

Língua e socius: os regimes de representação das máquinas sociais em O Anti-Édipo

Language and socius: the regimes of representation of the social machines in Anti-Oedipus

Mariana de Toledo Barbosa, Frederico Pacheco Lemos*

Universidade Federal Fluminense

mari_tb@hotmail.com, frederico.pacheco@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.7232071

Recibido: 07/04/2022 Aceptado: 07/06/2022

Resumen: Em *O Anti-Édipo*, especialmente no terceiro capítulo deste livro, Deleuze e Guattari sustentam que a cada máquina social corresponde um regime de representação que se assenta sobre os fluxos de desejo: a máquina territorial primitiva opera por codificação, a máquina imperial despótica, por sobrecodificação, e a máquina civilizada capitalista, por descodificação e axiomatização. Isso faz com que o uso da língua varie historicamente e conforme a formação social. Neste artigo, buscamos caracterizar cada um desses regimes de signos e detalhar o modo como a representação se organiza na superfície de cada um dos tipos de socius. Neste esforço, recorremos por vezes a autores da linguística que inspiraram Deleuze e Guattari, a saber, Saussure e Hjelmslev, no intuito de lançar luz sobre a relação entre língua e socius no âmbito deste livro.

Palabras clave: Deleuze, Guattari, linguística, máquina social, regime de representação.

Abstract: In *Anti-Oedipus*, especially in the third chapter of this book, Deleuze and Guattari maintain that each social machine corresponds to a regime of representation that is based on the flows of desire: the primitive territorial machine operates by codification, the despotic imperial machine, by overcoding, and the civilized capitalist machine, by decoding and axiomatization. Thus, the use of language varies historically and according to social formation. In this article, we seek to characterize each regime of signs and detail the way in which representation is organized on the surface of each socius. In this effort, we sometimes turn to linguistics authors who inspired Deleuze and Guattari, namely Saussure and Hjelmslev, in order to shed light on the relationship between language and socius within the scope of this book.

Keywords: Deleuze, Guattari, linguistics, social machine, regime of representation.

* Brasileira. Pós-Doutora em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense e em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e pela Université Paris Nanterre (cotutela). Mestre em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Psicóloga e psicanalista. <https://orcid.org/0000-0003-4191-0433> Brasileiro. Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF, Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF (2019) e Licenciado em Ciências Sociais pela UFF (2017). <https://orcid.org/0000-0002-1589-0021>

Este artigo reúne alguns resultados das pesquisas de Mariana de Toledo Barbosa e de Frederico Pacheco Lemos, com financiamento da FAPERJ

1. Introdução

“Cada tipo de máquina social produz um certo gênero de *representação*, cujos elementos se organizam na superfície do *socius*: o sistema de conotação-conexão na máquina territorial selvagem, que corresponde à codificação dos fluxos; o sistema de subordinação-disjunção na máquina despótica bárbara, correspondente à sobrecodificação; o sistema de coordenação-conjunção na máquina capitalista civilizada, correspondente à descodificação dos fluxos.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 312)¹

Voltado para uma análise histórica e comparada dos modos de produção e de representação do desejo em cada tipo de máquina social (“selvagens”, “bárbaros” e “civilizados”), o terceiro capítulo de *O Anti-Édipo* destaca que, em cada caso, há sempre uma pressuposição recíproca entre o nível da produção e o nível da representação do desejo. Cada máquina social envolve uma determinada organização da produção social desejante, e esta, por sua vez, se desenvolve em uma representação característica daquela formação social. Isto é, o desejo é sempre produzido de um determinado modo e representado de maneira correlata, segundo as coordenadas dominantes em tal ou tal *socius*.

Apesar de o conceito de desejo ser estranho ao marxismo, percebemos, nessa distinção entre um nível da *produção* efetiva da realidade material e um nível da *representação* desta produção, uma certa inspiração marxista² na montagem do argumento de Deleuze e Guattari. Ainda na trilha de Marx, Deleuze e Guattari sublinham que o corte fundamental a guiar a análise da história (do desejo) deve ser estabelecido entre a máquina capitalista e o conjunto de todas as máquinas sociais pré-capitalistas. Pois “as máquinas sociais pré-capitalistas são inerentes ao desejo num sentido muito preciso: elas o codificam, codificam os fluxos do desejo” (1972, p. 185). Ao passo que o capitalismo “é a única máquina social que se

¹ Para todas as citações de *O Anti-Édipo*, utilizaremos a tradução brasileira (2010) de Luiz B. L. Orlandi, fazendo pequenas alterações quando considerarmos necessário. Entretanto, a paginação indicada é a da edição francesa, pois assim é possível encontrar as passagens tanto no original quanto na edição brasileira, que traz a paginação francesa entre colchetes.

² Ver, por exemplo, *A ideologia alemã*, de Marx e Engels (2007, sobretudo a primeira parte), e o prefácio à *Contribuição à crítica da economia política* de Marx (2008, p. 49-50).

construiu como tal sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda” (1972, p. 185).

Seguindo as duas distinções, entre produção e representação, de um lado, e entre as máquinas sociais pré-capitalistas e a máquina capitalista, de outro, Deleuze e Guattari formam uma grade analítica que nos permite comparar como a produção e a representação se articulam na máquina capitalista e nas máquinas pré-capitalistas. É a partir daí que eles introduzem uma diferença fundamental entre as dinâmicas pré-capitalistas da “codificação” e da “sobrecodificação” dos fluxos e a dinâmica da “axiomática” capitalista, que opera sobre fluxos descodificados e desterritorializados.

O que está em jogo nessa diferença fundamental? Qual é a novidade da forma de representação tipicamente capitalista diante das formas pré-capitalistas? De que maneira essa mudança no regime de representação indica uma transformação mais ampla do sistema produtivo dos fluxos como um todo? A resposta a essas perguntas passa pela análise da distinção entre a codificação e a sobrecodificação dos fluxos nas máquinas pré-capitalistas, por um lado, e, por outro lado, a descodificação generalizada dos fluxos na máquina capitalista moderna. Veremos em que consiste essa diferença neste artigo. Mas, sobretudo, através dessa diferença, gostaríamos de abordar um problema mais específico, o da relação das máquinas sociais com os regimes de signos em *O Anti-Édipo*.

Ao apresentarem a representação capitalista em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari afirmam:

“o uso capitalista da linguagem (...) realiza-se ou se torna concreto no campo de imanência próprio do capitalismo enquanto tal quando aparecem os meios técnicos de expressão que, em vez de remeterem ainda de forma direta ou indireta à sobrecodificação despótica, correspondem à descodificação generalizada dos fluxos.” (1972, p. 286)

Poucas páginas depois, os autores defendem a tese de que a linguística de Hjelmslev é a única que constitui uma teoria descodificada das línguas e que, por isso, “homenagem ambígua”, é, até agora, a “única adaptada ao mesmo tempo à

natureza dos fluxos capitalistas e esquizofrênicos”, a “única teoria moderna (e não arcaica) da linguagem.” (1972, p. 289)

Partindo dessas indicações sumárias, nosso objetivo neste artigo é apresentar, de maneira sucinta, o regime de signos correspondente a cada máquina social, para melhor evidenciar a especificidade do uso da língua no capitalismo.³ Para tanto, será necessário desdobrar a afirmação de Deleuze e Guattari segundo a qual a teoria de Hjelmslev, que apreende a linguagem como um sistema de figuras (e não como um sistema de signos significantes, à maneira de Saussure⁴), é a única capaz de dar conta da lógica dos fluxos descodificados, que caracteriza tanto a esquizofrenia, que os libera, quanto o capitalismo, que os integra em sua axiomática.

2. Produção e representação

Em primeiro lugar, é preciso esclarecer em que sentido Deleuze e Guattari compreendem a relação entre produção e representação. Se, como dissemos acima, eles parecem fazer eco à proposição marxista clássica, isso não significa que eles conservem todos os seus pressupostos: não há aqui uma recuperação da famosa “metáfora do edifício”⁵, que distingue *e separa* um nível mais fundamental da infraestrutura econômica de outro que se elevaria sobre ele, que concerniria à superestrutura ideológica, política e jurídica de uma sociedade, em que se “representaria”, sob formas mistificadas, os conflitos materiais que se desenvolvem na infraestrutura. A ambição dos autores é outra. Trata-se de fazer uma leitura

³ Sabe-se que esta vinculação estrita entre as máquinas sociais e os regimes de signos será substituída, em *Mil Platôs* (1980), notadamente no quinto platô, “587. a.C.-70 d.C. – Sobre alguns regimes de signos”, por uma coexistência de diversos regimes de signos em uma mesma formação social.

⁴ Vale notar, de antemão, que essa forte oposição entre a teoria hjelmsleviana e a teoria saussuriana foi sublinhada pela primeira vez por Deleuze e Guattari, de modo bastante original e contra-intuitivo, pois o próprio Hjelmslev (2006, p. 14) reivindicava textualmente a herança de Saussure para sua obra: “Um único teórico merece ser citado como precursor indiscutível: o suíço Ferdinand de Saussure”. – Todas as traduções dos textos de Hjelmslev, consultados nas versões francesas, são realizadas por nós.

⁵ A expressão “metáfora do edifício” é utilizada por Althusser (1996, p. 110) para se referir à descrição espacial feita por Marx (2008, Prefácio) sobre a relação entre base material econômica (infra-estrutura) e as instâncias jurídico-política e ideológica (superestrutura) que se elevam sobre ela como andares de um mesmo edifício.

absolutamente imanente do materialismo histórico numa perspectiva espinosista. O dualismo com que os marxistas não apenas distinguem, mas *separam* a instância da base material (que diz respeito à produção) da instância da superestrutura (que abarcam a representação e a reprodução) é abandonado. A proposição de Deleuze e Guattari tem por objetivo conciliar essas duas instâncias como aspectos de uma mesma realidade, de um mesmo processo de produção *unívoco* da vida social desejante. É preciso que, apesar de distintas, a produção e a reprodução sejam *inseparáveis*, que sejam pontos de vista internos sobre um único e mesmo processo de produção. Todo *O Anti-Édipo* se desenvolve a partir dessa tese fundamental, que eles rotulam como sendo a tese de uma verdadeira psiquiatria materialista: o inconsciente não representa nada, mas produz. E isso que ele produz é a própria realidade, ora tomada enquanto processo produtivo, ora tomada como produto resultante, um e outro constituindo apenas aspectos relativamente distintos, mas inseparáveis, de uma só e mesma realidade processual. O desejo inconsciente é o “princípio imanente” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 10-11) do processo de produção da realidade social. Produção desejante e produção social, economia libidinal e economia política não são duas coisas separáveis; são dois aspectos relativamente distintos de uma mesma matéria simultaneamente social e desejante. Por isso a noção de “máquina” é central neste primeiro livro de Deleuze e Guattari: máquinas desejantes e máquinas sociais são todas as mesmas máquinas, distintas apenas na medida em que são consideradas sob um ponto de vista ou outro, sob um de seus aspectos ou sob outro.⁶

Eis a tese da psiquiatria materialista: só há uma produção, que é tanto desejante (no nível dos seus elementos moleculares produtivos) quanto social (no nível de seus agregados molares produzidos). Em suas próprias palavras:

⁶ O espinosismo da concepção deleuzo-guattariana de um inconsciente produtivo, isto é, de um inconsciente que é imanente às estruturas de produção e reprodução sociais, fica visível aqui na medida em que nos recordamos da passagem em que Deleuze (1990, p. 198) afirma: “[N]ós não procurávamos distribuir nem conciliar os níveis, mas, ao contrário, colocar num mesmo plano uma produção que era a um só tempo social e desejante, a partir de uma lógica dos fluxos. (...) *O anti-Édipo* era a univocidade do real, uma espécie de espinosismo do inconsciente”.

“(…) trata-se de uma relação necessária entre forças inextricavelmente ligadas, sendo umas as forças elementares através das quais o inconsciente se *produz*, e outras as resultantes que reagem sobre as primeiras, conjuntos estatísticos através dos quais o inconsciente se *representa*, já sofrendo recalçamento e repressão de suas forças elementares produtivas.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 337 – grifo nosso)

Só há uma economia, imediatamente libidinal e política. Há, portanto, *identidade de natureza* entre o aspecto desejante e o aspecto social do ponto de vista do processo de produção da realidade. Mas há também *diferença de regime de funcionamento*: em cada máquina social concreta, o regime de funcionamento desejante interage com o regime da produção social de determinadas maneiras, uma vez que o *socius* determina os modos através dos quais os investimentos libidinais são capturados e integrados às suas exigências reprodutivas. E, em cada máquina social concreta, há maior ou menor afinidade entre esses regimes (Deleuze & Guattari, 1972, p. 217). Vejamos mais de perto como isso se dá.

Desde que haja produção e reprodução sociais, há produção desejante (Deleuze & Guattari, 1972, p. 163): esta última é a matriz de investimento da qual dependem todas as estruturas da (re)produção social. Em toda máquina social, as estruturas da produção social são produzidas pela atividade desejante que percorre o campo social e não se separam dessa atividade; no entanto, dela se apropriam e lhe conferem formas mistificadas, fetichizadas de representação, reprimindo e recalçando o desejo, canalizando-o, fazendo de tudo para que seus fluxos permaneçam nos trilhos da ordem social dominante. É nesse sentido que Sibertin-Blanc (2009) afirma que Deleuze e Guattari elaboram em *O Anti-Édipo* uma “teoria do fetichismo generalizada”, isto é, uma teoria que busca apreender as formas de fetichismo próprias a cada tipo de máquina social. Os modos de produção e representação sociais, em todo caso, tomam os dinamismos da produção desejante como peças de seu próprio funcionamento, inibindo seu potencial revolucionário de criar *novas* instituições e estruturas sociais, impedindo que as velhas instituições sejam arrastadas por uma linha de fuga⁷. O que difere é o modo como isso se dá em cada máquina social e os efeitos que são gerados em

⁷ Note-se que o conceito de “linha de fuga” (*ligne de fuite*) carrega um duplo sentido essencial, pois o verbo *fuir* significa tanto “fugir” quanto “escoar, vazar”, como quando um fluxo qualquer vaza de um cano.

cada uma delas. “Se a representação é sempre uma repressão-recalcamento da produção desejante, isto ocorre, todavia, de maneiras muito diversas, segundo a formação social considerada.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 243).

Em cada modalidade de representação, há dois aspectos que devem ser considerados simultaneamente: a organização de seus elementos em profundidade e a organização da representação sobre a superfície de inscrição do *socius* (Deleuze & Guattari, 1972, p. 218). Em profundidade, o sistema da representação envolve sempre três elementos que ocuparão posições e funções variáveis segundo a formação social considerada: o representante recalcado, a representação recalcante e o representado deslocado. Esses elementos em profundidade constituem as condições intensivas sob as quais cada máquina social traça um “plano de consistência”, um regime de representação próprio.⁸ Já do ponto de vista da superfície de inscrição do *socius*, vê-se que cada máquina social implica um tipo de inscrição, com um “alfabeto” próprio (Deleuze & Guattari, 1972, p. 217). É a organização da representação sobre a superfície do *socius* que põe efetivamente em funcionamento um determinado tipo de regime de signos sobre o plano de consistência de cada máquina social.

“Há sempre recalcamento social, mas o aparelho de recalcamento varia, notadamente de acordo com quem desempenha o papel do representante sobre o qual incide. (...) Para avaliar, em cada caso, a natureza do aparelho de recalcamento e seus efeitos sobre a produção desejante, é preciso, portanto, ter em conta não só os elementos da representação, tal como se organizam em profundidade, mas também a maneira pela qual a própria representação se organiza na superfície, sobre a superfície de inscrição do *socius*.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 218)

3. Máquinas sociais e regimes de representação

Cada *socius* implica um corpo pleno de *antiprodução* que serve de superfície de registro da produção, que se apropria dos resultados da produção, os atribui a si próprio e se põe como sua quase-causa miraculante. Um corpo pleno qualquer

⁸ Em *O anti-Édipo*, o conceito de plano de consistência é definido como “o regime da representação numa máquina social” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 243).

“sempre pertence a todos os tipos de sociedade como constante da reprodução social” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 17). Nas palavras de Deleuze e Guattari:

“Simplesmente, as formas de produção social implicam também uma parada improdutiva inengendrada, um elemento de antiprodução acoplado ao processo, um corpo pleno determinado como *socius*, que pode ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital. É dele que Marx diz: não é o produto do trabalho, mas aparece como seu pressuposto natural ou divino. Ele não se contenta, com efeito, em se opor às forças produtivas em si mesmas. Ele 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. Forças e agentes se tornam sua potência sob uma forma miraculosa, parecem *miraculados* por ele. Em suma, o *socius* como corpo pleno forma uma superfície na qual toda a produção se registra e parece emanar da superfície de registro.” (1972, p. 16)

Assim, cada *socius* estabelece certas regras que irão regular todo o processo econômico da produção, da distribuição, da troca e do consumo de fluxos, conferindo a esse processo, ao mesmo tempo, um regime de representação próprio. O que nos importa neste momento é, então, caracterizar os três tipos de *socius* ou de máquinas sociais para que possamos sublinhar as diferenças entre eles e seus regimes de representação, sobretudo a diferença de funcionamento do *socius* capitalista em comparação com os demais. Só aí teremos condições de avaliar em que medida a linguística de Hjelmslev seria a única teoria moderna da linguagem, isto é, a única teoria que não tomou a linguagem como um sistema de códigos e de sobrecodificações (como nas abordagens da linguística estrutural), mas, ao contrário, concebeu a língua como uma combinatória de “figuras” que está aquém dos signos e que Deleuze e Guattari aproximam da dinâmica dos fluxos descodificados no capitalismo.

3.1. A representação territorial

A primeira forma de *socius* é a máquina territorial primitiva (Deleuze & Guattari, 1972, p. 165). Como o desejo é aí produzido e reproduzido? Como ele é

representado? O procedimento característico da máquina social indígena é a *codificação*. E o corpo pleno sobre o qual se opera a codificação é o corpo pleno da Terra – o que se entrevê ao lembrarmos da máxima do pensamento indígena que afirma que não é a terra que pertence aos índios, mas são os índios que pertencem à Terra (Viveiros de Castro, 2017, p. 8). A Terra não é um mero “recurso natural”, como nos alerta Ailton Krenak (2020). A Terra, na máquina social primitiva, é “a grande estase inengendrada, o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo”, é “a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre o qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos”, aparece aqui como a “quase-causa da produção e objeto do desejo” (Deleuze; Guattari, 1972, p. 165). Toda a economia geral dos fluxos parte da terra e retorna à terra neste sistema. Todo fluxo será codificado, nada deverá escapar da codificação.

“Fluxo de mulheres e de crianças, fluxo de rebanhos e sementes, fluxo de merda, de esperma e de menstruações, nada deve escapar. A máquina territorial primitiva, com o seu motor imóvel, a terra, já é máquina social ou megamáquina que codifica os fluxos de produção, os meios de produção, os produtores e consumidores: o corpo pleno da deusa Terra reúne sobre si as espécies cultiváveis, os instrumentos aratórios e os órgãos humanos.” (Deleuze & Guattari, 1972, p.166)

Deleuze e Guattari insistem que a codificação dos fluxos, o investimento coletivo dos órgãos e a marcação dos corpos sobre a terra (“tatuar, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar” (1972, p. 169)) definem a máquina territorial primitiva e são primeiros em relação à “troca”, à circulação de mulheres, palavras e bens (priorizada pela abordagem antropológica lévi-straussiana). Pois a troca, em seu sentido forte, depende da marcação social dos corpos, da inscrição social do desejo em códigos de aliança (segmentações clânicas e tribais) e em códigos de filiação (linhagens genealógicas).⁹ E tal marcação, tal inscrição, se dá através do *sistema da crueldade* primitivo: as “cicatrizes desenhadas sobre o corpo são o texto inscrito da lei primitiva” e são, nesse sentido, “uma *escrita sobre o corpo*” (Clastres, 2012, p. 200 - grifo do autor). Os indivíduos, os grupos, as forças produtivas extraídas da terra são todos talhados sobre o corpo pleno da terra, através dos rituais

⁹ Cf. o resumo das três formas de antiprodução, correspondentes a cada máquina social, em Sibertin-Blanc, 2009.

de iniciação, dos rituais ligados à plantação e à colheita, das festas, etc. É a crueldade que, na máquina primitiva, “insere o desejo na produção e reprodução sociais” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 170). Sua função é “dar uma memória ao homem” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 169).

“Sistema da crueldade, terrível alfabeto, esta organização que traça signos no próprio corpo (...). A crueldade nada tem a ver com uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se opera nos corpos e neles se inscreve, cultivando-os. É isto que significa a crueldade. (...) Faz dos homens e dos seus órgãos peças e engrenagens da máquina social. O signo é posição de desejo; mas os primeiros signos são signos territoriais que fincam suas bandeiras nos corpos. E se quisermos chamar ‘escrita’ a esta inscrição em plena carne, então é preciso dizer, com efeito, que a palavra falada supõe a escrita, e que é este sistema cruel de signos inscritos que leva o homem a ser capaz de linguagem, e lhe dá uma memória de palavras.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 169-170)

Mas o que é exatamente a codificação? Um fluxo é codificado quando “destacamentos de cadeia e extrações de fluxo operam em correspondência, se estreitam e se esposam” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 174). Ou seja, a codificação opera um tipo de canalização dos fluxos desejantes-sociais produzidos que os submete às regras da distribuição instituídas pelas relações de parentesco (alianças e filiações) próprias às práxis do grupo local. Conseqüentemente, à medida que os fluxos produzidos são inscritos segundo as práxis distributivas da aliança e da filiação, eles são consumidos pelos sujeitos que aparecem como resíduos deste processo. De modo que os sujeitos são marcados nos ritos cruéis por um tipo específico de dívida, que circula na economia primitiva produzindo uma “mais-valia”¹⁰ peculiar: blocos móveis de dívida finita, mais-valia de código.

¹⁰ Deleuze e Guattari (1972, p. 163-164), inspirados pela proposta de Marx de se fazer uma história universal retrospectiva que parte das categorias econômicas consolidadas no capitalismo (por exemplo, a de “trabalho” – cf. Marx, 2011, p. 57-60) para lançar luz sobre os modos de produção pré-capitalistas, concebem diferentes tipos de funcionamento da “mais-valia” segundo a máquina social considerada. Assim, a mais-valia não é tomada por eles segundo a acepção clássica marxista, que poderia ser resumida, *grosso modo*, como o mecanismo

A codificação envolve sempre uma correlação entre a conexão e a disjunção de fluxos, isto é, entre a produção ou extração de fluxos e a sua inscrição no *socius* segundo regras distributivas. Como no célebre exemplo do caçador e sua presa, colhido do trabalho de Clastres sobre os Guayaki¹¹, em que “a *conexão* entre caçadores e animais vivos é sucedida no acampamento por uma *disjunção* entre os animais mortos e os caçadores, *disjunção* semelhante a uma proibição do incesto, pois o caçador não pode consumir suas próprias presas” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 174 - grifos dos autores). Assim, as “extrações de fluxos constituem um estoque filiativo na cadeia significante; mas, inversamente, os destacamentos de cadeia constituem dívidas móveis de aliança, que orientam e dirigem os fluxos” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 175). O estoque é como a “energia superficial de inscrição ou de registro, a energia potencial do movimento aparente”, ao passo que a dívida é a “direção atual deste movimento, energia cinética determinada pelo

de valorização do valor interior à produção capitalista através da exploração do trabalho humano (cf. Marx, 2013, cap. 4). Ela recebe um sentido mais amplo, ligado a fenômenos de “desequilíbrio funcional” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 175-177), isto é, de acúmulo e escoamento de fluxos do desejo, que caracterizam todo sistema econômico, ainda que sob formas, modos de funcionamento e efeitos bastante diferentes em cada formação social.

¹¹ Pierre Clastres apresenta, em seu artigo “O arco e o cesto” (2012), como funciona o tabu alimentar que exerce um papel estruturante das relações sociais na sociedade Guayaki: “Existe para o caçador aché um tabu alimentar que formalmente o proíbe de consumir a carne de suas próprias presas (...). De modo que, quando um homem chega ao acampamento, divide o produto de sua caça entre sua família (mulher e filhos) e os outros membros do bando (...). Disso resulta que cada homem passa sua vida caçando para os outros e recebendo deles sua própria alimentação. (...) Os Guayaki, para explicar essa atitude, afirmam que comer os animais abatidos por eles próprios é a forma mais segura de atrair o *pane* [tipo de infortúnio que impediria o sucesso do caçador na caça]. (...) A teoria indígena apoia-se simplesmente na ideia de que a conjunção entre o caçador e os animais mortos, no plano do consumo, implicaria uma disjunção entre o caçador e os animais vivos, no plano da ‘produção’. (...) Estabelecendo uma relação negativa entre cada caçador e o produto de sua caça, ela coloca *todos* os homens na mesma posição, uns com relação aos outros, e a reciprocidade do dom da alimentação se mostra a partir daí não apenas possível, mas necessária (...). O tabu sobre a caça aparece então como o ato fundador da troca de alimentos entre os Guayaki, isto é, como um fundamento da sua própria sociedade. (...) A disjunção do caçador e de sua caça funda a conjunção dos caçadores entre si, quer dizer, o contrato que rege a sociedade” (2012, p. 131-132).

caminho respectivo dos dons e contradons nesta superfície” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 175).

Cada destacamento de cadeia significativa produz fenômenos de excesso e de carência nos fluxos de produção, que são compensados por elementos não cambiáveis, como o “prestígio”. Com isso, os destacamentos de cadeia engendram o que Deleuze e Guattari chamam de *mais-valia de código* no nível dos fluxos, a forma primitiva da mais-valia, que corresponde à fórmula do *Ensaio sobre o dom* de Marcel Mauss: “o espírito da coisa dada, ou a força das coisas, faz com que os dons devam ser retribuídos de maneira usurária, porque estes são signos territoriais de desejo e de poder, princípios de abundância e de frutificação dos bens.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 176).

O objetivo principal da codificação territorial, valendo-se dos meios cruéis através dos quais a lei do grupo local se inscreve sobre os corpos dos indivíduos e segmentos, é impedir que corpo social seja afetado por fluxos que escapem da codificação, que desestabilizem suas práxis político-econômicas, que ameacem a existência e a reproduzibilidade da máquina primitiva. Ou seja, o objetivo é impedir, conjurar, a aparição do Estado como unidade eminente transcendente que operaria a sobre-codificação de todos os códigos primitivos (“como se os próprios selvagens presentissem a escalada do Bárbaro imperial, que, no entanto, surgirá de fora e que sobre-codificará todos os seus códigos”), e sobretudo a irrupção de fluxos descodificados sobre o tecido do *socius* (“para que os fluxos de troca e de produção não venham quebrar os códigos em proveito de suas quantidades abstratas ou fictícias”) (Deleuze & Guattari, 1972, p. 179-180).

É em função disso que a representação territorial se organiza. Como vimos, toda representação implica um modo de recalçamento e repressão do desejo que se passa em dois níveis: em profundidade e em superfície. Do ponto de vista da profundidade, a representação comporta três termos: o representante recalçado, a representação recalçante e o representado deslocado. Na máquina territorial primitiva, o que é *recalçado* é o desejo, a produção desejante, enquanto produção essencialmente descodificada. O que é recalçado é aquilo que, da produção desejante, não pode passar para a produção e reprodução sociais, o que aí “introduziria desordem e revolução, os fluxos não codificados do desejo” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 204). O representante recalçado neste sistema é aquilo que

vale como representante dos fluxos não codificáveis do desejo: o “influxo germinal intenso”, que aparece nos mitos como condição intensiva do sistema extensivo das alianças laterais e filiações extensas. Já a *representação recalcante* é a própria aliança. São as regras da aliança, o sistema da dívida, que recalcam o desejo como fluxo intensivo descodificado e operam a passagem do sistema intensivo em um sistema extensivo que distribui as intensidades conforme as alianças laterais e as filiações extensas. Por fim, o *representado deslocado* é o incesto, a proibição do incesto, a “célula edipiana”. O incesto “é tão somente o efeito retroativo da representação recalcante *sobre* o representante recalcado” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 195 - grifo dos autores). Ou seja, o incesto não é um desejo originário que precisaria ser reprimido e recalcado para tornar qualquer ordem social possível; ao contrário, o incesto é apenas uma imagem desfigurada e deslocada do desejo, que aparece como resultado do recalçamento dos fluxos descodificados do desejo. É só depois de estabelecida a aliança e o sistema extenso do parentesco que aparece uma distribuição do positivo e do negativo neste sistema, ou seja, uma distribuição das alianças que são proibidas e das que são favorecidas ou obrigatórias. Com isso, Deleuze e Guattari criticam o “paralogismo”, difundido na antropologia e na psicanálise, que afirma que, se algo é proibido, é porque é desejado, ou, em outras palavras, que consiste em deduzir, do fato da proibição do incesto, um desejo de praticar o incesto que seria primeiro e exigiria sua própria repressão (1972, p. 135).¹² Resta vermos o que se passa na representação territorial do ponto de vista de sua superfície e qual é a afinidade entre o regime da produção desejanste e o regime da produção social neste caso.

Se Deleuze e Guattari afirmam que, apesar de toda a crueldade que comportam, “seus traços de fogo, seu alfabeto nos corpos e seus blocos de dívidas” (1972, p. 222), os códigos territoriais primitivos preservam uma grande afinidade com as

¹² *O anti-Édipo* foi concebido por Deleuze e Guattari como uma “*Crítica da Razão Pura* no nível do inconsciente” (2011, p. 10). Nesse sentido, eles se valem parodicamente de termos kantianos como os “paralogismos da razão pura”, que se tornam os cinco “paralogismos da psicanálise”, todos relativos à crítica à edipianização do inconsciente. O paralogismo aqui em questão é o quarto, nomeado “o deslocamento ou a desfiguração do recalcado”, ligado ao argumento freudiano de *Totem e tabu* (2012), que colhe do clássico da antropologia evolucionista *O ramo de ouro*, de James Frazer, a tese de que a proibição legal aparentemente universal do incesto não deve nos fazer supor que “há uma aversão natural ao incesto”, mas, ao contrário, “que há um instinto natural para ele” (Frazer *apud* Freud, 2012, p. 190).

máquinas desejan, isso se deve sobretudo à manutenção da plurivocidade dos fluxos (1972, p. 218). No regime de signos da máquina territorial primitiva, qualquer coisa ou corpo pode alcançar o estatuto de signo, bastando, para tanto, receber uma marca, um traço, e ser designada ou conotada por uma voz. “O que chamamos regime de conotação é um regime em que a palavra como signo vocal designa algo, mas em que a coisa designada é também signo, porque escava nela mesma um grafismo conotado pela voz” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 241). Inspirados por Lyotard, os autores sublinham que, neste regime, as palavras não são signos por si mesmas, mas, ao designarem uma coisa, esta se torna signo. Além disso, o signo então constituído não é lido, como num sistema de escrita, mas visto.

Esse regime de conotação ou designação caracteriza as formações selvagens como orais ou vocais. Isso não impede que elas disponham de um sistema gráfico ou, melhor dizendo, geográfico, que efetua a inscrição territorial: “uma dança na terra, um desenho em uma parede, uma marca no corpo” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 222). O que faz delas formações sociais orais é a independência da grafia com relação à voz: trata-se de dois heterogêneos que este regime conecta, coordena, e cuja articulação constitui o signo. A voz faz par com a audição como voz de aliança e se coordena com a grafia, que, junto com a mão, responde pela filiação extensa. É assim que, num ritual de excisão, o signo é grafado no corpo da moça por uma mão de alguém do clã dela, que se serve de uma cabaça fornecida pela linhagem do marido, funcionando como condutora da voz de aliança. O signo então articulado não se faz à semelhança de nada, não imita nem significa nada; é pura posição e produção de desejo, que se organiza em um regime pluridimensional. Essa conexão, coordenação, articulação entre uma voz que designa e uma mão que grava é ainda contemplada por um olho que vê o signo inscrito no corpo e goza com a dor a que assiste. “A heterogeneidade, a solução de continuidade, o desequilíbrio dos dois elementos, vocal e gráfico, são compensados por um terceiro, o elemento visual – o olho, de que se diria que ele *vê a palavra* (ele a vê, não a lê) contanto que avalie a dor do grafismo” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 241). O olho preenche o intervalo que vai da voz à grafia, extrai e compara a visibilidade de uma e a dor da outra, salta a distância entre a palavra que ele vê e o corpo marcado, cuja dor ele aprecia. Deste modo, o par olho-dor se acrescenta aos pares voz-audição e mão-grafia.

“O paciente nos rituais de aflição não fala, mas recebe a palavra. Não age, mas é passivo sob a ação gráfica, recebe o carimbo do signo. E sua dor, o que é senão um prazer para o olho que a assiste, o olho coletivo ou divino que não é animado por nenhuma ideia de vingança, mas apenas ele é apto a apreender a relação sutil entre o signo gravado no corpo e a voz saída de um rosto – entre a marca e a máscara. Entre esses dois elementos do código, a dor é como a mais-valia que o olho tira, apreendendo o efeito da palavra ativa sobre o corpo, mas também a reação do corpo enquanto age. É isso que é necessário chamar de sistema da dívida ou representação territorial: voz que fala ou salmodia, signo marcado em plena carne, olho que tira um gozo da dor, – são os três lados de um triângulo selvagem formando um território de ressonância e de retenção, teatro da crueldade, que implica a tripla independência da voz articulada, da mão gráfica e do olho apreciador. Eis como a representação territorial se organiza na superfície, bem próxima ainda de uma máquina desejante olho-mão-voz. Triângulo mágico. Tudo é ativo, agido ou reagido neste sistema, a ação da voz de aliança, a paixão do corpo de filiação, a reação do olho apreciando a declinação dos dois.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 223-224)

Deleuze e Guattari se inspiram na *Genealogia da moral* de Nietzsche, mais precisamente na segunda dissertação, para construir sua hipótese de que o papel da dívida na economia primitiva é o de adestrar o homem e construir uma memória coletiva de aliança que dê consistência ao *socius* primitivo. Os homens são marcados em sua própria carne para se tornarem capazes de aliança, de uma relação credor-devedor. A conexão entre a voz de aliança e o corpo de filiação se faz pela dor, contemplada por todos. Não se trata, a princípio, de uma vingança por algum dano cometido. Os inocentes são submetidos a esses castigos. Mas caso algum dano ocorra, é a dor que permite a reconexão do corpo filiativo com a voz de aliança, a reinscrição do corpo na terra. A extrema crueldade e perversidade dos rituais se completa pela estupidez e pela arbitrariedade das leis. Toda essa dor tem um único sentido: dar prazer a quem contempla. Portanto um sentido externo, que garante ao sistema o predomínio da atividade. “Tudo é ativo, agido ou reagido”, ou seja, as forças ativas dominam as forças reativas, guardando distância da má consciência, da culpa, do sentido interno, íntimo da dor, que permite que esta se multiplique. A crueldade é grande, mas a dívida é finita, e o desejo ainda consegue circular, visto que seus fluxos preservam sua plurivocidade neste regime de signos pluridimensional, em que se observa um uso plurívoco da língua.

“[A] cadeia de signos territoriais não para de saltar de um elemento a outro, irradiando em todas as dimensões, emitindo destacamentos em qualquer lugar em que haja fluxos a extrair, incluindo disjunções, consumindo restos, extraindo mais-valias, conectando palavras, corpos e dores, fórmulas, coisas e afetos – conotando vozes, grafias, olhos, sempre num uso plurívoco: *uma maneira de saltar* que não se recolhe num querer-dizer, menos ainda num significante” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 242 - grifo dos autores)

No regime de conotação, designação, conexão, da máquina territorial primitiva, *o inconsciente salta como uma linguagem.*

3.2. A representação imperial

O surgimento da máquina despótica bárbara operou “o primeiro grande movimento de desterritorialização sobre as comunidades primitivas” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 171). O corpo pleno do *socius* imperial não é o da terra (unidade imanente indivisível), mas o corpo do Déspota ou de seu deus (unidade transcendente de Estado). Deleuze e Guattari seguem aqui a exposição de Marx sobre o despotismo asiático, que definia o governo despótico como “unidade superior (...) pairando acima das pequenas comunidades” (Marx, 2011, p. 390)¹³. O império é construído sobre as ruínas da máquina territorial primitiva. Contra as codificações primitivas territoriais, a máquina despótica instaura uma nova economia geral dos fluxos e um novo regime de signos. “Em vez de destacamentos móveis da cadeia significativa, um objeto destacado saltou para fora da cadeia; em vez de extrações de fluxos, há convergência de todos os fluxos para um grande rio que constitui o consumo do soberano” (Deleuze; Guattari, 1972, p. 230). O déspota como objeto destacado das alturas ocupa a posição de “quase-causa” da produção social, apropriando-se das forças produtivas e dos resultados da produção. É para o déspota que todos os fluxos agora escoam. Seu procedimento é o da sobrecodificação. As alianças laterais e filiações extensas perderão importância diante da aparição de uma nova aliança (das comunidades primitivas, homogeneizadas, com o déspota) e de uma filiação direta (do déspota com Deus). A rigor, as engrenagens da máquina territorial não são suprimidas, as alianças

¹³ Trecho parafraseado e desenvolvido por Deleuze e Guattari (1972, p. 229-230).

laterais e filiações extensas ainda subsistem, mas perdem seu caráter determinante, tornando-se meras peças trabalhadoras da máquina estatal, que passa a se apropriar da mais-valia. Igualmente, os estoques são transformados em objeto de acumulação pelo aparelho de Estado e os blocos móveis de dívidas são subsumidos a uma relação de dívida infinita do conjunto dos súditos com o déspota (“credor infinito”) sob a forma do tributo (Deleuze & Guattari, 1972, p. 230-234). A dívida se torna infinita, dívida de existência dos próprios sujeitos, impagável. O sistema da crueldade primitiva dá lugar ao sistema do *terror* da Lei despótica, que institui a forma jurídica da dívida infinita.

Em profundidade, a representação despótica passa por uma notável transformação. O *representante recalçado* continua a ser a dimensão intensiva dos fluxos descodificados do desejo. Porém, a proibição do incesto, a “célula edipiana”, que permanecia na máquina territorial como um limite não ocupado, na posição de representado deslocado, migra agora para a posição de *representação recalcante*. É que o incesto imperial opera uma sobrecodificação que sobrevoa todo o campo social para dar conta de instaurar simbolicamente a nova aliança e a filiação direta. O incesto, o limite edipiano, continua a não ser vivido nem habitado propriamente, mas é “ocupado simbolicamente” pelo déspota (Deleuze & Guattari, 1972, p. 318). Essa migração nos elementos da representação em profundidade faz com que a representação se torne mais estranha à produção desejante, isto é, provoca uma diminuição da afinidade entre o regime da produção desejante e o regime da produção social, um aumento da repressão exercida sobre o desejo enquanto este se prende ao objeto global do corpo do déspota.

Na superfície de inscrição da máquina imperial despótica, a cadeia linear de signos significantes pesa sobre a pluridimensionalidade da cadeia de signos territoriais e a achata. O plano de subordinação despótico se sobrepõe ao plano de conotação imanente do *socius* primitivo, os códigos territoriais são subjugados pela sobrecodificação imperial, a designação, submetida à significação, a conexão, superada pela disjunção.

Não há mais independência entre voz e grafismo: o grafismo se alinha à voz, se subordina à voz, engendrando relações biunívocas entre as palavras e os traços, e, ao mesmo tempo, subordina a voz, ao extrair de sua cadeia um objeto transcendente, voz muda, fictícia, das alturas, voz da nova aliança, que se impõe à

aliança primitiva e se expressa somente no fluxo linear de escrita que ela emite como filiação direta: “(...) um conjunto de relações bi-unívocas, que desemboca na exaltação de um objeto destacado e na linearização da cadeia que decorre desse objeto” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 243). Tal expressão da voz muda e fictícia das alturas pelos signos da escrita recebe o nome de “revelação”, provavelmente em alusão à análise das *Escrituras* realizada por Espinosa (2003) em seu *Tratado Teológico-Político*, livro no qual o filósofo denuncia a nocividade da confusão entre revelação e conhecimento à luz natural, confusão muito profícua para o recrudescimento da servidão. Nesta primeira desterritorialização de fluxos que é a escrita, o uso e a eficácia da língua cedem lugar a sua exegese, a sua interpretação. A pergunta passa a ser “o que isso significa?”, e não mais “como isso funciona?”. “O que quis dizer o imperador, o deus?” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 243).

Todas as faces do triângulo mágico se desterritorializam: “a voz não mais canta, mas dita, edita; a grafia não mais dança e deixa de animar os corpos, mas se escreve congelada em tábuas, pedras, livros; o olho começa a ler” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 243.). O olho perde sua capacidade de visão e de apreciação, visão da palavra e apreciação da dor. E quem não aprecia, para Nietzsche, é escravo, tipo que corresponde, em Espinosa, àquele que é dominado pelo medo, presa fácil da superstição e, portanto, da servidão. O triângulo mágico da representação territorial se torna, na representação bárbara, a base de uma pirâmide, cujo cume é a eminente unidade do déspota, ou o significante despótico:

“Em vez de segmentos de cadeia sempre destacáveis, um objeto destacado de que depende toda a cadeia; em vez de um grafismo plurívoco diretamente no real, uma bi-univocização que forma o transcendente de que sai uma linearidade; em vez de signos não significantes que compõem as redes de uma cadeia territorial, um significante despótico do qual escorrem uniformemente todos os signos, em um fluxo desterritorializado de escrita.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 243-244)

O significante é definido por Deleuze e Guattari como o signo que se tornou signo do signo, o signo desterritorializado, tornado letra, o próprio signo despótico que, ao cruzar o limiar de desterritorialização, substituiu o signo territorial. Um signo reduzido a signo do signo se afina com um desejo que é desejo do desejo, desejo cuja pluridimensionalidade é igualmente comprometida. “O desejo não ousa mais

desejar, tendo se tornado desejo do desejo, desejo do desejo do déspota.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 244) No regime significante, a transcendência pesa sobre o desejo e impede a circulação de seus fluxos. Aliás, em uma importante crítica que endereçam ao estruturalismo em geral, e à linguística estruturalista em particular, Deleuze e Guattari argumentam que a transcendência invariavelmente se reintroduz na imanência. Apesar de todo o empenho da linguística moderna em construir um sistema imanente da língua, a origem imperial do significante é indelével.

“Por mais que o significante esteja imerso no sistema imanente da língua, seja utilizado para evacuar os problemas de sentido e de significação, dissolvido na coexistência de elementos fonemáticos em que o significado é tão-somente o resumo do valor diferencial respectivo desses elementos entre eles; por mais que seja levada o mais longe possível a comparação da linguagem com a troca e a moeda, e a linguagem seja submetida aos paradigmas de um capitalismo atuante – o significante nunca será impedido de reintroduzir sua transcendência, e de dar testemunho de um déspota desaparecido que ainda funciona no imperialismo moderno. Mesmo em sua expressão suíça ou americana, a linguística agita o fantasma do despotismo oriental.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 245)

Embora detalhem suas ressalvas ao estatuto imanente da língua na linguística moderna por meio de uma enumeração de aspectos retirados diretamente da teoria saussuriana, os autores consideram que, ao menos até o momento de publicação de *O Anti-Édipo*, apenas a linguística de Hjelmslev era bem-sucedida em romper com esse arcaísmo, persistente tanto na linguística estruturalista quanto na pós-estruturalista. Afirmção bastante curiosa – sobretudo quando cotejada com a declaração do próprio Hjelmslev (2006, p. 14) de que Saussure é seu único antecessor – que aprofundaremos um pouco mais adiante. Por ora, vamos nos deter no modo como os autores se apropriam de Saussure.

O projeto de construção de um sistema imanente da língua, que discernimos com facilidade na perspectiva estruturalista de Saussure (2005, p. 154), se apoia na importante noção de valor, “aspecto primordial” da língua que permite defini-la como “sistema de puros valores, determinado apenas pelo estado momentâneo de seus termos” (2005, p. 116), ou ainda como “um sistema cujos termos são

solidários e no qual o valor de um resulta apenas da presença simultânea dos outros” (2005, p. 159). Nos sistemas semiológicos, dentre os quais se incluem a língua e a economia política, os elementos se mantêm reciprocamente em equilíbrio segundo regras determinadas, e adquirem concreitude quando certas circunstâncias ou condições se apresentam. O valor de cada elemento depende de sua relação com os demais elementos do sistema, e a noção de valor passa a recobrir aquelas de unidade, entidade concreta, realidade, identidade (Saussure, 2005, p. 154). Nota-se que esta noção linguística de valor implica a perspectiva estruturalista, à primeira vista imanente:

“a ideia de valor assim determinada nos mostra que é uma grande ilusão considerar um termo simplesmente como a união de um certo som com um certo conceito. Defini-lo assim seria isolá-lo do sistema de que faz parte; seria acreditar que se pode começar pelos termos e construir o sistema ao fazer a soma deles, ao passo que, ao contrário, é do todo solidário que é preciso partir para obter por análise os elementos que ele encerra.” (Saussure, 2005, p. 157)

Além de explicitar o primado do sistema (ou da relação) sobre os termos, esta citação também revela a prevalência do valor sobre a significação na delimitação do signo, este considerado a unidade ou entidade concreta da língua.

Com efeito, a língua recebe ainda outra definição no *Curso de linguística geral*: é um sistema de signos (Saussure, 2005, p. 32). O que concilia esta definição e a anterior é justamente o fato de o valor ser um dos eixos de determinação do signo: eixo horizontal, em que um signo é delimitado por seu valor, isto é, por sua relação com os outros signos, pelo modo como se distingue deles e se opõe a eles. No eixo vertical, o signo é delimitado por sua significação, ou seja, pelo modo como se articulam nele dois elementos heterogêneos: o significante (ou imagem acústica) e o significado (ou conceito). (Saussure, 2005, p. 158-159). O signo é isso: entidade concreta, ou unidade, de natureza psíquica e dupla face, que articula significante (ou imagem acústica) e significado (ou conceito) (Saussure, 2005, p. 98-99).

Ao investigar esta entidade ou unidade concreta estudada pela linguística, Saussure se depara com o grande desafio que é delimitá-la: ao mesmo tempo em que caracteriza a língua como “um sistema baseado completamente sobre a oposição de suas unidades concretas”, admite ser “extremamente difícil desembaraçar, numa

cadeia fônica, o jogo das unidades que aí se encontram e dizer sobre que elementos concretos uma língua opera” (Saussure, 2005, p. 148-149). Tais entidades não são perceptíveis numa primeira aproximação, embora não caiba questionar que existam e que a língua é constituída por seu jogo. Como então torná-las perceptíveis?

A primeira resposta de Saussure é parcial: se o signo é a articulação entre o significante e o significado, e o significante não tem nenhuma especificidade que permita delimitá-lo da cadeia fônica contínua à qual pertence enquanto ainda não tem forma, uma boa maneira de recortá-lo, de destacá-lo, é referindo-o a um significado: “a cadeia fônica tem por primeira característica ser linear (...). Considerada nela mesma, não passa de uma linha, uma fita contínua, em que o ouvido não percebe nenhuma divisão suficiente e precisa; para isso, é necessário apelar às significações” (Saussure, 2005, p. 145). Neste eixo vertical, em que um significado destaca um significante da cadeia linear, o signo se define como “*uma faixa de sonoridade que é, excluindo-se o que precede e o que segue na cadeia falada, o significante de um certo conceito*” (p. 146 - grifos do autor). Nesta resposta parcial de Saussure, conseguimos delinear uma certa transcendência do significado sobre o significante, indicada por Deleuze e Guattari: “o significado se eleva a conceito correspondente à imagem acústica, ou seja, à voz tomada no máximo de sua extensão que recompõe o significante” (1972, p. 245). O significado, o conceito, é, para eles, a voz muda e fictícia das alturas, que expressa a nova aliança imperial. Ou seja, o modo como um significante se destaca da cadeia e é exaltado, reinserindo a transcendência na imanência, traçando um eixo vertical onde antes só havia um eixo horizontal, pura imanência do valor.

Aí se completa a resposta de Saussure ao problema da delimitação da unidade do signo: no eixo horizontal em que os signos se relacionam com os signos, se distinguem e se opõem entre eles. É neste âmbito do valor que aparecem as comparações com a economia política: “aqui, como em economia política, estamos diante da noção de valor; nas duas ciências, trata-se de *um sistema de equivalência entre coisas de ordens diferentes*: em uma, trabalho e salário, em outra, significado e significante” (Saussure, 2005, p. 115). Assim como no exemplo de troca no âmbito da moeda, a que Saussure recorre para explicar o princípio paradoxal de todos os valores, que corresponde à dupla maneira pela qual são constituídos:

“1º por uma coisa *dessemelhante* suscetível de ser *trocada* por aquela cujo valor resta a determinar;

2º por coisas *similares* que se pode comparar com aquela cujo valor está em questão.

Esses dois fatores são necessários para a existência de um valor. Assim, para determinar o que vale uma moeda de cinco francos, é preciso saber: 1º que se pode trocá-la por uma determinada quantidade de uma coisa diferente, por exemplo, pão; 2º que se pode compará-la com um valor similar do mesmo sistema, por exemplo, uma moeda de um franco, ou uma moeda de outro sistema (um dólar, etc.). Do mesmo modo, uma palavra pode ser trocada por algo dessemelhante: uma ideia; além disso, pode ser comparada com algo de mesma natureza: outra palavra. Seu valor portanto não é fixado enquanto nos limitamos a constatar que ela pode ser “trocada” por tal ou tal conceito, ou seja, que ela tem tal ou tal significação; é preciso ainda compará-la com valores similares, com as outras palavras que podem se opor a ela. Seu conteúdo só é verdadeiramente determinado pela contribuição do que existe fora dela. Fazendo parte de um sistema, ela é revestida, não somente de uma significação, mas também e sobretudo de um valor, o que é algo inteiramente diferente.” (2005, p. 159-160 - grifos do autor)

O valor é, ao menos à primeira vista, mais importante para Saussure do que a significação na operação de delimitação do signo, e mesmo anterior a ela do ponto de vista lógico: é isso que causa a impressão de estarmos diante de um sistema imanente da língua. Mas Deleuze e Guattari insistem que a significação, ao destacar um significante da cadeia, o alça à condição de significante despótico, voz muda das alturas, transcendência que emite um “fluxo material inarticulado”, que ela “talha, opõe, seleciona, combina” (1972, p. 245). Isso se deve justamente a estes dois eixos – ao eixo horizontal do valor, que instaura uma imanência e ao eixo vertical da significação, que permite o retorno da transcendência – e ao consequente duplo aparecimento do significante.

“foi possível mostrar como duas dimensões subsistem em Saussure, uma horizontal em que o significado se reduz ao valor dos termos mínimos coexistentes nos quais o significante se decompõe, mas o outro, vertical, em que o significado se eleva a conceito correspondente à imagem acústica, ou seja, à voz tomada no máximo de sua extensão que recompõe o significante (o ‘valor’ como contrapartida dos termos coexistentes, mas também o ‘conceito’ como contrapartida da imagem acústica). Em suma, o significante aparece duas vezes, uma vez na cadeia dos elementos com relação aos quais o significado é sempre um significante para um outro significante, e uma segunda vez no objeto destacado de que depende o conjunto da cadeia e que espalha sobre ela os efeitos de significação.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 245)

Para Deleuze e Guattari (1972, p. 247), o significante é inevitavelmente um arcaísmo da civilização, espécie de imperialismo moderno, o que se explicita na noção lacaniana de significante mestre, que irrita tanto alguns linguistas, possivelmente com razão, uma vez que veicula uma crítica da linguística em nome do inconsciente, conforme uma formulação que os autores encontram em Roudinesco.

Um último ponto sublinhado por Deleuze e Guattari na linguística saussuriana é a fundação da arbitrariedade da língua em uma “escravidão generalizada” da massa. Saussure (2005, p. 104) equipara os significantes a leis: “os significantes são impostos à massa social, assim como as leis: são algo a que estamos submetidos, e não regras livremente consentidas”. Por mais arbitrária que seja a articulação entre um significante e um significado e, conseqüentemente, a constituição do signo, tal arbitrariedade não deriva de um arbítrio individual, mas do peso da tradição: “a língua não é livre porque o tempo permitirá que as forças sociais que se exercem sobre ela desdobrem seus efeitos, e assim se chega ao princípio de continuidade que anula a liberdade” (Saussure, 2005, p. 113). Deleuze e Guattari postulam que a servidão ou escravidão da massa, sua dominação por mestres, se faz por meio da transcendência do significante, da sobrecodificação dos códigos selvagens. Na máquina imperial despótica, dois regimes coexistem: o dos códigos e o da sobrecodificação.

“se a própria linguagem não supõe a conquista, as operações de assentamento que constituem a linguagem escrita supõem duas inscrições que não falam a mesma língua, duas linguagens, das quais uma é a dos mestres, a outra, dos escravos. (...) O significante implica uma linguagem que sobrecodifica outra, ao passo que a outra é toda codificada em elementos fonéticos. E se o inconsciente comporta o regime tópico de uma dupla inscrição, *ele não é estruturado como uma linguagem, mas como duas.*” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 246 - grifo nosso)

3.3. A representação capitalista

O segundo grande movimento de desterritorialização dos fluxos é operado pela descodificação que formou a máquina capitalista civilizada. (Deleuze & Guattari, 1972, p. 263). A desterritorialização operada pelo surgimento da máquina despótica era sincrônica: operada de uma só vez, ela instaurava uma unidade transcendente de Estado que se apropriava das engrenagens territoriais primitivas como peças trabalhadoras de sua própria maquinaria. Já a desterritorialização capitalista, ao contrário, é diacrônica: ela se dá ao longo dos séculos, e depende de um certo tempo para que os fluxos descodificados ganhem consistência e entrem em uma conjunção inédita, formando um novo desejo e um novo *socius* que tem o Capital como seu corpo pleno.

Para Marx, o problema que deveria guiar a história dos modos de produção da vida material é o problema da separação entre o trabalhador e os meios de produção (2011, p. 388-423; 2013, cap. 24). Como se deu a passagem, ao longo da história, de uma situação em que o trabalhador é inseparável de seus instrumentos de trabalho e meios de produção a uma situação em que o trabalhador se torna “livre”, “nu”, pura força de trabalho abstrata, absolutamente separada dos instrumentos de trabalho e meios de produção, que se convertem por sua vez em potências abstratas do Capital? Essa transformação envolve uma profunda modificação no papel da economia: antes do capitalismo, a economia sempre foi regulada por mecanismos extra-econômicos (códigos e sobrecodificações, que tomavam a economia como parte de um complexo social, político, jurídico, religioso mais amplo). É só com a formação do capitalismo que a economia se autonomiza e passa a conduzir por si própria todo o processo de produção, tomando os antigos mecanismos extra-econômicos como peças a

serviço do seu próprio funcionamento, atraídas e repelidas segundo suas próprias exigências. O Estado já não é mais o agente transcendente da sobrecodificação, mas se torna subordinado à máquina capitalista, e sua função passa a ser regular os fluxos descodificados, desterritorializados pelo próprio movimento do capital, complementando-os com movimentos de reterritorialização: “um dos principais aspectos desta função [do Estado moderno] consiste em reterritorializar, de modo a impedir que fluxos descodificados fujam por todos os cantos da axiomática social” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 307).

Para que a máquina capitalista ganhe consistência e se torne dominante, é preciso que haja primeiro essa separação entre o fluxo puro da força de trabalho descodificada e o fluxo de riquezas abstratas (dinheiro acumulado capaz de se converter em capital), para que esses fluxos entrem numa nova conjunção que engendra o próprio corpo do Capital em suas duas faces – capital variável (empregado em força de trabalho) e capital constante (ligado aos meios de produção).

“Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que escorre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos estes fluxos descodificados, sua conjunção (...) para que o capitalismo nasça.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 265)

Deleuze e Guattari se apoiam na descrição feita por Marx no quarto capítulo do livro I de *O capital* para afirmarem que é o encontro de dois fluxos descodificados principais que engendra a máquina capitalista, a saber, “de um lado, o trabalhador desterritorializado, tornando-se trabalhador livre e nu, tendo para vender a sua força de trabalho; do outro, o dinheiro descodificado, tornando-se capital e capaz de comprá-la” (1972, p. 266). O capital mercantil e o capital financeiro já existiam antes da máquina capitalista, mas tinham uma relação de aliança com a produção não-capitalista, subordinados às sobrecodificações despóticas. É só quando o capital industrial se apropria diretamente da produção que o capital se torna um capital “filiativo” enfeitado, e o dinheiro parece objetivamente gerar mais dinheiro, enquanto o valor se autovaloriza, como se fosse uma “substância motriz de si própria” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 269). Apenas nessas condições a máquina capitalista é montada. “O capital industrial apresenta assim uma nova-

nova filiação, constitutiva da máquina capitalista, em relação à qual o capital comercial e o capital financeiro vão agora tomar a forma de uma nova-nova aliança, assumindo funções específicas” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 270).

Como vimos, os fluxos descodificados eram sempre rechaçados pelas máquinas pré-capitalistas. A máquina capitalista é a primeira máquina social construída sobre os fluxos descodificados, e não contra eles. O capital-dinheiro como corpo pleno condiciona a produção e se apropria de todas as forças produtivas, torna-se o novo fetiche social, “quase-causa” da produção e objeto global de desejo. No entanto, não basta dizer que o procedimento capitalista é o da descodificação generalizada, como se isso implicasse um regime mais “flexível” com o desejo, pois aquilo que ele descodifica com uma das mãos, ele recupera numa rigorosa conjugação axiomática com a outra, que consegue ser ainda mais repressiva do desejo, com seu “cinismo”, do que o terror despótico. Como isso é possível? E o que permite definir o capitalismo como uma axiomática social que mantém a energia dos fluxos em estado ligado sobre o corpo do capital como *socius* desterritorializado? Precisamos analisar alguns aspectos da máquina capitalista para respondermos a essa questão.

Primeiramente, a axiomática não lida com fluxos qualificados, incomensuráveis, que se relacionam indiretamente, mobilizando quantidades limitadas, como fazem os códigos. O que nela se observa é a conjugação do fluxo abstrato de força de trabalho com o fluxo abstrato de dinheiro tornado capital, que instaura um novo tipo de produção e regulação dos fluxos e dá testemunho da falência dos códigos e sobrecodificações pré-capitalistas: “tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar...” (Marx & Engels, 2010, p. 43). Os fluxos econômicos mais abstratos se tornam concretos ao se conjugarem na relação diferencial Dy/Dx , em que Dy é a flutuação de capital variável e Dx é a flutuação de capital constante. Todas as relações sociais desejantes são afetadas por essa “fluxão de fluxos”, destruindo a antiga mais-valia de código (e sua lógica de prestígio, honra, etc.) em proveito de uma *mais-valia de fluxo*. Tudo e todos serão inscritos sobre o corpo pleno do capital, medidos pela moeda como “equivalente geral”, tomados como parte do capital variável ou do capital constante em meio ao movimento incessante de valorização dos valores através da extração e realização de mais-valia.

Em segundo lugar, não bastando substituir fluxos qualificados por quantidades abstratas, a axiomática não opera com a limitação de suas quantidades nem com

qualquer tipo de limite exterior: o capital, em seu movimento desmedido de reprodução em escala sempre ampliada, estende seus limites imanentes aos confins do universo e não reconhece nenhum outro limite que não os seus próprios: mesmo as crises são “um meio imanente ao modo de produção capitalista” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 274). “Se o capitalismo é o limite exterior de toda a sociedade, é porque ele, por sua vez, não tem limite exterior, mas tão somente um limite interior que é o próprio capital, limite que ele não encontra, mas reproduz, deslocando-o sempre” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 274).¹⁴

Em terceiro lugar, como o *socius* capitalista é uma instância diretamente econômica, não regulada por qualquer fator extra-econômico, e sua axiomática concerne apenas a quantidades abstratas, a instância da antiprodução sofre aí uma grande modificação. Nas formações pré-capitalistas, a antiprodução ocupava um lugar determinado e localizável no sistema, realmente distinto do conjunto da produção. No capitalismo, ao contrário, o aparelho de antiprodução se torna “ilocalizável” (Sibertin-Blanc, 2009):

“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 (donde, por exemplo, a diferença entre a burocracia despótica e a burocracia capitalista). A efusão do aparelho de antiprodução caracteriza todo o sistema capitalista; a efusão capitalista é a da antiprodução na produção em todos os níveis do processo” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 280).

O aparelho de antiprodução se torna agora *realmente indistinto* da produção (Sibertin-Blanc, 2009).

São essas as três determinações do campo de imanência capitalista e de sua axiomática segundo Deleuze e Guattari: o jogo das relações e coeficientes diferenciais dos fluxos descodificados; a natureza dos limites que o capitalismo reproduz em uma escala sempre maior enquanto limites interiores; e a presença da antiprodução na própria produção (Deleuze; Guattari, 1972, p. 280).

¹⁴ Este argumento é colhido diretamente da seção III “A lei da queda tendencial da taxa de lucro” do livro III de *O capital*, de Marx (2017, p. 289).

É por conta desses três aspectos do campo de imanência capitalista que Deleuze e Guattari afirmam que o cinismo da máquina capitalista é ainda mais repressivo do desejo do que o terror despótico e a crueldade primitiva. A conjugação dos fluxos descodificados de trabalho e capital que define a mais-valia de fluxo produz uma homogeneização de todo fluxo descodificado como fluxo potencialmente a serviço da reprodução do capital. A ausência de limite exterior ao capitalismo faz com que o funcionamento da máquina capitalista se torne “autônomo” e se expanda de modo desmedido, movido pelo movimento abstrato de autovalorização do valor (D-M-D’), indiferente a seus efeitos destrutivos, apropriando-se dos códigos e sobrecodificações arcaicas como instrumentos de suas reterritorializações compensatórias, dando-lhes a função atual de garantir que a desterritorialização e descodificação capitalistas não façam a própria máquina capitalista explodir pelos ares... A difusão da antiprodução por toda a produção, do corpo pleno do capital (trabalho morto) por todo fluxo de desejo e trabalho vivo, faz com que toda a vida do desejo seja marcada de antemão, de modo dissimulado, pela instância mortífera do capital. Nesse sentido, Deleuze e Guattari citam a célebre definição de Marx do capital como um vampiro: “o capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga.” (Marx, 2013, p. 307). Na máquina capitalista, “ninguém deixa de estar associado à atividade de antiprodução que percorre todo o sistema produtivo” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 281).

Há ainda uma quarta característica do capitalismo que opõe a axiomática aos códigos e à sobrecodificação: não é necessário marcar os corpos nem engendrar uma memória, como na máquina territorial primitiva, tampouco se apoiar sobre qualquer crença, como na máquina imperial despótica. “A linguagem não significa mais algo em que se deve acreditar, mas indica algo que deve ser feito” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 298). A representação, no capitalismo, não remete a algo distinto da atividade produtiva, a algum fator extra-econômico de que esta atividade dependa, pois o processo de reprodução social tornou-se imediatamente econômico. Isso faz com que as marcas não mais incidam sobre as pessoas, que, ao contrário, derivam do devir-concreto das quantidades abstratas e se tornam privadas (Deleuze & Guattari, p. 313-316). As marcas agora incidem sobre quantidades abstratas, que se determinam concreta e reciprocamente uma vez que entram em conjugação, ou seja, é o capital e a força de trabalho como puros fluxos que são recortados por figuras capazes de formar imagens quando postas em um

conjunto. Os fluxos desterritorializados, descodificados, do capital e do trabalho, ao se conjugarem e serem recortados por figuras, por signos não-significantes, formam as pessoas sociais, imagens de primeira ordem ou funções derivadas: “o capitalista como capital personificado, ou seja, como função derivada do fluxo de capital”; “o trabalhador como força de trabalho personificada, função derivada do fluxo de trabalho” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 314). As pessoas sociais são as imagens produzidas pelas figuras do capitalismo neste primeiro conjunto que é o campo social. Já as pessoas privadas – pai, mãe, filho – são imagens dessas imagens, imagens de segunda ordem, simulacros, formados num segundo conjunto, conjunto de chegada, ou ainda, subconjunto a que se aplica o conjunto do campo social: a família. “No conjunto de partida, há o patrão, o chefe, o padre, o policial, o fiscal, o soldado, o trabalhador, (...) todas as imagens sociais de nossa sociedade; mas, no conjunto de chegada, no limite, há apenas papai, mamãe e eu” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 316). Ao deixar de conferir sua forma social à reprodução econômica, a família é primeiramente desinvestida, deixada de fora da reprodução social, permitindo que as figuras do capital tomem o material humano como homogêneo, e os homens como todos iguais. Assim, esse material amorfo e contínuo é cortado por esquizas, figuras que se agrupam e formam as imagens de primeira ordem que se espalham pelo conjunto do campo social: as pessoas sociais. A partir destas primeiras imagens, são formadas outras que as representam: as imagens de pessoas privadas. Assim, o conjunto do campo social se assenta, se aplica, sobre o subconjunto familiar. Na máquina capitalista, o desejo investe estas imagens de segunda ordem, esses simulacros, as pessoas privadas. Por isso a família, e sua triangulação edipiana, é tão eficaz em colaborar com a reprodução social da máquina capitalista: desinvestida como elemento extra-econômico, ela é reinvestida como simulacro do capital e do trabalho, garantindo a captura do desejo pela axiomática capitalista. O desejo se encontra, assim, cada vez mais apartado de sua dimensão produtiva. Na máquina capitalista, após essa longa história, o desejo passa a ser realmente vivido de modo edipiano e se deixa representar por uma imagem edipiana de si:

“É somente na formação capitalista que o limite edipiano acha-se não só ocupado, mas habitado e vivido, no sentido em que as imagens sociais produzidas pelos fluxos descodificados se assentam efetivamente sobre as imagens familiares restritas, investidas pelo desejo. É neste ponto do imaginário que Édipo se constitui, ao mesmo tempo em que ele completa sua migração em profundidade nos elementos da representação: o representado deslocado se torna como tal o representante do desejo.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 318)

Mas, afinal, como funciona a linguagem não significante dos fluxos descodificados imposta pela axiomática do mercado, em que a conjunção de quantidades abstratas constitui figuras não figurativas, sem identidade mínima, capazes de se agruparem em conjuntos e aí formarem imagens e, ao mesmo tempo, de abandonarem qualquer qualidade ao migrarem de um conjunto a outro? Que linguagem é essa que opera, assim como o capital, a partir de quantidades abstratas, dispensando qualquer qualidade ou identidade mínima? E o que são exatamente essas figuras, ditas não-signos, signos não significantes, pontos-signos com várias dimensões, cortes de fluxos, esquizas? (Deleuze & Guattari, 1972, p. 286-287)

Em linguística, a noção de figura é proposta por Hjelmslev (2006, p. 64), que define a língua como um sistema de figuras, e não de signos: “[a]s línguas não deveriam ser descritas como simples sistemas de figuras. O que supomos como sua finalidade faz delas primeiramente sistemas de signos; mas, segundo sua estrutura interna, elas são sobretudo algo diferente: sistemas de figuras que podem servir para formar signos.” Ao revisitar a definição da língua como sistema de signos, Hjelmslev (2006, p. 59-60) constata que os signos ainda não atendem inteiramente à exigência de uma teoria da linguagem, que deveria empreender uma análise exaustiva do sistema da língua, até encontrar uma grandeza de extensão mínima e em menor número possível. Em contraposição à definição tradicional, pré-saussuriana, de signo, conforme a qual o signo é sempre signo de algo, portanto “expressão de um signo”, ou ainda, “a expressão de um conteúdo exterior ao próprio signo”, e em complemento à definição moderna, cunhada por Saussure e Weisgerber, de que o signo é “um todo formado por uma expressão e um conteúdo”, Hjelmslev (2006, p. 60, 65-66, 77) sustenta que o signo, além de designar e significar, funciona, isto é, se define por uma função, mais precisamente

pela função semiótica, que articula duas formas heterogêneas em pressuposição recíproca: uma forma de conteúdo e uma forma de expressão.¹⁵

Expressão e conteúdo são grandezas, ou funtivos, que contraem a função semiótica, o que significa que não há função semiótica sem esses funtivos nem tampouco há conteúdo e expressão sem uma função semiótica que os una, traçando entre eles uma relação de solidariedade e pressuposição recíproca, que faz com que um dos termos só possa ser definido em relação com o outro: “[u]ma expressão só é expressão porque é a expressão de um conteúdo, e um conteúdo só é conteúdo porque é conteúdo de uma expressão” (Hjelmslev, 2006, p. 67). Dito isso, Hjelmslev (2006, p. 68-75) se esforça para imaginar o que haveria de comum entre as diversas línguas para além da função semiótica e chega à noção de *sentido*, espécie de massa amorfa ou grandeza não analisada, que as línguas ordenam, formam, articulam à sua maneira, transformando cada zona do sentido em substância de uma forma. A substância, diferentemente do sentido contínuo e amorfo, é exclusivamente dependente da forma que recebe. Curiosamente, o sentido se apresenta tanto como sentido do conteúdo (o próprio pensamento) quanto como sentido da expressão (como, por exemplo, em um domínio fonético-fonológico). E a função semiótica só é contraída no preciso momento em que a forma é projetada sobre o sentido, formando as substâncias de conteúdo e de expressão:

“é em virtude da função semiótica, e somente dela, que existem esses dois funtivos que podemos agora designar com precisão como a forma do conteúdo e a forma da expressão. Do mesmo modo, é em virtude da forma do conteúdo e forma da expressão, e somente delas, que existe a substância do conteúdo e a substância da expressão, que aparecem quando projetamos a forma sobre o sentido.” (Hjelmslev, 2006, p. 75)

Hjelmslev (2006, p. 77) explica o primado da forma sobre a substância, retirado de Saussure, reorientando a teoria da linguagem a partir da nova coordenada que propõe: a função semiótica, por meio da qual redefine o próprio signo linguístico como função semiótica que une, em solidariedade e pressuposição recíproca, uma

¹⁵ Hjelmslev (2006, pp. 67-68) critica Saussure por não ter se ocupado da função semiótica, o que o levou a considerar a expressão e o conteúdo separadamente, chegando a uma formulação “desprovida de sentido”.

forma de conteúdo e uma forma de expressão. Neste mesmo movimento, Hjelmslev (2006, p. 76) relê a definição tradicional do signo como signo de algo, tomando-o em sua dupla face como, ao mesmo tempo, signo de uma substância do conteúdo e de uma substância da expressão.

Para abordar a linguagem com base nessas grandezas iguais, de mesma ordem, que são conteúdo e expressão, Hjelmslev retoma mais uma vez Saussure para denominar os planos de conteúdo e de expressão, nos quais se distribuem as formas e substâncias de conteúdo e de expressão respectivamente. Tais planos recebem sua determinação relativamente um ao outro, no momento em que os sentidos – massas amorfas ou fluxos descodificados e desterritorializados, conforme a terminologia de Deleuze e Guattari – entram em relação e as substâncias são formadas. Em uma citação que reaparece frequentemente na pena de Deleuze e Guattari, Hjelmslev (2006, p. 79, grifos do autor) ilumina este ponto:

“Os próprios termos de *plano de expressão* e de *plano de conteúdo* e, de maneira mais geral, de *expressão* e de *conteúdo* foram escolhidos segundo o uso corrente e são inteiramente arbitrários. Por sua definição funcional, é impossível sustentar que seja legítimo chamar uma dessas grandezas de *expressão* e outra de *conteúdo*, e não o inverso. Elas são definidas apenas como solidárias uma à outra e nem uma nem a outra podem ser definidas mais precisamente. Tomadas separadamente, pode-se apenas defini-las por oposição e de maneira relativa, como fúntivos de uma mesma função que se opõe um ao outro.”

Voltando às figuras e comparando-as às diferentes concepções de signo, Hjelmslev (2006, pp. 62-63) sublinha que elas não são expressões de signos nem portadoras de significação, mas grandezas menores que os signos e em número mais limitado que eles, a que chegamos por meio da análise das expressões de signos. As figuras são portanto “partes das expressões de signos” capazes de formar os próprios signos. Desta descrição das figuras e dos signos, ou ainda, dos não-signos e dos signos, Hjelmslev (2006, p. 63) depreende a necessidade de analisar separadamente conteúdo e expressão e de estabelecer que não há uma correspondência estrita entre as figuras do conteúdo e as figuras da expressão: “uma descrição em acordo com nosso princípios deve analisar conteúdo e expressão separadamente, cada uma das duas análises destacando um número limitado de grandezas que não são necessariamente suscetíveis de serem pareadas com as grandezas do plano oposto”.

É a noção de figura, em sua diferença com a de signo, que permite a Hjelmslev (2006, pp. 63-64) redefinir a língua em sua estrutura como sistema de figuras:

“De acordo com sua finalidade, uma linguagem é primeiramente um sistema de signos; para cumprir plenamente essa finalidade, deve ser sempre capaz de produzir novos signos, novas palavras ou novas raízes. Mas deve, além disso, apesar dessa riqueza ilimitada, ser fácil de manejar, prática de aprender e empregar, o que, dada a exigência de uma quantidade ilimitada de signos, só é realizável se todos os signos forem formados com o auxílio de não-signos, cujo número é limitado e mesmo extremamente reduzido. Tais não-signos, que entram como partes de signos em um sistema de signos, serão aqui chamados *figuras*, denominação puramente operacional e introduzida por comodidade. A linguagem é então definida de tal modo que, a partir de um número limitado de figuras, que podem sempre formar novos arranjos, ela possa construir um número ilimitado de signos. Uma língua que não fosse assim feita não cumpriria sua finalidade. Temos portanto toda razão em pensar que encontramos, na construção dos signos a partir de um número muito restrito de figuras, um traço essencial e fundamental da estrutura da linguagem.”

Nas noções hjelmslevianas de figura, signo, conteúdo, expressão, forma e substância, Deleuze e Guattari (1972, p. 286) encontram os elementos necessários para uma linguagem não significante dos fluxos descodificados, condizente com a axiomática capitalista, e que forma imagens a partir de figuras desprovidas de qualquer qualidade ou identidade mínima:

“De início, tudo serve para a linguagem não significante: nenhum fluxo fônico, gráfico, gestual, etc., é privilegiado nesta linguagem que permanece indiferente à sua substância ou a seu suporte como continuum amorfo (...). Mas uma substância é dita formada quando um fluxo entra em relação com outro fluxo, o primeiro definindo então um conteúdo, e o segundo, uma expressão. Os fluxos desterritorializados de conteúdo e de expressão estão em um estado de conjunção ou pressuposição recíproca, que constitui figuras como unidades últimas de um e da outra. Essas figuras não são de modo algum da ordem do significante; são não-signos, ou antes signos não significantes, pontos-signos com muitas dimensões, cortes de fluxos, esquizas que formam imagens por sua

reunião em um conjunto, mas que não preservam nenhuma identidade de um conjunto a outro. As figuras, ou seja as esquizas ou cortes-fluxos, não são portanto absolutamente ‘figurativas’; elas se tornam figurativas somente em uma constelação particular que se desfaz em benefício de outra.”

Os signos, como definidos por Saussure (2005, p. 166-167), mesmo quando delimitados de maneira imanente pelo eixo horizontal do valor, são fatos positivos, têm uma identidade mínima a partir da qual se distinguem uns dos outros e se opõem uns aos outros. As figuras de Hjelmslev, por sua vez, cruzaram um novo limiar de desterritorialização e não preservam qualquer identidade mínima: são cortes-fluxos, esquizas que se traçam sobre as quantidades abstratas. Há uma indiferença quanto ao continuum amorfo que lhes serve de suporte. Por isso, nessa linguagem não significativa dos fluxos descodificados, são incluídos fluxos fônicos, gráficos, gestuais, etc., sem nenhum privilégio de um sobre o outro. Essa axiomática das quantidades se aplica ao campo imanente das trocas, ao modelo da moeda, sem sobrepor a estes nenhum elemento de transcendência, como fazia a sobrecodificação à luz de Saussure e de seu modelo do jogo (Deleuze & Guattari, 1972, p. 286-288).

Em *O Anti-Édipo*, as figuras da representação capitalista vêm ocupar o lugar dos signos territoriais da representação primitiva e do signo despótico da representação imperial. Se, na máquina imperial despótica, constatava-se a coexistência de dois registros, dos códigos selvagens e da sobrecodificação despótica que se sobrepunha a eles, na máquina civilizada capitalista, tanto os códigos quanto a sobrecodificação são arrastados numa desterritorialização e descodificação generalizada dos fluxos (Deleuze & Guattari, 1972, p. 291). É nesse sentido que o capitalismo é posto como o limite de toda sociedade, embora se trate de um limite relativo, pois os fluxos descodificados são ligados por uma axiomática que os inscreve no *socius* desterritorializado do capital. À diferença da esquizofrenia, limite absoluto de toda sociedade, em que os fluxos circulam livremente sobre o corpo sem órgãos dessocializado (Deleuze & Guattari, 1972, p. 292). Capitalismo e esquizofrenia se encontram, desfrutam de uma “intimidade fundamental”, no que tange à descodificação dos fluxos, e se estranham, numa hostilidade não menos fundamental, quando se trata da axiomática (Deleuze & Guattari, 1972, p. 303). Hjelmslev faz uma primeira aparição em *O Anti-Édipo* como herói tanto de um quanto da outra:

“a situação muito particular de Hjelmslev na linguística e as reações que ele suscita nos parecem se explicar pelo seguinte: ele tende a fazer uma teoria puramente imanente da linguagem, que rompe o duplo jogo da dominação voz-grafismo, que faz escorrer forma e substância, conteúdo e expressão segundo fluxos de desejo, e corta esses fluxos segundo pontos-signos ou figuras-esquizas. Longe de ser uma sobredeterminação do estruturalismo, e de seu apego ao significante, a linguística de Hjelmslev indica sua destruição concertada, e constitui uma teoria descodificada das línguas, da qual se pode dizer, homenagem ambígua, que ela é a única adaptada ao mesmo tempo à natureza dos fluxos capitalistas e esquizofrênicos: até agora a única teoria moderna (e não arcaica) da linguagem.”
(Deleuze & Guattari, 1972, p. 288-289)

Em seguida, revela-se que Hjelmslev está a serviço da axiomática. “No nível superior da linguística como ciência, Hjelmslev só pode operar uma vasta descodificação das línguas ao pôr para funcionar desde o início uma máquina axiomática fundada sobre o número supostamente finito das figuras consideradas.” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 293) É mais uma vez a noção de figura que elucida esta conclusão dos autores ao ser concebida como esquiza sobre quantidades abstratas, corte sobre fluxos descodificados e desterritorializados, que os captura, ou os axiomatiza, em um sistema fechado. Essa crítica a Hjelmslev como aliado da axiomática não é, contudo, o que prevalece em escritos posteriores. Ao contrário, Deleuze e Guattari (1980, p. 57-58) dão mais ênfase ao espinosismo discernido na obra do linguista, que recebe o divertido epíteto de “geólogo dinamarquês espinosista”. E, mesmo em entrevista sobre *O Anti-Édipo*, Guattari (Deleuze, 1990, p. 35) elogia a grande novidade de uma linguagem dos fluxos apresentada por Hjelmslev:

“já há muito tempo ele [Hjelmslev] fez uma espécie de teoria espinosista da linguagem, em que os fluxos, de conteúdo e de expressão, prescindem de significante. A linguagem como sistema de fluxos contínuos de conteúdo e de expressão, recortada por agenciamentos maquínicos de figuras discretas e descontínuas.”

A fórmula da representação capitalista é, portanto: *o inconsciente flui como uma linguagem.*

4. Considerações finais: os regimes de signos depois de *O Anti-Édipo*

É bastante curioso realizar este árduo percurso no terceiro capítulo de *O Anti-Édipo*, em que língua e *socius* se costuram de forma tão estreita em cada uma das máquinas sociais, e se dar conta em seguida de como Deleuze e Guattari (1980), em *Mil Platôs*, notadamente no quinto platô, abandonam esse esquema ainda muito rígido e historicamente determinado dos regimes de signos em benefício da coexistência de todos eles, com a prevalência de um ou outro, nas diversas formações sociais. Na transição do primeiro ao segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, acontece nada mais nada menos que a criação do conceito de agenciamento, inspirado por Hjelmslev e pela literatura de Kafka (Deleuze & Guattari, 1975). Neste conceito, Deleuze e Guattari a um só tempo reúnem expressão e conteúdo, signo e desejo, como duas valências de um mesmo eixo, e fazem com que esse eixo seja atravessado perpendicularmente por outro, espécie de flecha que vai de um polo territorial às linhas de fuga, à desterritorialização, arrastando conteúdo e expressão, incluindo no seio do agenciamento sua variação contínua. Os regimes de signos passam a ser definidos mais intimamente pelo devir do que pela história. Esta maneira de compreender a expressão, o signo, a língua, é a que permite desdobrar um outro uso da língua, esquivo, revolucionário, como aquele que encontram em Kafka: o único uso capaz de libertá-la de toda estupidez histórica do *socius* e de fazê-la conquistar novas potências.

Referencias

- Althusser, Louis (1996). “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado”. In: Žižek, Slavoj (org). *Um mapa da ideologia*. Contraponto, Rio de Janeiro.
- Clastres, Pierre (2012). *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. 1.ed. Cosac Naify, São Paulo.
- Deleuze, Gilles (1990). *Pourparlers*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1972). *L’anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2010). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34, São Paulo.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1975). *Kafka: pour une littérature mineure*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980). *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie 2*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2011). “Prefácio à edição italiana”. In: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34, São Paulo.
- Espinosa, Baruch de (2003). *Tratado Teológico-Político*. Martins Fontes, São Paulo.
- Freud, Sigmund (2012). *Totem e tabu – obras completas vol. 11*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Hjelmslev, Louis (2006). *Prolégomènes à une théorie du langage*. Minuit, Paris.
- Krenak, Ailton (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (2007). *A ideologia alemã*. Boitempo, São Paulo.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (2010). *Manifesto comunista*. Boitempo, São Paulo.
- Marx, Karl (2008). *Contribuição à crítica da economia política*. Expressão Popular, São Paulo.
- Marx, Karl (2011). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política*. Boitempo, São Paulo; Editora UFRJ, Rio de Janeiro.
- Marx, Karl (2013). *O capital: crítica da economia política – livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo.

MARIANA DE TOLEDO BARBOSA, FREDERICO PACHECO LEMOS.

«Língua e socius: os regimes de representação das máquinas sociais em O Anti-Édipo».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° Especial. A 50 años de El Anti-Edipo. Vigencias para una política. ISSN 0718-8382, Septiembre 2022, pp. 157-194

Marx, Karl (2017). *O capital: crítica da economia política: livro III – O processo global da produção capitalista*. São Paulo: Boitempo.

Nietzsche, Friedrich (2009). *Genealogia da moral – uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.

Saussure, Ferdinand de (2005). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

Sibertin-Blanc, Guillaume. “L’instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari”. In: *International Deleuze Studies*, Issue #2 (2009).

Viveiros de Castro, Eduardo. “Os Involuntários da Pátria – elogio do subdesenvolvimento”. *Chão da feira – Cadernos de Leituras*, n. 65 (2017): 1-9.