortado por Édipo, mas a perspicácia de Deleuze e Guattari, que preferem o rizoma à árvore, a experimentação à interpretação, veem nisso um jogo, uma ironia. Kafka não é edipianizado, mas brinca com Édipo, coloca Édipo sobre o mapa do mundo e brinca com isso. Trata-se, portanto, de uma operação que nunca poderia advir de uma "interpretação" arborescente, porque se perderia de vista os agenciamentos em que as diferentes partes de sua obra se inserem, o mundo com que elas dialogam, as especificidades de Kafka.

O mundo, dizem os autores, é composto por agenciamentos. Esses agenciamentos interagem entre si, acoplando diferentes máquinas. O agenciamento é como as máquinas em *O anti-Édipo*, mas referem-se a um nível mais abstrato, de organização das próprias máquinas (agenciamento maquínico). Os agenciamentos se diferenciam de unidades orgânicas, porque não é a unidade de um objeto individual que importa, mas a relação externa entre as partes que compõem um agenciamento. Thorton diz:

Deleuze e Guattari se referem aos agenciamentos como 'maquínicos' porque, como as máquinas, eles são feitos de partes diferentes, que funcionam conjuntamente para produzir um efeito, e, também como as máquinas, sua natureza singular é determinada pela forma com que eles sustentam relações com o que está fora de si mesmos. Um carro é composto de várias partes funcionais, mas a forma com que essas partes são combinadas produz efeitos que excedem a capacidade das peças individuais. O carro é também definido pelo papel funcional que ele tem ao combinar pessoas, estradas, combustível e vários outros elementos (THORNTON, 2020, p. 435).

As linhas de fuga existem dentro de agenciamentos. O desejo, assim como o social, o político, são agenciamentos, e as pequenas máquinas (movimentos revolucionários, ou conservadores, ou minoritários) estão agenciadas, em relação contínua umas com as outras. Isso só se torna possível quando consideramos os agenciamentos em relação ao rizoma, onde sempre se pode ir de um lado a outro sem necessariamente quebrá-lo. Isto é evidente se considerarmos, por exemplo, a linha que liga uma máquina conservadora a um movimento minoritário. Há uma linha de tensão, e mesmo que, "na superfície", essas duas máquinas sejam de natureza distinta, defendam coisas distintas, há uma íntima ligação, na medida em que, política e socialmente, uma máquina nega a outra, elas estão em relação recíproca constante em um nível molecular.

A linha de fuga é uma linha que conecta um agenciamento a outro, que o permite mudar. É a linha de fuga que, no nível dos agenciamentos, permite a mudança, a transformação, e as relações revolucionárias. É por uma linha de fuga que uma máquina revolucionária toma o Estado. Notemos que, no nível dos agenciamentos, não prefigura uma distinção de natureza entre esses agenciamentos, isto é, o "nível" em que eles estão não importa. Um movimento social é tanto agenciamento quanto um Estado, uma empresa, uma organização mundial. Há linhas de fuga entre todos, há comunicação, confronto, "extranatura".

A mosca e a orquídea, em *O anti-Édipo*, participam de um mesmo agenciamento. Em uma compreensão arborescente, já que nos preocuparíamos com a natureza de cada indivíduo, declinaríamos a mosca e a orquídea como "naturezas" distintas; são entes de diferentes reinos, animal e vegetal, não há possibilidade de encontros. Num modelo rizomático, por sua vez, como não é a individualidade do ente que importa, mas sua "individuação", isto é, elementos pré-individuais em jogo em sua constituição, vemos que existe um devir-Mosca da orquídea e um

devir-Orquídea da mosca, elas entram em contato, devêm juntas: uma alimentando a outra, reproduzindo a outra, mesmo que sejam, enquanto entes individuados, de naturezas totalmente diferentes. É nesse mesmo sentido que podemos entender os agenciamentos: não importa o tipo de agenciamento; há sempre uma linha de fuga, uma ponta de desterritorialização que pode precipitar um devir. Entre um Estado e uma raça, entre uma máquina técnica e uma obra de arte, em nível molecular, há linhas de fuga e, portanto, possibilidade de agenciamento, mudança, criação de um novo.

A mosca é um agenciamento composto por três tipos diferentes de linhas. Primeiro, para dar uma explicação genética da produção do agenciamento mosca, precisamos reconhecer que há certos processos que servem para reproduzir a forma da mosca. No nível químico, há uma repetição de linhas de código genético; no nível do social, há regras que separam as trabalhadoras das rainhas e servem para reproduzir o status quo coletivo. Essas são as duas das linhas molares ou duras do agenciamento mosca. Entretanto, para que as moscas existam, elas precisam ser capazes de se adaptar e se ajustar a novas condições: a repetição do código genético deve conter um certo nível de mutação, e as regras sociais devem ser flexíveis o suficiente para permitir a substituição de uma antiga rainha quando necessário. Essas são as linhas moleculares de segmentaridade flexível. Finalmente, entretanto, o agenciamento mosca é também constituído pelo modo como ele mantém conexões com seu fora. Por exemplo, a mosca depende de plantas para sua alimentação e as plantas dependem das moscas para polinização. Durante a "evolução paralela" da mosca e da orquídea, os dois agenciamentos se tornam entrelaçados (THORNTON, 2020, p. 437, tradução nossa²⁷).

3.7 MINORIAS

[...] a questão das minorias é antes abater o capitalismo, redefinir o socialismo, constituir uma máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial, com outros meios (MP5, p. 189).

O estatuto político dos conceitos trabalhados por Deleuze e Guattari não são óbvios, e, à primeira vista, parecem pouco úteis à prática política. Não apenas pelo caráter radical de seu pensamento, que se confronta com as teorias mais estabelecidas da luta política, mas por sua recusa ao pensamento de Estado, à ciência de Estado, a natureza dos problemas que eles propõem em relação ao político tornam-se difíceis de seguir, já que a tradição política sempre

²⁷ Original: "A wasp is an assemblage composed of three different kinds of lines. First, in order to give a genetic account of the production of the wasp assemblage, we must recognise that there are certain processes that serve to reproduce the form of the wasp. At the level of the chemical, there is the repetition of strings of genetic code; at the level of the social, there are the rules that separate workers from queens and serve to reproduce the collective status quo. These are two of the molar or rigid lines of the wasp assemblage. However, in order for wasps to exist at all, they must also be able to adapt and to adjust themselves to changing conditions: the repetition of the genetic code must contain a certain level of mutation, and the social rules must be supple enough to allow an old queen to be replaced when necessary. These are the molecular lines of supple segmentation. Finally, however, the wasp assemblage is also constituted by the way in which it upholds connections with its outside. For example, wasps rely on plants for their food and plants rely on wasps for pollination. During the 'parallel evolution' of the wasp and the orchid, the two assemblages become intertwined when the orchid begins to reproduce the image of a wasp on its petals to which other wasps are sexually attracted".

esteve mais ou menos submetida ao Estado e seu aparelho jurídico. Argumentamos, entretanto, que o que caracteriza seu trabalho não é seu caráter propositivo, mas os conceitos que eles criam ao pensar a relação entre o pensamento e o mundo, entre o pensamento e a política. Vemos retomado aqui um problema evocado em *Kafka* e a literatura menor. O pensamento não é extrínseco ao agenciamento maquínico do real, mas ele pode percorrê-lo tal qual se percorre o rizoma de Kafka. Para eles, trata-se fundamentalmente de uma reflexão sobre o próprio pensamento e sua relação com o que, já em Kafka, eles chamam de "o imediato político". O anti-Édipo trata desse problema em relação ao inconsciente e seu investimento direto no real, mas é em Kafka, e posteriormente Mil platôs, que vemos o delineamento dessa crítica nos termos da crítica à imagem do pensamento de Deleuze em *Diferença e repetição*.

Seu engajamento marxista, por sua preocupação com o capitalismo, é heterodoxo também porque se distanciam dessa tradição no que concerne a seu procedimento teórico. Isso se dá especialmente em relação ao marxismo estruturalista de Althusser e sua concepção de sujeito; sua crítica ao sujeito se direciona à concepção althusseriana, mas reflete paralelamente em um problema político, o "sujeito revolucionário" da luta de classes. Esse é um problema importantíssimo politicamente porque – na tradição marxista – é esse sujeito político que luta, é na concepção do sujeito revolucionário que se inscreve os termos da luta, sua estratégia, mecanismos, já que o sujeito é o "conector" que liga uma operação teórica à prática política.

Sua elaboração é, ao mesmo tempo, uma crítica ao estruturalismo e ao marxismo; mas assim como raízes cabem em rizomas, estruturas cabem em máquinas, as classes também cabem nas minorias. É dessa perspectiva que os autores trabalharão, em Mil platôs, com o conceito de minoria como "sujeito". Esse desdobramento remete aos agenciamentos coletivos de enunciação da literatura menor, isto é, de minorias, que aqui assumem o papel do sujeito revolucionário das teses marxistas, mas não sem problematizar o sujeito e suas implicações práticas. Em Kafka, a literatura menor é uma literatura revolucionária justamente porque quem fala nela não é um sujeito, ou uma classe, mas *um povo que falta*.

A política é justamente a criação desse povo, e as minorias anunciam um mundo em que já não cabe o povo por vir. Como esse povo que falta, associado à figura das minorias, remete ao problema do sujeito da luta política, existe uma incompatibilidade com a tradição marxista. A proposta dos autores é efetivamente uma alternativa ao modelo de organização política centrado em um "sujeito". Autores como Althusser, e mesmo Marx, tratam do proletariado, a classe trabalhadora, como sujeito da luta revolucionária. Muitas críticas ao trabalho de Deleuze e Guattari os acusam de relegar o problema de classes e, conseqüentemente, a quase totalidade

do pensamento marxista, ao favorecer as minorias em detrimento das classes. Argumentamos que, pelo contrário, não são as minorias que não comportam as classes, são as classes que não comportam as minorias. O problema das minorias, para os autores, não se coloca nos termos de substituir o conceito de classe, mas de ampliá-lo, de incluir todos os "sujeitos" espoliados pelo capitalismo contemporâneo e seu novo regime de servidão e produção de subjetividade. As classes, é claro, estão incluídas; se trata, sobretudo, de uma releitura dos problemas que Marx aponta em uma realidade que a cada vez se distingue das fábricas inglesas e se organizam em torno de um "trabalho imaterial", intelectual, tecnológico.

Thoburn (2016) remete o conceito de minoria dos autores que aparece primeiramente em Kafka ao tratamento de Marx em seu texto *Sobre a questão judaica*, que pensa a condição política das minorias em sua relação com as majorias, onde ele elabora uma crítica em relação aos direitos humanos e à concepção de indivíduo e cidadão da sociedade moderna. É uma questão, para Marx, da forma como a burguesia entendia a individualidade e se colocava como sujeito da história através de uma ideia de cidadania que é, essencialmente, excludente.

Porque o sujeito burguês e sua suposta comunidade universal, como Marx os via, não era apenas uma identidade parcial e isolada, ela também estava disponível somente a uma classe particular, uma raça, e um gênero. Ou seja, o sujeito burguês era estruturado em uma série de exclusões, ao mesmo tempo que a relação à propriedade [...] fazia com que escravos, indivíduos racializados, mulheres e a classe trabalhadora fossem excluídos da autoidentidade do cidadão e sua comunidade supostamente universal, suas condições sociais de serem privatizados ou naturalizados, considerados exteriores ao campo do político. E ainda assim, para Marx é exatamente a politização dessas relações sociais excluídas que constitui a política, o fundamento da revolução 'social' e não apenas uma 'mera revolução política, que deixa os pilares do edifício de pé' (THOBURN, 2016, p. 369, tradução nossa²⁸).

A leitura sobre o sujeito dos autores em *O anti-Édipo* não o nega, mas o considera como o fim da produção; o sujeito só existe enquanto consome os fluxos que entram e saem das máquinas, isto é, não é na experiência individual que temos o *lócus* da luta política. O sujeito, para Deleuze e Guattari, é um efeito, e não cabe para eles pensar os grupos sociais em termos

²⁸ Original: "For the bourgeois subject and its claimed universal community, as Marx saw it, was not only a partial and isolated identity, it was also available only to a particular class, race, and gender. That is to say, it was structured on a series of exclusions, as the tenuous relation to property—or being property—meant that slaves, racialised others, women, and the working class were excised from the self-identity of the citizen and its supposedly universal community, their social conditions of being privatised or naturalised, deemed outside the realm of the political. And yet for Marx it is precisely the politicisation of these excluded social relations that constitutes politics proper, the ground of the 'social' revolution rather than the 'merely political revolution, the revolution which leaves the pillars of the building standing'".

de classes nem de identidades; a identidade é um efeito, e produto que o Estado²⁹ faz ao organizar suas populações e suas "fantasias coletivas".

O que vemos contemporaneamente como problema das minorias não é novo, é apenas o surgimento, sob condições sociais específicas, da possibilidade de retratar problemas que não são exclusivos de nossa época. O desenvolvimento do feminismo, por exemplo, pode ser explicado mais pelos movimentos que retardaram seu surgimento que por alguma característica especial do problema das mulheres hoje. A raça, o sexo, o desejo, as identidades nacionais sempre estiveram em jogo na organização que o *socius* faz das pequenas máquinas desejanças que circulam por ele. A tarefa do *socius*, lembremos, é codificar o desejo. O problema das minorias, portanto, evoca a encruzilhada que existe, por exemplo, entre um regime de exploração do trabalho feminino não remunerado e o regime de desejo que lhe corresponde.

Não é, então, uma questão de identidades (que são relativamente recentes) mas de conectores (retomando o conceito de *Kafka*), marcadores sociais de diferença que marcam os corpos e os inserem na máquina social a partir do aparelho de ressonância do Estado. Mas o movimento de minoração do capitalismo não se atém somente aos marcadores sociais da diferença como os entendemos. Não é à toa que os pensamentos feminista e negro se ativeram a desmontar a suposta materialidade do sexo e da raça: não é um órgão ou a cor de uma pele que precipita a exclusão: esses elementos são eles próprios objetos de captura pelos aparelhos de ressonância. Por isso o sexo, o gênero, a raça são linhas molares, não sistemas cuja materialidade é a matéria prima de uma produção posterior; eles são agenciamentos propriamente ditos. Há toda uma história da materialidade do sexo e da raça, o estabelecimento de uma ciência de Estado a respeito desses "marcadores". O que Deleuze e Guattari propõem, portanto, é ir além desse agenciamento molar e ver o que incide em suas perturbações moleculares: devir mulher, negro, nunca se tornar, ou se reconhecer. Para os autores, a minoração está ao mesmo tempo aquém e além dos marcadores da diferença - há muito mais minorias que supomos, e por isso mesmo as minorias são conjuntos não contáveis.

²⁹ Considerar, por exemplo, a relação entre identidade racial e o Estado: há um processo histórico envolto na questão racial e, ao mesmo tempo, o Estado como possibilitador desse processo; há, simultaneamente, a produção de discursos acerca da raça para fins de organização populacional em termos estatísticos. A noção de raça, e de identidade racial, se dá especialmente no campo do Estado, onde a raça serve de modelo estatístico e o *locus* da execução de políticas públicas. Há uma captura do Estado desses processos minoritários de subjetivação quando elas são inscritas nos termos de uma política de reconhecimento. A identidade é o vetor primário desse processo de captura que o Estado faz das minorias porque envolve, simultaneamente, um processo de subjetivação e identificações coletivas e também o desenrolar de um problema essencialmente político e econômico, isto é, a espoliação social e econômica sistemática de um grupo de indivíduos que não cabe na ideia jurídica do cidadão (a maioria).

Deleuze e Guattari, portanto, se distanciam do que chamamos atualmente de "política da identidade" não por uma discordância prática, mas por sua concepção de sujeito e identidade, que toma um efeito da ação do Estado sobre o desejo (as identificações) como o princípio de uma organização política. "A reivindicação de grupos de minorias não é só a do reconhecimento de sua identidade" (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 73). Nesses termos, é através de uma crítica ao pensamento de Estado que podemos fazer uma crítica deleuzoguattariana à política de identidade e às teorias do reconhecimento. É na submissão ao Estado, essa captura da máquina de guerra minoritária em um sujeito "identificado" com seu papel social que reside a instância problemática que as minorias, mas não as classes, colocam: "toda vez que uma problemática de identidade ou de reconhecimento aparece em determinado lugar, no mínimo estamos diante de uma ameaça de bloqueio e de paralisação do processo" (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 74).

[...] as minorias tampouco recebem solução para seu problema por integração, mesmo com axiomas, estatutos, autonomias, independências; sua tática passa necessariamente por aí; mas, se elas são revolucionárias, é porque trazem um movimento mais profundo que recoloca em questão a axiomática mundial. A potência de minoria, de particularidade, encontra sua figura ou sua consciência universal no proletário. Mas, enquanto a classe trabalhadora se define por um estatuto adquirido ou mesmo por um Estado teoricamente conquistado, ela [...] não sai do *plano do capital* [...] é saindo do plano do capital, não parando de sair dele, que uma massa devém sem cessar revolucionária e destrói o equilíbrio dominante dos conjuntos numeráveis (MP5, p. 189).

Para os autores, as minorias não se opõem às majorias pelo número. "Uma minoria pode comportar apenas um pequeno número" (MP5, p. 185), mas o que define uma minoria são as relações interiores ao número:

Uma minoria pode ser numerosa ou mesmo infinita; do mesmo modo uma maioria. O que as distingue é que a relação interior ao número constitui no caso de uma maioria um conjunto, finito ou infinito, mas sempre numerável, enquanto que a minoria se define como conjunto não numerável, qualquer que seja o número de seus elementos (MP5, p. 186).

É importante para os autores definirem a minoria como conjunto não numerável porque a axiomática só manipula conjuntos numeráveis, isto é, para se estabelecer um axioma para uma minoria, ela deve ser antes capturada pelo Estado e adequadamente contada (como no caso dos censos para minorias étnicas e raciais). Mas as minorias não designam entidades, mas processos (THOBURN, 2003, p. 6). Uma minoria, portanto, não é definida por uma identidade (um dos vetores da captura da minoria) mas por sua capacidade de variar, de fugir das normas da maioria.

Esse é o fator não contável da minoria que a define, e se uma minoria pode ser numerada para ser integrada, só o é parcialmente, algo sempre escapa à captura.

Identidade e singularidade são duas coisas completamente diferentes. A singularidade é um conceito existencial; já a identidade é um conceito de referência, de circunscrição da realidade a quadros de referência [...] o que interessa à subjetividade capitalística, não é o processo de singularização, mas justamente esse resultado do processo, resultado de sua circunscrição a modos de identificação dessa subjetividade dominante (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 68-69).

É por isso que todo devir é minoritário, porque a maioria é composta por grandes agregados molares, isto é, em termos de identidade, nacionalidade, raça, sexo como fatores de identificação de grupo ('o cidadão' de que fala Marx), enquanto os elementos moleculares, de fuga, são próprios da minoria, do devir, e se opõem à norma por não fazer parte dela. A minoria racial, no caso, não é minoria por ser negra, por exemplo, mas por não ser branca; é o desvio da norma que conta, a norma aqui sendo uma abstração; é primeiro por normalização que surgem as minorias, que são excluídas por não dizerem respeito ao padrão. Mas sendo minoria e maioria termos que designam tipos de processos, esses processos são de natureza distinta; as majorias são quantitativas, as minorias, qualitativas. Nesse caso, tratar desse estatuto das minorias em termos de processo lhes permite dizer que ninguém nunca é parte de uma maioria, e que todos são minoria em algum nível; essa relativização, entretanto, aponta mais para um processo de Estado, que não enxerga as minorias devidamente, senão por captura. A natureza primeira da minoria, portanto, é o devir, a variação das identidades e seus processos.

Vemos que, para os autores, tratar do problema político nos termos de minorias não é pensar um ou outro problema minoritário, mas as condições de um regime histórico que não cessa de produzir minorias por todos os lados. O nosso regime histórico tem uma característica de "minorização", como diz Guattari. Uma vez que o estatuto minoritário não diz respeito a um ou outro indivíduo, mas ao próprio processo de produção da subjetividade, trata-se, para os autores, de analisar esse regime de minorização e as linhas de fuga que uma máquina de guerra minoritária pode percorrer.

Isto é essencial para seu projeto que, como mencionamos, gira em torno de um "sujeito político revolucionário"; a minoria para eles é o ponto em que nunca se deixa de ser revolucionário, mesmo que algumas minorias deixem de sê-lo; ao criar para si modelos, ao serem capturadas pelo Estado e incluídas na axiomática, isso não é necessariamente ruim (os autores dizem que isto é inclusive necessário). Mas entre uma minoria e uma identidade de minoria, se perde o processo, o fluxo não-contável; o que passa é um fragmento, mas a força de minorização, a operação de desterritorialização das normas, continua, mesmo que sob outras

formas. As minorias não são, portanto, sempre minorias; há graus de inclusão e exclusão que dependem da capacidade da axiomática e do Estado de capturá-las por seus mecanismos de ressonância. Mas uma revolução molecular, nos termos que os autores propõem, é uma revolução contínua, um processo que não busca criar representações. Diz Deleuze em entrevista a Negri:

O que define a maioria é um modelo ao qual ela deve conformar-se: por exemplo, o europeu médio, adulto, macho, urbano etc. Uma minoria, por sua vez, não tem modelo, é um devir, um processo [...] Quando uma minoria cria modelos, é por querer tornar-se maioria - o que, sem dúvida, é inevitável para a sua sobrevivência ou salvação (ter um Estado, ser reconhecido, impor seus direitos, por exemplo). Mas sua potência vem daquilo que ela foi capaz de criar e que passará mais ou menos para o modelo, sem dele depender (NEGRI, 2019, p. 122).

As minorias como entendemos hoje, nos termos dos movimentos sociais, são, portanto, uma parte do que os autores entendem como minorias, e sua inteligibilidade é justamente o que possibilita a criação de novos direitos. Mas enquanto se prossegue por criação de novos modelos, de inclusão de novos axiomas, não se para de produzir novas normas e minorias. A intervenção dos autores é, portanto, no nível da minoração como prática, não das minorias "atualizadas concretamente"; é o próprio processo de surgimento de mais e mais minorias, engendrado justamente pela axiomática ao criar novos axiomas para essas minorias, que interessa aos autores. Para eles, "nossa era devém a era das minorias" (MP5, p. 185).

Ainda aí, não se trata de dizer que a luta no nível dos axiomas seja sem importância; ela é, ao contrário, determinante (nos níveis mais diferentes, lutas das mulheres pelo voto, pelo aborto, pelo emprego; luta de regiões pela autonomia; luta do terceiro mundo; luta das massas e das minorias oprimidas nas regiões do Leste ou do Oeste...). Mas também há sempre um signo para mostrar que essas lutas são o índice de um outro combate coexistente. Por modesta que seja uma reivindicação, ela apresenta sempre um ponto que a axiomática não pode suportar [...] A potência das minorias não se mede por sua capacidade de entrar e de se impor no sistema majoritário, nem mesmo de reverter o critério necessariamente tautológico da maioria, mas de fazer valer uma força dos conjuntos não numeráveis [...] contra a força dos conjuntos numeráveis (MP5, p. 187-188).

Thoburn interpreta o que chama de "política menor" de Deleuze e Guattari a partir da figura do espaço exíguo de Kafka (KLM, p. 36): "a literatura menor é completamente diferente: seu espaço exíguo faz que cada caso individual seja imediatamente ligado à política". É um espaço apertado, quase sem espaço para o indivíduo ou a emergência de identidades, daí o caráter anti-identitário da política menor. As minorias, colocando-se como máquinas de guerra, nos mostram o que há de irredutível entre as minorias como elaboradas por Deleuze e Guattari e um conceito jurídico de minoria que, como mencionamos, depende dos mecanismos de

ressonância do Estado para "vê-las", e, nesse caso, veem apenas algumas, e apenas alguns setores destas. Trata-se, portanto, de um componente de desterritorialização que cada minoria tem por sua falta de lugar em um povo, e não diz respeito a características específicas, mas ao seu modo de vida, seu potencial criador de formas de vida mesmo sem modelo (como as majorias têm; elas não criam).

O conflito entre as minorias e o Estado (como no caso do genocídio da população negra, por exemplo) mostra um componente anti-Estado da máquina de guerra contra o racismo, mesmo que algumas demandas desse grupo sejam atendidas e devidamente axiomatizadas. Não é, então, uma questão de escolher entre o polo desterritorializado da minoria, que chama a atenção aos limites de uma sociedade (relembremos aqui como o capitalismo sempre está nos seus limites), e o polo reterritorializado em uma minoria de Estado, isto é, como modelo, representada (e com hierarquias e contradições próprias).

Nada em Mil platôs é inequivocamente uma coisa ou outra; tudo é também/e, e a linha de fuga não é exceção. Ela é tanto a linha de maior potencial criativo quanto a linha do maior perigo, oferecendo ao mesmo tempo a possibilidade da maior alegria e da pior angústia (PATTON, 1984, p. 65, tradução nossa³⁰).

É importante, então, não confundirmos a posição de Deleuze e Guattari com uma apologia irrestrita às minorias; não há nada de inerentemente revolucionário em uma minoria, senão sua capacidade de desterritorialização que, em alguns casos, pode ser efetivamente revolucionária. Lembremos aqui da distinção entre os polos reacionário/revolucionário do desejo em *O anti-Édipo*, e a complicação que os autores fazem desse dualismo; é possível, ao mesmo tempo, ter pretensões revolucionárias e reacionárias, e, nesse caso, trata-se de uma questão de necessidade a análise da situação. Os autores não sugerem, portanto, uma posição moral que se toma irrestritamente em favor das minorias, mas do reconhecimento de que há algo de irreconciliável entre elas e o Estado/capitalismo, mesmo que frequentemente se reconcilie muitas coisas. O que lhes interessa é a capacidade de organização propriamente minoritária que, escapando dos liames da identidade e do reconhecimento de Estado, cria alianças e formas de resistência que, mesmo sendo locais, se articulam pela própria diferença.

Para Marx e Deleuze e Guattari, o capitalismo é um sistema social radicalmente transformativo que se funda nas linhas de fuga; ele nasceu de um novo modo de mobilizar e conjugar fluxos de dinheiro e fluxos de trabalho. A essência do capital é que ele libera continuamente suas linhas de fuga - seus cientistas loucos, suas contraculturas, seus militaristas - a fim de abrir novos territórios para a exploração. É,

³⁰ Original: "Nothing in Mille Plateaux is unambiguously one thing or another; everything is both/and, and the line of flight is no exception. It is both the line of maximal creative potential and the line of greatest danger, offering at once the possibility of the greatest joy and that of the most extreme anguish".

então, um processo perpétuo de construir e derrubar limites. A política não é a afirmação de uma identidade de classe ou de minoria, mas um processo de envolvimento com essas linhas de fuga 'objetivas'. Na medida em que um agenciamento 'funciona' em um sistema social, suas linhas de fuga são funcionais para ele - elas não são revolucionárias em si mesmas. A política, portanto, busca se envolver com esses fluxos (de pessoas, ideias, relações, e máquinas em interrelação) e, em um sentido, os empurrar ou levar para outro lugar, contra a reterritorialização imanente em meios funcionais à realização do mais-valor (THOBURN, 2003, p. 29, tradução nossa³¹).

Como aponta Thoburn, as minorias não são necessariamente revolucionárias, mas podem sê-lo. A luta contra a axiomática é uma luta no terreno em que ela não conseguiu adentrar; por isso as minorias possuem "um mapa" do político, elas se agarram às linhas de fuga da axiomática, da ressonância do Estado, e é nestas condições, nesses espaços não sobrecodificados ou capturados pelo capital, que se veem as linhas de fuga. A linha de fuga, como vimos, é uma linha de criação. Uma minoria, quando devém revolucionária, cria um novo mundo ao passar pelas linhas de fuga contra o Estado, contra o capital. Nesses termos, as minorias (no sentido molecular, não "uma minoria" qualificada) podem ser máquina de guerra por esse coeficiente de desterritorialização a que ela acena. Essa máquina de guerra, no agenciamento maquínico do capitalismo, "tem pontas de desterritorialização, ou, que dá no mesmo, [...] ele tem sempre uma linha de fuga, pela qual ele mesmo foge" (KLM, p. 154). Mas há, entretanto,

[...] sempre algo de precário, de frágil nos processos de singularização. Eles estão sempre correndo o risco de serem recuperados, tanto por uma institucionalização, quanto por um devir grupelho. Pode acontecer, por exemplo, de um processo de singularização ter uma perspectiva ativa a nível do agenciamento e, simultaneamente, a esse mesmo nível, fechar-se em gueto (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 53).

Vimos anteriormente que uma minoria pode criar para si modelos, almejar ser maioria. Esse é o sentido do "devir grupelho", também chamado de guetificação, em que há uma moralização da exclusão e uma marginalidade autoimposta. Ou a minoria segue na desterritorialização, ou reterritorializa-se sob o Estado, forma guetos, cria inimigos. Sua síntese disjuntiva inclusiva torna-se excludente, não mais "ou.. ou... ou..." mas "ou ... ou ...", e a minoria cessa de "deslizar" na linha de fuga, instalando-se sobre ela (nesse caso, a linha se torna uma linha de segmentaridade dura). Sobre isso, diz Guattari:

³¹ Original: "For Marx and Deleuze and Guattari, capitalism is a radically transformative social system that is premised on lines of flight; it was born through a new means of mobilizing and conjoining flows of money and flows of labour. The essence of capital is that it continually sets free its lines of flight – its mad scientists, its countercultures, its warmongers – in order to open new territories for exploitation. It is thus a perpetual process of setting and breaking limits. Politics is not an assertion of a class or minority identity, but is a process of engagement with these 'objective' lines of flight. Inasmuch as an assemblage 'works' in a social system, its lines of flight are functional to it– they are not in themselves revolutionary. Politics thus seeks to engage with these flows (of people, ideas, relations, and machines in mutual interrelation) and, in a sense, push them further or take them elsewhere, against their immanent reterritorialization in fashions functional to the realization of surplus value".

Imaginemos que grupos minoritários tenham um discurso completamente esclerosado e um modo de funcionamento de grupelho tradicional e, ao mesmo tempo, encontrem-se em posição de desempenhar sequências de revolução molecular - isso, devido ao conjunto das dinâmicas dos processos de mutação social e econômica. O que pode estar em jogo, numa circunstância desse tipo, é uma problemática processual, que acarreta mutações no campo social inconsciente, além ou aquém dos discursos dos grupos que estamos considerando. [...] Encarar o que está em jogo nesses grupos minoritários dessa forma é totalmente contrário à ideia de que eles sejam missionários, portadores de não sei qual verdade redentora. Em todo caso, o que digo não tem nada a ver com esse tipo de enfoque (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 53).

Vemos, portanto, que o uso que os autores fazem do conceito "minorias", pensando-o nos termos de um sujeito revolucionário, implica, mais uma vez, uma complicação da ideia de sujeito. Isso porque, com a emergência dessa "era das minorias", a axiomática também se volta para elas. A linha de fuga tem seus riscos, ela permite a criação tanto quanto a destruição. Por isso esse novo conceito de sujeito centrado nas minorias leva em conta esses dois polos: a revolução e a captura. Não há nada de essencialmente revolucionário nas minorias, mas suas lutas, os agenciamentos que elas suscitam, "são o índice de um outro combate coexistente" (MP5, p. 187).

Tudo o que é produzido pela subjetivação capitalística - tudo o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam - não é apenas uma questão de ideia, não é apenas uma transmissão de significações por meio de enunciados significantes. Tampouco se reduz a modelos de identidade, ou a identificações com polos maternos, paternos, etc. Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 27).

Nesses termos, então, temos tanto a minoria, como substituto da classe, quanto o problema das minorias enquanto "recuperadas", nos termos de Guattari. É toda uma nova questão que se abre em relação aos mecanismos operados pela axiomática para capturar as minorias, fazendo ressoar suas "características". Esse é o risco - minorias capturadas - que contrapõe o peso da criação. Uma análise política, portanto, que busque considerar o espaço crescente das minorias, do movimento de minoração do capital, deve passar sempre por uma análise dos modos como essas lutas são capturadas a fim de serem tornadas redundantes, apologéticas ao capital e ao Estado³², e, é claro, sobre as linhas de fuga que elas descobrem. Não se trata, é claro, de abandonar as pretensões classistas de organização (como partidos e sindicatos), mas ver o que há fora deles, o que lhes escapa. Às instituições não faltam, diz

³² Sobre isso, ver: POLESE, Paulo. Machismo, racismo, capitalismo identitário: as estratégias das empresas para as questões de gênero, raça e sexualidade. São Paulo: Hedra, 2020.

Guattari, "diálogo" com as minorias, sua inventividade, capacidade de criar mundos, perdida nos grandes conjuntos molares.

É evidente que coisas como a miséria existem e que, para lutar contra isso, não basta a afirmação de movimentos moleculares. E a recíproca também é verdadeira: um movimento molecular não poderia sobreviver durante muito tempo sem estabelecer uma política em relação às forças existentes, aos problemas econômicos, à mídia, etc. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 141-142).

O acento dos autores é o polo revolucionário das minorias, e eles deixam claros seus impasses, limites. Mas são as minorias, em última instância, que abrem o impasse, o desbloqueiam: "inventou-se uma saída para esse impasse, colocou-se-o em conexão com toda uma toca subterrânea, e com todas as saídas dessa toca" (KLM, p. 23). É nesse ponto que as minorias e suas linhas de fuga entram em um devir animal, por sua capacidade de fugir, de *fazer* uma saída. "Como diz Kafka, o problema não é o da liberdade, mas o de uma saída" (KLM, p. 23).

CONCLUSÃO

Percorremos nessa dissertação um caminho que compreende o período de publicação dos dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*, de 1972 a 1980, passando por outros textos, incluindo *Kafka*, de modo a contextualizar a obra. Nos atemos ao procedimento dos autores, ao movimento próprio de seus conceitos, de modo a assinalar sua contribuição paralelamente a seu "método" filosófico. De *O anti-Édipo* a *Mil platôs*, existe uma profusão de novos conceitos, uma complicação dos já existentes, sua articulação com outros registros do real. Seja pensando a filosofia ou o político, seu procedimento é o mesmo, porque eles buscam habitar as zonas intermediárias, "nem" filosofia, "nem" política, mas o ponto em que as duas se encontram, antes mesmo de se individualizarem como áreas distintas e autônomas. Esse é o traço mais marcante de seu trabalho, uma "desintelectualização". Os autores não só tiram da filosofia o privilégio da "verdade", mas também se propõem a pensar mesmo o erro, o irracional, os impasses. Se os autores opõem a positividade à negatividade isso não indica uma simples mudança de polo, mas uma opção ética: é o positivo, mesmo em seus percalços, que está do lado da criação, do novo, mesmo que ele implique uma parada, um intervalo reflexivo, uma pausa entre as lutas.

Muitas críticas ao trabalho político conjunto dos autores enfatizam sua falta de propostas, a "loucura" de seus conceitos, o movimento de zigue-zague entre problemas que lhes é próprio. Contra isso argumentamos que é difícil, ao mesmo tempo, encontrar autores cujas obras se detêm com tanto cuidado sobre o político em todos os seus níveis, locais, globais, minoritários e institucionais, quanto Deleuze e Guattari. Não há nunca uma recusa a tratar de um problema, por polêmico que seja - e nisso a atividade política de Guattari é exemplar por sua quase fixação com os problemas das minorias -, mas seu projeto político, ou mesmo filosófico-político, não é uma filosofia da práxis como querem os marxistas, nem um elogio à proliferação das identidades ou do "empreendedorismo" de si, como os leem os liberais, mas uma intervenção propriamente filosófica que nos permite articular com rigor o capitalismo e os impasses que ele gera. Por isto é importante seu conceito de minoria: justamente por não se deter em uma ou outra minoria, mas por ver por trás de sua existência um processo de minorização, de proliferação de minorias. É por baixo dos indivíduos, dos grupos, das instituições que os autores almejam intervir. Mas isso não é de forma alguma uma prescrição, uma "regra de método". Se se delongam sobre esse tema é justamente por sua importância, não por ser a única frente de intervenção. É que, como dizem os autores, se os marxistas ou pensadores progressistas ainda não entenderam o problema do desejo, o capitalismo já está à

frente: ele produz desejo incessantemente. É preciso construir, portanto, uma máquina de guerra que se oponha a esse desejo de Estado, à subjetivação capitalística. Esse é o ponto central para os autores: a construção do povo por vir, e as condições de emergência desse povo.

Acreditamos que suas reflexões sobre as minorias, especialmente as dedicadas ao processo de captura e axiomatização de suas demandas, tornam-se cada vez mais relevantes à medida que vemos hoje o surgimento de mais e mais minorias em um nível global. Ao mesmo tempo, as pautas de minorias se inserem nas instituições de Estado, na mídia, não só positivamente (demanda por direitos) mas também negativamente (recuperação capitalista). É por pensarem radicalmente o problema minoritário, por colocá-lo na linha de frente na luta contra a axiomática capitalista, que se dá a maior novidade de seu trabalho. É mesmo surpreendente que, nas elaborações sobre as minorias em *Kafka* (1975), se vejam já articuladas e devidamente criticadas as tendências políticas contemporâneas que pensam as minorias nos termos de integração identitária ao aparelho de Estado.

Pensar o problema político fora das coordenadas de Estado é também uma intervenção muito importante dos autores na filosofia política. Vimos que essa reflexão, entretanto, passa por todo um problema sobre o estatuto privilegiado da filosofia *em relação* ao Estado, privilégio esse que os autores não hesitam em recusar. A leitura que fazem do político nos permite criticar adequadamente o paradigma jurídico e institucional das lutas contemporâneas, sejam elas de minorias ou não; se eles podem fazer críticas tão incisivas é por tratarem não de indivíduos, mas do que passa por baixo deles, nas "tocas subterrâneas" que ligam todo o planeta em uma resistência contra um capitalismo que se tornou global, e tomou toda a Terra, todos os povos, para si, como terreno de uma exploração cada vez maior.

É no nível das "organizações moleculares", dos movimentos subterrâneos, que os autores intervêm. Eles propõem um pensamento profundamente diferente do de Estado: pensar *pelo* Estado é um risco que eles assumem, e o que dá a tonalidade radical a seu pensamento. Mas é fora do Estado, fora do Capital, fora das instâncias de representação que eles localizam a produção do novo. O capitalismo precisa desse novo, mantém com ele uma relação íntima. Essa é sua maior fragilidade, e o ponto que os autores consideram privilegiado para as lutas contemporâneas.

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2011a.

_____; _____; *Mil platôs*. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2011b.

_____; _____; *Mil platôs*. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2011c.

_____; _____; *Mil platôs*. Vol. 3. São Paulo: Editora 34, 2012a.

_____; _____; *Mil platôs*. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 2012b.

_____; _____; *Mil platôs*. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012c.

_____; _____; *Kafka: Por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Le nature des flux* [Transcrição de aula], 14 dez. 1971. Disponível em: <<http://www.le-terrier.net/deleuze/anti-oedipe1000plateaux/0214-12-71.htm>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

_____. *Anti-Œdipe et Mille Plateaux - Cours Vincennes - St Denis*. [Transcrição da aula], 18 abr. 1972. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/162>>. Acesso em: 23 dez. 2020.

_____. *Conversações*. São Paulo: 34, 1992.

_____. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. *Cours Vincennes - Appareils d'État et machines de guerre*. 1979-1980. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/cours/appareils_detat_et_machines_de_guerre>. Acesso em: 04 jan. 2021.

_____. "Pensamento nômade". Em: MARTON, S. (Org.), *Nietzsche hoje?*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Tradução de Suely Rolnik. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Machine and structure/Máquina e estrutura*. In: *Psychoanalysis and transversality*, 1969.

_____. *O inconsciente maquínico/Machinic unconscious*. Cap 1, escapando da linguagem, 1979.

_____. *Molecular revolution: psychiatry and politics*. New York: Penguin, 1984.

_____. *The Anti-Oedipus Papers*. Nova York: Semiotext(e), 2006.

_____. *Chaosophy: texts and interviews (1972-1977)*. California: Semiotext(e), 2009.

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

AGOSTINHO, Larissa Drigo. Guattari: máquinas e sujeitos políticos. *Trans/Form/Ação*, v. 43, n. 1, p. 103-126, 2020.

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Editora Presença, 1980.

ASSIS, Patrícia Marciano de. Reflexões sobre o estado a partir de Deleuze e Guattari. *Canoa do Tempo*, v. 10, n. 1, 2018.

BOLAÑO, César R. S. Sobre intelecto geral, capital, comunicação e conhecimento: uma leitura dos Grundrisse. *Revista de Economia*, v. 34, n. especial, p. 35-49, 2008.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.

BUCHANAN, I. *Deleuze and Guattari's 'Anti-Oedipus': a reader's guide*. New York: Continuum, 2008.

DELANDA, M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londres: Continuum, 2002.

DREUX, Maxence. *L'analytique politique de Gilles Deleuze et Félix Guattari: un projet critique?* (Dissertação de Mestrado em Filosofia). UNIVERSITE PARIS 1 PANTHEON-SORBONNE, Paris, França, 2014. Disponível em: <<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01151328/document>>.

FERREYRA, J. *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2010.

_____. "A Deleuzian State Against the Capitalist War Machine". *11th International Deleuze and Guattari Conference*. University of Campinas, São Paulo, Brazil, 2018. Disponível em: <<http://deleuziana.com.ar/wp-content/uploads/2016/05/10-State-against-War-Machines-final.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2020.

FURTADO, J. A. (Org), *Capitalismo e esquizofrenia: dossier sobre o Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.

GUÉRON, Rodrigo. A axiomática capitalista segundo Deleuze e Guattari. De Marx a Nietzsche, de Nietzsche a Marx. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 29, n. 46, p. 257-282, abr. 2017.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. *Reading notes on Deleuze and Guattari's Capitalism & Schizophrenia*. On-line. Disponível em: <<http://people.duke.edu/~hardt/Deleuze&Guattari.html>>

HOLLAND, E. W. Deterritorializing "Deterritorialization": From the "Anti-Oedipus" to "A Thousand Plateaus". *SubStance*, v. 20, n. 3, 66, 55-65, 1991.

_____. The Anti-Oedipus: Postmodernism in Theory; Or, the Post-Lacanian Historical Contextualization of Psychoanalysis. *Boundary 2*, v. 14, n.1/2, p. 291-307, 1985.

JANVIER, Antoine. De la réciprocité des échanges aux dettes d'alliance: L'Anti-Œdipe et l'économie politique des sociétés «primitives». *Actuel Marx*, v. 2, n. 52, 92-107, 2012.

KRTOLICA, I. *Gilles Deleuze*. Paris: PUF, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

LIMA, Vladimir Moreira. *Deleuze-Guattari e a ressonância mútua entre filosofia e política*. Rio de Janeiro: Ponteio Edições, 2016.

MASSUMI, Brian. *A user's guide to capitalism and schizophrenia: deviations from Deleuze and Guattari*. Massachusetts: MIT, 1996.

MEJAT, Guillaume. Gilles Deleuze et Félix Guattari lecteurs de Marx: l'inspiration marxiste de la conception du désir développée dans l'Anti-Œdipe. *Philosophique*, n. 15, p. 113-124, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/philosophique/693>>

NEGRI, A.; GUATTARI, F. *As verdades nômade: por novos espaços de liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia & Autonomia Literária, 2017.

_____. *Deleuze e Guattari: uma filosofia para o século XXI*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

_____; HARDT, Michael. *Labor of Dionysus: a critique of the State-form*. Minneapolis: 1994.

_____. John M. Keynes e a teoria capitalista do Estado em 1929. Tradução de Jefferson Viel e Homero Santiago. *Cadernos de Ética e Filosofia política*, v. 2, n. 37, p. 221-248, 2020.

NUNES, R. Como não ler Foucault e Deleuze? Ou: para ler Foucault e Deleuze politicamente. *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 20, n. 33, p. 557-581, 14 jul. 2015.

_____. Politics in the Middle: For a Political Interpretation of the Dualisms in Deleuze and Guattari. *Deleuze Studies*, n. 4, p. 104-126, 2010.

PAGOTTO, M.. Conceptualizaciones sobre el Estado en El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia. *Eidos*, jun. 2014. Available at: <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/5473>. Date accessed: 22 Dec. 2020.

PATTON, Paul. *Deleuze & the political*. London: Routledge, 2000.

_____. Conceptual Politics and the War-Machine in "Mille Plateaux". *SubStance*, v. 13, n. 3/4, 44-45, p. 61-80, 1984.

ROQUE, Tatiana. En quoi le capitalisme est-il une axiomatique? In: QUERRIEN, Anne; SAUVAGNARGUES, Anne; VILLANI, Arnaud (Orgs.). *Agencer les multiplicités avec Deleuze*. 1 ed. Paris: Hermann, 2019, v. 1, p. 179-194.

_____. Geologia da linguística e definição de máquina abstrata por Deleuze e Guattari. *Estudos de Lingua(gem)*. v. 15, n. 1, p. 101-113, jun. 2017. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/2422/2005>>.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Paris: PUF, 2013.

_____. State and politics: Deleuze and Guattari on Marx. California: Semiotext(e), 2016.

_____. La théorie de l'Etat de Deleuze et Guattari: matérialisme historico-machinique et schizoanalyse de la forme-Etat. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.3, n.1, p. 32-93, 2011.

_____. De la symptomatologie à l'analyse des agencements: L'instance problématique d'une "philosophie clinique" chez Deleuze. *doisponos*, v. 8, n. 2, p. 199-233, 2011.

_____. État et généalogie de la guerre: l'hypothèse de la « machine de guerre » de Gilles Deleuze et Félix Guattari. *Asterion*, n. 3, 2005.

SILVA, Cíntia Vieira da. *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2000.

_____. Da física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, n. 22, p. 37-53, 2010.

SMITH, Daniel W. Flow, code and stock: a note on Deleuze's political philosophy. *Deleuze Studies*, v. 5, p. 36-55, 2011.

_____. "7000 bc: Apparatus of Capture". In: SOMERS-HALL, H.; BELL, J. A.; WILLIAMS, J. (Eds.). *A Thousand Plateaus and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018, p. 224-241.

THOBURN, Nicholas. *Deleuze, Marx and politics*. London/New York: Routledge, 2003.

_____. The People Are Missing: Cramped Space, Social Relations, and the Mediators of Politics. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, v. 29, p. 367- 381, 2016.

THORNTON, Edward. *On lines of flight: a study of Deleuze and Guattari's concept*. Tese (Doutorado em Filosofia). Royal Holloway, University of London, 2018.

_____. The rise of the machines: Deleuze's flight from structuralism. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 55, n. 4, p. 454-474, 2017.

_____. On lines of flight: the theory of political transformation in A Thousand Plateaus. *Deleuze and Guattari Studies*, v. 14, n. 3, p. 433–456, 2020.