

## DESEJO, REPRESENTAÇÃO E ESTADO – INFLUÊNCIAS DE MARX E ENGELS EM DELEUZE E GUATTARI

[DESIRE, REPRESENTATION AND STATE – INFLUENCES OF MARX AND ENGELS ON DELEUZE AND GUATTARI]

Matheus Marcus Gabriel Mellado \*  
Universidade Federal de São Paulo, Brasil

**RESUMO:** Neste trabalho nós buscaremos esboçar qual a posição do desejo e da representação na constituição do aparelho de captura da máquina imperial. Para isso, buscaremos representar o modo pelo qual a própria *libido* é representada tanto no *socius* primitivo quanto no *socius* bárbaro. Para realizar tal trajeto, partiremos de dois textos bases: o primeiro será *O Anti-Édipo*, onde rastreamos a gênese da produção, do registro e do consumo; juntamente com o texto de *Mil Platôs* intitulado *O Aparelho de Captura*, onde ressaltamos o movimento de gênese do Estado e de como, sua concepção é indiferente a noção do sujeito moderno, ao fundamentar-se pelos fluxos de desejo e em suas representações ideais e concretas. Além desse delineamento, buscaremos estabelecer as influências de Marx e Engels nas concepções de Deleuze e Guattari, no que pese o processo de reflexão acerca da gênese do Estado. Para isso, tomamos as bibliografias de Marx e Engels assinaladas pelos autores franceses – referenciados nos dois textos acima citados – em sua descrição da gênese do aparelho de captura que é o Estado. Tais obras são especificamente: *A Contribution to the Critique of the Political Economy*, *A Ideologia Alemã* e os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Representação; Estado; Trabalho; Desejo; Filosofia Francesa

**ABSTRACT:** In this work, we will try to outline the position of desire and representation in the constitution of the capture apparatus of the imperial machine. For this, we will try to represent the way in which the *libido* itself is represented both in the primitive *socius* and in the barbarian *socius*. To carry out this path, we will start from two base texts: the first will be *The Anti-Oedipus*, where we trace the genesis of production, registration and consumption; together with the text by *Thousand Plateaus* entitled *The Capturing Apparatus*, where we highlight the movement of the State's genesis and how, its conception is indifferent to the notion of the modern subject, as it is based on the flows of desire and on its ideal and concrete representations. In addition to this outline, we will seek to establish the influences of Marx and Engels on the conceptions of Deleuze and Guattari, in spite of the process of reflection about the genesis of the State. For this, we take the bibliographies of Marx and Engels indicated by the French authors – referenced in the two texts cited above – in their description of the genesis of the capture apparatus that is the State. Such works are specifically: *A Contribution to the Critique of the Political Economy*, *The German Ideology* and the *Economic-Philosophical Manuscripts*.

**KEYWORDS:** Representation; State; Work; Desire; French Philosophy

\* *Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Integrante do grupo de pesquisa Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea da UNIFESP. Membro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF. E-mail: matheus1mellado@gmail.com*

## 1. PRODUÇÃO DESEJANTE E PRODUÇÃO SOCIAL

Ao nos debruçarmos no primeiro livro de Deleuze e Guattari, intitulado *O Anti-Édipo*, sendo o primeiro tomo de sua grande obra *Capitalismo e Esquizofrenia*, nós podemos verificar dois pontos nevrálgicos de crítica de ambos: primeiro, a insuficiência da psicanálise em lidar com os processos maquínicos do desejo no ser humano; segundo, de como a concepção do triângulo edipiano reforça a visão burguesa, essencialmente europeia, das relações familiares, sociais e patológicas do indivíduo. Diante de tal posicionamento, os pensadores buscaram uma nova maneira de se refletir acerca dos impulsos inconscientes que movem o ser humano, bem como tais impulsos, com o decorrer da história, culminam no que hoje conhecemos como Estado.

Antes de adentrarmos nos pressupostos analíticos d'*O Anti-Édipo*, devemos deixar claro que não há uma busca por um processo necessário no qual o desejo desemboca no Estado, e isso fica claro pelo próprio modo no qual a história é abordada, indo em desencontro com qualquer modelo fatalista, já que os dois autores afirmam que o progresso histórico que eles utilizam é similar a concepção marxiana, ou seja, para eles: “a história universal é a das contingências, e não a da necessidade; é a dos cortes e dos limites, e não a da continuidade” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.185). Contudo o argumento marxiano possui limitações para Deleuze e Guattari, necessitando de outros mecanismos para poder descrever melhor a realidade material da história.

Voltando ao argumento dos autores franceses, cada modo de devir do *socius* ressoou como possibilidade de devir, ao mesmo tempo em que suas existências podem ocorrer, como ocorreram e ocorrem, simultaneamente. Além disso, haveria, de um modo de sociedade para outro, mecanismos de antecipação-conjuração, como potências de transferências e de metamorfose. Sendo assim, não há uma superioridade entre um *socius* e outro, pois todos são modos de devir que ressoam na possibilidade de se tornar outra coisa e operar outros agenciamentos. Levando em conta tal consideração, de que o processo de desenvolvimento histórico não é similar ao modelo mecanicista moderno. Podemos caracterizar que tal devir não é uma mera potência de ocasionalidades, mas uma sequência de cortes e fluxos de desejo, de como as diferentes sociedades – primitivas, bárbaras e civilizadas – puderam estabelecer certos modelos de *socius*, a partir de determinadas condições – históricas, sociais, econômicas e geográficas – ao conseguirem codificar, sobrecodificar ou axiomatizar os fluxos de desejo do inconsciente. Verificaremos isso mais adiante, por enquanto, focaremos nos processos maquínicos desejantes.

Para Deleuze e Guattari, tudo o que existe no mundo são máquinas, isto vale até mesmo para o ser humano, para seus diferentes sistemas fisiológicos, seus órgãos, reflexões e desejos inconscientes. Como os próprios autores apontam no começo do livro, não há nenhuma metáfora aqui, tudo não passa de máquinas que se conectam e se desconectam, de fluxos que cortam e que são posteriormente cortados. Nessa concepção, os processos biológicos mais ínfimos até os anseios do desejo precisam ser compreendidos apenas como máquinas que produzem novos fluxos e conexões, que acabam por se findar para que novos fluxos e conexões surjam. Sendo assim: “há em toda parte máquinas produtoras de desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.14). Logo, todo processo maquínico é resultante do desejo como

um inconsciente, um eu e um não eu. Há nesse movimento das máquinas desejanter uma incessante criação de fluxos de desejo, isto é, de produções desejanter que surgem e que desaparecem, ou que sofrem cortes, da mesma maneira que surgiram. Tais cortes dos fluxos de desejo não desaparecem para dar lugar ao nada, mas sim a um novo fluxo, criado por outro desejo maquínico que foi acoplado a máquina anterior, mas que agora busca satisfazer esse outro desejo tributário, em certa medida, de seu antecessor. Sendo assim, os processos produzidos pelas máquinas desejanter almejam a pura produção de produções, de ações e de paixões. Verificamos aqui que tais processos são abordados em uma esfera onde o sujeito não é identificado, ou pelo menos não ainda. Outro ponto que é importante, nessa concepção de produção, a partir do desejo, é a de que a produção do ser humano é indistinguível da produção da natureza, já que ambas partem de um modelo de devir parecido, ou seja, engendram um processo de produção que, à princípio, não almeja alguma razão necessária. Há, por assim dizer, uma produção sem especificidade nas máquinas desejanter, onde eles não são polos opostos um diante do outro, isto é, eles constituem a mesma realidade essencial numa relação causa-efeito, sujeito-objeto ou produtor-produto. De acordo com os pensadores a produção ultrapassa as “*categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente*” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.14). Sendo assim, a produção desejanter efetiva seu processo no devir, ou que não pode ser encaixado taxonomicamente numa mera etapa do processo. O que possibilita uma análise a partir de uma psiquiatria materialista que toma o indivíduo – o esquizo enquanto criador – como Homo natura (*Ibid*).

Dentro de tal lógica de produção entre máquinas desejanter, fluxos e cortes, os autores também afirmam que tais processos são sempre binários, pois há sempre uma máquina que produz conectada a uma outra que efetua um corte. Assim, de tais processos de corte, podemos verificar a existência de objetos parciais, que são provenientes dos fluxos criados pelos processos maquínicos do desejo, mas que também são interrompidos por outros processos desejanter. Tendo esse raciocínio em mente, poderemos verificar o modo pelo qual são operadas as três sínteses maquínicas, onde podemos averiguar como a máquina desejanter, dotada de um corpo, pode culminar em um corpo sem órgãos e, assim, promulgar o *socius* de onde o sujeito poderá brotar. Um ponto importante a se esclarecer é que o esquizo é uma condição inerente ao ser humano, totalmente utilizada quando se suprime o ego através da experiência transcendental – isto é, de maneira não transcendente, como faz a psicanálise, caindo na armadilha idealista e impondo leis ao desejo, ao inconsciente e as operações associacionistas da consciência –, então sendo pautada por pressupostos essencialmente imanentes. O esquizo é a figura que melhor opera o impulso produtivo do desejo, como pura criação de fluxos e cortes inéditos, podendo ser uma ferramenta revolucionária, ou mesmo podendo ser instrumentalizada pelo capital e por sua axiomática. Logo, o esquizo (máquina desejanter) cria seus fluxos e se redobra, como veremos adiante, ainda mais quando entra em choque com a estrutura social ou com o corpo sem órgãos.

O que podemos verificar até este momento é que a concepção maquínica do ser humano não recai em uma concepção mecanicista. O caráter positivo e produtivo das máquinas desejanter detém um caráter de indeterminação. Ela principalmente é imposta pelo fato do desejo e o esquizo não serem pautados por regras ou leis absolutas, como ocorre na psicanálise. Para os autores a alienação transcendental e a elaboração de

fluxos e cortes podem ser observados pela perspectiva analítica. Podemos observar que a constituição desses fenômenos depende de pressupostos inerentes às estruturas que permeiam os indivíduos que vivem em determinados *socius*. Todavia, veremos que mesmo o pertencimento a um contexto histórico e social não consegue restringir completamente que os fluxos de desejo ocorrem de maneira homogeneizada, mesmo que seja de interesse dos modelos de representação que é imposto aos corpos. Portanto, até este momento, o único pressuposto que pode ser tido como necessário é a busca pela satisfação das diferentes máquinas desejantes, desde de suas necessidades fisiológicas mais básicas, e as diversas criações que podem ocorrer no processo contingente do devir.

Falando um pouco da produção social, de acordo com os autores, o desejo produz o real e, dessa maneira, não pode ser distinguida da produção social. Não há necessidade em relegar o desejo a uma existência particular, já que ela implica e é implicada pelo social. Sendo assim, não há diferença de natureza entre as máquinas desejantes e as máquinas técnicas e sociais. O que ocorre entre o desejo e o social é, na realidade, a apropriação do segundo pelo primeiro, isto é, a antiprodução. A produção social apenas se vale na medida em que se apropria da produção desejante. Entretanto, não se pode esquecer que as máquinas desejantes produzem a antiprodução, isto é, resultam no corpo sem órgãos. Logo: “*as máquinas desejantes são simultaneamente técnicas e sociais*” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 50). Dessa forma, para os autores, a produção desejante é o local de um recalçamento originário e a produção social é o lugar da repressão – como um recalçamento secundário, mas operado pelo corpo sem órgãos. Sendo assim, ambas são máquinas com um proceder similar, apenas sob dois regimes diferentes, uma como um desejo por produzir e a segunda como um desejo por reprimir. Nessa relação onde uma devém da outra, nós não podemos, ou mesmo conseguiríamos, demarcar a aurora da produção social. O que pode ser marcado é apenas os processos dos devires maquínicos, sejam o *socius* do corpo pleno da terra, do corpo pleno do déspota ou do corpo pleno do capital-dinheiro. A questão do *socius*, ou produção social é a de codificar ou inscrever os fluxos de desejo, para que os mesmos não corram a esmo. Tal processo de codificação – que se iniciará com as sociedades primitivas – devirá na sobrecodificação e, posteriormente, na descodificação plena e na axiomática. Veremos com o decorrer de nossas observações que há um movimento em cada um dos devires maquínicos, onde o *socius* inscritor, ou primitivo, buscar codificar os fluxos de desejo, o *socius* bárbaro procurará sobrecodificá-los por meio de uma extrapolação transcendente e, por fim, o *socius* civilizado, ou capitalista, libertará, mas impondo restrições próprias, os fluxos de desejo como fluxos descodificados.

Outros dois elementos que são importantes salientar acerca da interação entre o desejo e o *socius* são a sua inseparabilidade, enquanto estruturas moleculares e molares, e o papel da representação em sua relação. A respeito do primeiro aspecto, Deleuze e Guattari apontam que pressupor se ou desejo ou se o *socius* surgem um antes do outro, em realidade é uma discussão insólita, pois os dois elementos se determinam conjuntamente. Sendo assim, não é possível afirmar que um costume específico seja estritamente social ou estritamente libidinal, na medida em que um suscita o outro em suas constituições – as máquinas desejantes produzem o corpo sem órgãos, e esse, por sua vez, depende da apropriação da produção desejante para continuar existindo. No

caso do *socius*, nós estamos trabalhando com os macros registros da história universal. Agora, no caso do desejo, estamos salientando os aspectos moleculares das máquinas desejanter. Poderíamos nos perguntar como a *libido* subdetermina a máquina social, porém, dentro do movimento molar da superestrutura, o desejo tem pouco a dizer. A estrutura libidinal é nada mais que uma microfísica do inconsciente que produz moléculas-objetos e figura as representações do mesmo frente ao *socius*. Nesse sentido, o desejo não existe de maneira independente do *socius* ou dos conjuntos molares históricos. O fetiche, a sexualidade, as relações familiares exprimem bem o investimento que o desejo opera no social e, todavia, sem o social tais manifestações não poderiam ser constatadas.

Por fim, citaremos o papel da representação na relação entre o desejo e o social. Os autores apontam que a representação é sempre uma repressão-recalcamento do desejo, sendo constituído por três unidades: o representante recalcado, a representação recalcante e o representado deslocado. Entretanto, as vias pelas quais essa tríade trabalha variam de acordo com cada devir maquínico, havendo uma afinidade maior ou menor entre as máquinas desejanter e as máquinas sociais. Como os autores afirmam: “*Há sempre recalcamento social, mas o aparelho de recalcamento varia, notadamente de acordo com quem desempenha o papel do representante sobre o qual ele incide*” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 244). Sendo assim, cada devir maquínico – primitivo, imperial ou capitalista – diferenciam-se no modo pelo qual a repressão e a representação social incidem sobre os fluxos de desejo. Portanto, é de essencial importância verificar como a representação se organiza tanto em sua profundidade – como recalcamento do desejo pelo *socius* –, mas também em sua superfície – como superfície de inscrição do próprio *socius*.

Frente às concepções apresentadas, podemos considerar que a estruturação do *socius* é o mecanismo que tende a erigir modelos que buscam regularizar ou impor uma concepção de necessidade aos fluxos de desejo das máquinas desejanter, recorrendo até mesmo a representações transcendentais. A grande questão levantada pelos autores é como um devir maquínico produz as condições para frear seus próprios desejos. Logo, a antiprodução é o que teríamos de mais próximo de uma concepção mecanicista, tanto que na modernidade essa concepção é estabelecida junto com a ideia de sujeito e de subjetividade. Entretanto, veremos que mesmo com a imposição de normas e leis elas só são possíveis a partir da contingência das estruturas moleculares, que, por sua vez, se desdobram e interagem com as estruturas molares. Nesse sentido, para os autores, a compreensão dos modelos representacionais – codificação, sobrecodificação e axiomática – precisam ser esclarecidas para poder compreender essa contradição do desejo que devêm nos meios que visam seu recalcamento.

Tendo em mente esses conceitos gerais, neste momento iremos empreender uma investigação nos textos de Marx e Engels sobre a diferenciação da configuração primitiva ou tribal e a configuração estamental da antiguidade – onde a divisão do trabalho acontece –, levando em conta a delimitação da noção geral do movimento histórico. Após essa fundamentação, estaremos mais habilitados para poder pensar nas reflexões empreendidas sobre o Aparelho de Captura.

## 2. HISTÓRIA, ESTADO E ESTRANHAMENTO

Para Marx e Engels existem três pontos que poderíamos destacar como atos históricos fundamentais. O primeiro ato histórico seria a produção dos meios materiais para a satisfação das necessidades básicas, isto é, a produção da própria vida material. O segundo ato deriva dessa primeira necessidade, onde são criados instrumentos de satisfação, eles, por sua vez, conduzir-nos-ia a novas necessidades. Por fim, o terceiro ato viria por meio da procriação, onde os seres humanos estabelecem relações sociais – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos e a *família*. Essa relação social nuclear cria, posteriormente, novas relações sociais e o crescimento da população acaba gerando novas necessidades – o que faz com que a relação familiar, que de início era tida como primordial, transforme-se em uma interação secundária na configuração social na qual ela está inserida, ou seja, ela passa a ser dependente de relações mais gerais e amplas do que ela própria. Um último fator que é importante salientar aqui é que para os autores esses três aspectos da atividade social não podem e nem devem ser compreendidos como três estágios distintos, mas como três aspectos simultâneos que permearam o início da história humana. Fica expresso no texto que o centro da reflexão histórica é a sociedade civil, pois ela pressupõe como fundamento a família. Sendo assim, já começamos a verificar a formulação do início da história se dá, para os autores, a partir de um certo ponto de vista centralizado em uma concepção ainda eurocêntrica, pois se centra em uma significação familiar hierárquica, que povos de outras regiões do mundo não adotaram. Isso acaba marcando que a ideologia de sua época também perpassou seus trabalhos, como é de se esperar da própria noção de ideologia que ambos elaboraram. Contudo é importante salientarmos que as relações produtivas, como ato histórico primevo, faz-se presente na concepção das máquinas-desejantes de Deleuze e Guattari. Bem, desenvolvendo melhor esse aspecto, Marx e Engels afirmam que a produção da vida, tanto como trabalho quanto na procriação, surge numa relação dupla: como relação natural e como relação social. Social na medida em que essa relação compreende a cooperação de vários indivíduos, independente das condições, do modo e da finalidade. Assim *sendo há “[...] um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma ‘força produtiva’”* (MARX e ENGELS, 2007, p.34). Logo, a soma das forças produtivas condiciona o estado social e a própria história da humanidade. Portanto, a conexão materialista dos indivíduos, conexão acerca das necessidades e do modo de produção, é uma conexão que *“[...] assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma ‘história’, sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos”* (Ibid).

Dessa passagem também podemos inferir a concepção de que uma consciência deve, necessariamente, ser perpassada pela materialidade. Junto disso, os autores também salientam que a linguagem é manifestação de vida da consciência, sendo tão antiga quanto ela. Assim sendo, a linguagem seria real e prática, ou seja, poderíamos afirmar que ela estabelece uma relação de intersubjetividade. Logo, a linguagem nasce de uma carência em estabelecer relações com outras pessoas, o que mais uma vez acentua o caráter comunitário da espécie humana e de que a consciência se funda e se apresenta como um produto social, e que ela existirá enquanto existirem seres humanos se relacionando. Todavia, o que nos é mais caro nessa análise é que a consciência se estabelece, primordialmente, como *“consciência do meio sensível mais imediato e*

*consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente*” (MARX e ENGELS, 2007, p.35). Dessa maneira, a consciência é consciência de uma natureza que, em sua gênese, apresenta-se como um poder totalmente estranho e onipotente. Guardemos essa informação, pois futuramente ela será mais importante. Bem, essa seria uma consciência animalizada da natureza, uma espécie de religião natural. Um outro vínculo da consciência, ligada a essa necessidade de estabelecer relações com outros indivíduos, delinea a consciência de que o ser humano vive, imprescindivelmente, numa sociedade. Para os autores essa consciência gregária é tão natural quanto social. Seguindo essa linha de raciocínio o indivíduo se diferencia dos demais animais pelo fato de que sua consciência toma o lugar do instinto, ou mesmo que seu instinto é de algum modo consciente.

Neste momento chegamos a outro ponto de discordância entre os quatro pensadores, pois para Marx e Engels essa consciência, tida aqui como tribal, obtém seu desenvolvimento por meio da produtividade aumentada, que decorre do acréscimo de necessidades e do aumento da população. Mesmo com o materialismo histórico-dialético sendo pautado por uma investigação do que é sensivelmente apreendido e logicamente pensável em consonância com a materialidade dos fatos, o pleno abandono de um vocabulário desenvolvimentista sobre o devir histórico não ocorre plenamente. Seguindo com a reflexão, com esse desenvolvimento institui-se a divisão do trabalho, antes atribuído a partir de características naturais, isto é, por aptidões físicas. Para os autores, “[...] a divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual” (Ibid). Será nessa divisão que a consciência poderá se imaginar como algo diferente da consciência da práxis existente, isto é, representar algo realmente sem representar algo real. Portanto, a partir desse marco é que “a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’” (MARX e ENGELS, 2007, p. 35 – 36)<sup>1</sup>. Outro ponto importante é que mesmo que essas criações entrem em contradição com as relações materiais existentes, isso só pode acontecer pelo fato das relações sociais estarem em contradição com as forças produtivas. Será por meio da divisão do trabalho que as contradições das atividades espirituais e materiais se iniciarão. Aqui os pensadores incluem a contradição entre fruição e trabalho e a contradição entre produção e o consumo. O único modo de dissolver essas contradições seria apenas com sua suprassunção.

Do que foi observado até este momento, poderíamos afirmar que a história é um suceder-se de gerações distintas a partir de suas capacidades materiais e produtivas. Essa seria o foco de análise do materialismo histórico-dialético. O que leva os autores a asseverar que:

[...] por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma ‘pessoa ao lado de outras pessoas’ (tais como: “Autoconsciência, Crítica, Único” etc.), enquanto o que se designa com as palavras “destinação”, “finalidade”, “núcleo”, “ideia” da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a posterior

(MARX e ENGELS, 2007, p. 40).

Podemos concluir que a análise da história e das relações sociais, pela ótica do materialismo histórico, revela-nos que a divisão do trabalho, ou a ocupação dos indivíduos em determinadas etapas da cadeia produtiva, é a mola propulsora do processo histórico, mas só depois desse aspecto se sobrepõe sobre as relações familiares, tal como afirmamos a pouco.

Falando mais propriamente da divisão do trabalho, esse processo levaria em conta dois aspectos: uma extensa relação de intercâmbio e a localidade do indivíduo na cadeia produtiva. Infere-se desse primeiro ponto que os indivíduos têm de estar reunidos. Já do segundo, poderíamos entender que os indivíduos são instrumentos de produção como contraponto aos instrumentos de produção inanimados. Disso decorre a diferença entre instrumentos de produção naturais (como o campo, a chuva, o sol, o clima, etc.) e instrumentos criados pela civilização. No primeiro caso os indivíduos são subsumidos à natureza. Agora no segundo, os indivíduos se encontram subsumidos a um produto do trabalho. Logo, no contexto dos instrumentos naturais de produção, a propriedade (terra) surge como dominação imediata e natural. Já no segundo momento, onde os instrumentos são socialmente produzidos, a propriedade aparece como dominação do trabalho, mais especificamente como trabalho acumulado (capital).

Dirigindo-nos as interações sociais da divisão do trabalho, em um primeiro caso os indivíduos estão unidos por um laço qualquer, seja ele a família, a tribo, o próprio solo etc. Assim, efetiva-se uma troca do ser humano com a natureza e fazendo com que seja *“suficiente o entendimento médio dos homens, a atividade corporal e a espiritual ainda não estão de forma alguma separadas”* (MARX e ENGELS, 2007, p. 51). Fora isso, o vínculo ou relação de propriedade entre os indivíduos nessa primeira relação se expressa pela comunidade, o que evidencia a ausência da distribuição do trabalho entre esses diferentes indivíduos. No segundo caso é postulado que os indivíduos são independentes uns dos outros e se conservam unidos apenas por meio de relações econômicas, mais particularmente aqui, pela troca dos indivíduos entre si – o que sustenta a divisão entre trabalho espiritual e corporal como algo já realizado na prática. Logo, nesse segundo caso, as relações podem assumir uma forma coisificada num terceiro elemento, o dinheiro – evidenciando, mais uma vez, a divisão do trabalho<sup>2</sup>.

Ainda nos reportando à divisão do trabalho, Marx e Engels atestam que as forças produtivas aparecem como componentes apartados e independentes dos indivíduos. Isso seria explicado na medida em que eles têm *“sua razão de ser no fato de que os indivíduos existem dispersos e em oposição uns com os outros, enquanto, por outro lado, essas forças só são forças reais no intercâmbio e na conexão desses indivíduos”* (MARX e ENGELS, 2007, p. 72). Nesse cenário os indivíduos só comporiam a força motriz que impulsiona as forças produtivas. Dessa forma, essa força apresenta-se como objeto fruto da força de trabalho, que é desapropriado do indivíduo e é reapropriado pela propriedade privada. Portanto: *“[...] as forças produtivas assumiram essa forma indiferente para o intercâmbio dos indivíduos na qualidade de indivíduos, porque seu próprio intercâmbio era ainda limitado”* (Ibid).

Por outro lado, essas forças produtivas se chocam com a maioria dos indivíduos, na mesma medida em que essas forças lhes são tolhidas. Nessa medida, os indivíduos são privados ou esvaziados de todo conteúdo real de vida, transformando-se em indivíduos abstratos e que, apenas assim, são postos em condições de estabelecer



relações uns com os outros na qualidade de indivíduos. Percebemos aqui o estranhamento que as contradições da divisão do trabalho exercem na coletividade<sup>3</sup>. De acordo com isso, o trabalho passa a ser o único vínculo que os indivíduos ainda mantêm, tanto com as forças produtivas quanto com sua própria existência. Essa lógica revela uma forma inferior de autoatividade, que agora, junto da produção da vida material, encontra-se tão distante “*que a vida material aparece como a finalidade, e a criação da vida material, o trabalho (que é, agora, a única forma possível mas, como veremos, negativa, da autoatividade), aparece como meio*” (MARX e ENGELS, 2007, p. 73). Aqui nos indagamos: seria a separação das forças produtivas do indivíduo uma possível influência que acarretou na noção de domínio do corpo sem órgãos sob as máquinas desejantes? Tentaremos esboçar uma resposta mais adiante.

Nesse contexto da divisão de trabalho, os indivíduos que não estão mais subsumidos à sua organização foram representados pelos filósofos e pensadores como uma espécie de ideal. Disso decorre que o processo de estranhamento exposto foi apreendido como um processo de desenvolvimento de uma humanidade abstrata, onde em cada fase histórica introduz essa visão idealizada nos indivíduos precedentes, apresentando-os como a força motriz da história. Portanto, esse processo foi apreendido como uma autoalienação desse ideal de humanidade. Isso só ocorreu porque o indivíduo médio, da fase posterior do processo histórico, acabou sendo introduzido subrepticiamente na fase anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase anterior. Fazendo com que essa inversão permitisse transformar a história inteira num processo de desenvolvimento da consciência.

Deixando um pouco de lado *A Ideologia Alemã*, podemos verificar nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* a descrição do processo de alienação e de estranhamento<sup>4</sup> do indivíduo. Esse fenômeno se dá perante o produto do seu trabalho, no contexto de sua divisão formal na lógica da propriedade privada. Isso fica expresso por Marx nos seguintes termos:

[...] o produto do trabalho cada vez mais estranho perante o trabalhador. De igual modo, a divisão do trabalho torna-o cada vez mais unilateral e dependente, assim como acarreta concorrência não só dos homens, mas também entre as máquinas. Posto que o trabalhador baixou à [condição de] máquina, a máquina pode enfrentá-lo como concorrente. Finalmente, tal acúmulo de capital aumenta a quantidade da indústria e, portanto, de trabalhadores, essa mesma quantidade da indústria traz, através da acumulação (*Accumulation*), uma grande quantidade de obras mal feitas (*Machwerk*) que se torna sobreprodução (*Überproduktion*) e acaba: ou por colocar fora [da esfera] do trabalho uma grande parte de trabalhadores, ou por reduzir seu salário ao mais miserável mínimo (MARX, 2008, p. 27).

Disso decorre que a relação entre o proprietário e trabalhador, ou na condição da antiguidade de senhor e escravo – ou mesmo do trabalhador livre – de explorador e explorado. De maneira que todas as relações do proprietário passam a ser uma relação coisal, inclusive sua posição na divisão do trabalho e sua interação com o trabalhador. A prefiguração do estranhamento que a divisão do trabalho causa começa a se delinear neste momento, cabe agora que nos aprofundamos um pouco mais para apresentar suas contradições e a lógica interna de seu movimento.

O primeiro momento do estranhamento seria a relação do trabalhador perante o produto do seu trabalho. Esse estranhamento seria a objetivação de sua força de trabalho em um objeto alheio e independente do indivíduo que o produziu, na medida em que

esse produto não pertence ao trabalhador. Marx expressa esse processo de objetivação e estranhamento como: “[...] *desefetivação (Entwirklichung) do trabalhador; a objetivação como perda do objeto e perda do objeto, a apropriação como estranhamento (Entfremdung), como alienação (Entausserung)*” (MARX, 2008, p. 80). O autor também assevera que na medida em que o trabalhador se desgasta nessa forma de trabalho, mais pobre é sua vida interior, pois ele cada vez mais passa a pertencer menos a si mesmo. A partir do momento que seu trabalho se encerra nesse processo de objetivação de sua força em produtos efetivados externamente e que não lhes pertence, não somente o trabalho se externaliza, mas também a sua própria existência passa a se externalizar e se tornar estranha, independente, autônoma e, por fim, hostil a ele.

Aprofundando o processo de objetivação, Marx afirma que o trabalhador não consegue criar nada sem a natureza, isto é, sem o mundo sensível. Em suma o trabalhador se apropria da materialidade para garantir os meios de sua subsistência. Porém, no interior do processo de divisão do trabalho, quanto mais isso ocorre, mais o trabalhador se priva dos meios de manutenção de sua vida, pois o mundo sensível deixa de ser identificado com o trabalho e, conseqüentemente, essa externalidade deixa paulatinamente de ser um meio de vida. Dessa forma, o trabalhador se transforma no servo do objeto produzido, pois ele recebe em troca o trabalho em si e os meios de sua subsistência. O que revela uma relação de dupla implicação de servidão, onde o indivíduo só pode ser um indivíduo físico sendo um trabalhador e vice e versa. Dessa forma, com a divisão do trabalho e a sobreprodução, o estranhamento emerge na medida em que quanto mais ele produz, menos ele consegue consumir.

Além do estranhamento do trabalhador para com o produto de seu trabalho objetificado, há o estranhamento do trabalhador diante do próprio trabalho. O trabalho dentro da divisão que viemos explorando, no contexto da propriedade privada, é necessariamente algo externo ao indivíduo, pois exerce sua influência na materialidade. Dessa forma, o trabalho, concebido como externo, não pertence ao ser do indivíduo. O trabalho dito externo se apresenta quando não ele promove nenhuma energia espiritual livre para o ser humano, corrompendo sua fisicalidade. Como o trabalhador não se reconhece no ato do trabalho, ele toma essa ação como uma negação de si. Logo, o indivíduo só pode se sentir como prioridade fora de seu expediente. A estranheza se fundamenta na medida em que o ato do trabalho é apenas um meio de subsistência, cujo fim não pertence ao trabalhador. Por esse motivo tal configuração do trabalho é externo e estranho – como uma força independente, análogo a algo divino ou diabólico na experiência religiosa.

Resumindo, no primeiro caso de estranhamento – do objeto – verificamos a objetivação do estranhamento no mundo exterior sensível e natural, que retorna hostilmente ao indivíduo. Na sequência verificamos como sua própria atividade surge como estranha – ato do trabalho – e esvazia sua espiritualidade. Resta a terceira forma de estranhamento, que decorre das outras duas descritas. Na concepção marxiana, o ser humano é um ser genérico (*Gattungswesen*), não apenas nas concepções teóricas e práticas, mas especialmente quando “*se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal, [e] por isso livre*” (MARX, 2008, p. 83 – 84). Assim sendo, a universalidade humana surge na universalidade que faz de toda a natureza como seu corpo inorgânico, seja como meio de vida, seja como instrumento de sua atividade vital. Dessa forma, o indivíduo faz

da sua atividade vital objeto de sua vontade e consciência. Faz-se presente também uma dependência unilateral de fins e meios de sobrevivência, o que faz com que a vida física e mental do indivíduo esteja interconectada com a natureza, pelo fato de ser parte dela. O que ocorre, então, quando o indivíduo estranha a natureza e estranha sua atividade, é ele passa a estranhar seu próprio gênero, sua vida genérica e mesmo sua vida individual. O que acontece então é a posição da vida individual como fim da vida genérica, caracterizando sua forma estranhada. Ou seja, o trabalho estranhado faz com o que o ser humano se identifique apenas com sua atividade vital, e ela, também sendo uma parte essencial de sua constituição, ainda só é concebida como meio de existência. Marx arremata esse processo nos seguintes termos:

[...] na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objetivo do trabalho é portanto a *objetivação genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arrancando-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenstandlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (MARX, 2008, p. 85).

Além disso, no estranhamento, na objetivação de sua generalidade, há apenas um imediatismo que esvazia sua liberdade, o que faz com que ele se individualize. Essa individualidade se estende à relação com outros seres humanos. Isso ocorre pelo fato dele estar estranhado de seu gênero e de si mesmo, fazendo com que, consequentemente, ele esteja estranhado de seus pares. Assim finaliza-se o auto-estranhamento no mundo prático-efetivo e em sua relação com outros indivíduos.

Na análise do trabalho estranhado, Marx chega à conclusão de que a propriedade privada é uma consequência do trabalho estranhado, que, posteriormente, transforma-se em uma ação recíproca. O que sustenta o que verificamos na *Ideologia Alemã*, onde a divisão do trabalho é a responsável pela configuração social. Indo mais longe, é na divisão do trabalho que são delimitadas as cadeias econômicas, o que resulta na concepção da noção de valor e na estrutura produção-distribuição-troca-consumo descrita em *A Contribution to the Critique of Political Economy*, bem como em sua introdução publicada após a morte de Marx. Por fim, como a divisão do trabalho, e seu consequente estranhamento, é o fundamento da propriedade privada, por conseguinte também será o fundamento da relação do não-trabalhador com o trabalhador e com o produto do trabalho deste último, pois o não-trabalhador é aquele que se apropria de sua produção.

Agora com esse embasamento no estranhamento, voltemos a discutir as formas de propriedade descritas na *Ideologia Alemã*. Marx e Engels afirmam que a primeira forma da propriedade é a tribal. Tal modalidade corresponde à fase não desenvolvida da produção, onde uma população se alimenta da caça e da pesca, da criação de gado ou, no máximo, da agricultura – mas que ainda pressupõe uma grande quantidade de terras incultas. Nesse estágio a divisão do trabalho é bem pouco desenvolvida, limitando-se a uma divisão natural do trabalho que já existia na configuração familiar. Essa divisão

consiste, na visão dos autores, em uma chefia patriarcal da tribo, onde abaixo deles estão os membros da tribo e, no fim da cadeia social, os escravos. De acordo com eles, essa configuração se desenvolve paulatinamente a partir da família. Por exemplo, isso ocorre com o aumento da população, das necessidades para manutenção da produção de meios de subsistência e com a expansão do intercâmbio externo – tal como a realização da guerra e da troca entre diferentes povos.

Dando continuidade ao argumento, a segunda forma de propriedade é a propriedade estatal ou comunal da Antiguidade. Sua configuração resulta da *“unificação de mais de uma tribo numa cidade por meio de contrato ou conquista, e na qual a escravidão continua a existir”* (MARX e ENGELS, 2007, p. 2007). Junto da propriedade comunal, desenvolve-se a propriedade privada móvel e, posteriormente, a propriedade privada imóvel – essa segunda emerge como uma espécie anômala e subordinada à propriedade comunal. Outro aspecto importante é que apenas na comunidade é que seus cidadãos possuem poder sobre seus escravos trabalhadores, permanecendo ligados à forma da propriedade comunal. Por fim, essa última é a propriedade privada comunitária dos cidadãos ativos, que, em face dos escravos, são obrigados a permanecer em tal forma de associação surgida do processo histórico. Logo, essa estrutura de social entra em decadência, e nesse fenômeno decai também o poder do povo, causado pelo desenvolvimento da propriedade privada imóvel. Aqui podemos verificar que a divisão do trabalho já está mais desenvolvida. Além disso, estabelece-se a oposição entre cidade e campo e, com o passar do tempo, a oposição entre diferentes Estados e as contradições entre as classes – escravos contra senhores –, havendo ainda suas subdivisões – campo contra cidade e a produção artesanal contra o comércio marítimo. Acerca dessa descrição da propriedade imóvel estatal ou comunal, sua decadência, eventualmente, chega a uma configuração onde a propriedade rural individualiza-se com seu senhor ou proprietário, como condição inorgânica do próprio seu senhor (MARX, 2008, p. 74).

Diante do que foi exposto até aqui, fica evidenciado, na concepção marxiana, como o desenvolvimento histórico ocorre naturalmente, na medida em que não está subordinado a um plano geral de indivíduos livremente associados. Assim sendo, essa progressão parte de diferentes localidades, tribos, nações e mais essencialmente da divisão das forças de trabalho e de seu contexto histórico prévio disposto na materialidade. Vale salientar também que esse desenvolvimento ocorre lentamente, onde as diferentes fases e interesses nunca são completamente ultrapassados. Logo, a história tende a ser subordinada ao interesse do vencedor. Além disso, fica manifesto que o desenvolvimento do trabalho estranhado, ou alienado, funda a propriedade privada e o não-trabalhador, bem como os mecanismos de proteção dessa relação de exploração, vide o Estado e a sociedade civil. Lembrando que tal desenvolvimento depende das condições materiais e históricas. Logo quando se afirma uma certa passagem natural do processo histórico, não queremos dizer que há uma com um fim pré-definido ou um projeto teleológico, mas a concatenação de elementos contingentes que resultam na cadeia histórica dos eventos. Contudo, também verificamos que a argumentativa marxiana ainda fica refém, em certa medida, de um léxico desenvolvimentista, principalmente ao vetar as comunidades originárias ou indígenas a possibilidade de constituição e de reflexão de sua própria história, pois lhes é vedada a categoria da divisão do trabalho. Este seria o mote que levará Deleuze e Guattari a abordar outros

elementos em sua teoria, que visem contemplar uma perspectiva mais contingente do processo histórico, mas sem descaracterizar a causalidade de seus pressupostos materiais. Como, por exemplo, ao adotar o desejo como pedra de toque em sua pesquisa e adotar o argumento de autores marginalistas. Em suma a busca pelo fundamento da história pela conciliação de elementos indeterminantes – desejo, produção e fluxos – e determinantes – a materialidade histórica e geográfica. Agora retomaremos a fundamentação do Aparelho de Captura, a fim de verificar as semelhanças e diferenças citadas nessa seção.

### 3. A MÁQUINA TERRITORIAL E O *SOCIUS* PRIMITIVO

Seguindo os argumentos de Deleuze e Guattari, n’*O Anti-Édipo*, nós podemos verificar três modelos de sínteses que a máquina desejante pode operar: a primeira é síntese conectiva, que descrevemos na primeira seção, sendo estritamente ligada a *libido* e se portando de uma maneira essencialmente produtora; na sequência temos a síntese disjuntiva, que opera na ordem do registro, é promulgada pelo corpo sem órgãos e identifica-se com a figura do *numen*; por último, alcançou-se a síntese conjuntiva, operada pelo celibatário – que se priva de certos bens em troca de uma falsa promessa de recompensa – operando no domínio do consumo e tendo como figura a *voluptas* –, aqui é o momento em que surge o sujeito como elemento residual da máquina desejante depois dessas três sínteses. Os autores afirmam que a divisão das formações sociais ocorre essencialmente por processo maquínico, como também abordamos a pouco, e não por relações de trabalho, como ocorre no pensamento de Marx e Engels, e isso se dá pelo fato do segundo critério depender do primeiro. Todavia, os pensadores não excluem as relações produtivas da divisão do trabalho de suas reflexões, apenas não a pressupõem como o ponto de partida para se constituir o *socius*. Sendo assim, podemos verificar que Deleuze e Guattari utilizaram abertamente certos aspectos centrais das reflexões marxianas, mas buscaram fundamentar um pensamento que procura se explicitar as interações do *socius* e do corpo sem órgãos com o desejo e com o inconsciente, isto é, daquilo que seria para eles mais básico no ser humano. Veremos, posteriormente, como os dois autores franceses puderam comentar sobre uma espécie de mais-valia que viria devir nas relações de sobretabalho, mais-valia essa agenciada pelo aparelho de captura do Estado.

Bem, a divisão imposta nessas três sínteses é trabalhada ao longo d’*O Anti-Édipo* através de uma abordagem da história universal, levando em conta seu caráter contingente e materialista. Assim, exprime-se os três modelos de sociedades e suas três máquinas correspondentes da seguinte maneira: a sociedade primitiva e sua máquina territorial, na sequência a sociedade bárbara e sua máquina imperial e, por fim, a sociedade civilizada e sua máquina capitalista.

Dirigindo-nos a primeira máquina, partiremos da noção de que a unidade primitiva de produção desejante é a terra, com isso os autores tendem a salientar que para tais sociedades o corpo pleno da terra se assenta sobre as forças produtivas e delas – das forças – se apropria – a terra – como um pressuposto natural ou divino. Sendo assim, “*Ela aparece aqui como quase-causa da produção e objeto de desejo [...] (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 187).* A máquina territorial é então a primeira megamáquina que recobre o *socius*, diferindo-se das máquinas técnicas, pois essas

segundas implicam um elemento não humano que prolonga suas forças. Nesse ponto, a máquina social tem os indivíduos apenas como peças – ou máquinas menores – de si mesma, onde a relação é uma integração plena, que acarreta numa memória sem a qual não existiria sinergia entre os seres humanos e as máquinas técnicas. Sendo assim, a máquina territorial integra os indivíduos como caracteres de si mesma e as máquinas técnicas são subordinadas a tal relação – o que ocorrerá de maneira diversa mais adiante no processo histórico com o advento capitalismo, onde as máquinas técnicas seguirão de um regime de produção semiautônoma. Portanto, “*A máquina territorial primitiva, com o seu motorimóvel, a terra, já é máquina social ou megamáquina que codificaos fluxos de produção, os meios de produção, os produtores e consumidores [...]*” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 188).

Seguindo essa linha de raciocínio, os autores apontam que o essencial para o *socius* primitivo é marcar e ser marcado. Serão pelas marcas e inscrições que ficará evidente o pertencimento de um povo a um determinado território, ou seja, essa será uma das maneiras mais evidentes de codificação dos fluxos de desejo. Sendo assim, tal processo de marcação – ou inscrição – é o que regulariza a circulação e a troca entre um ou mais territórios. Logo, toda circulação depende da inscrição, isto é, de como o investimento coletivo dos órgãos pode permitir tal processo, pois a codificação dos fluxos só ocorre em órgãos capazes de produzir e cortar tais fluxos, a fim de instituir objetos parciais no próprio *socius*. Portanto, as unidades nunca estão nas pessoas privadas, mas sim no investimento coletivo de órgãos que ligam o desejo ao próprio *socius* – e esse segundo elemento vale não só para a máquina territorial, mas para as outras também. Em suma, a máquina territorial busca marcar todos os corpos que pertencem à terra, codificando os fluxos de desejo e, como consequência, regulariza-se a própria circulação e trocas de tal sistema social. Ponto também defendido por Guéron na seguinte passagem:

É isso exatamente que Deleuze e Guattari chamam de “codificação dos fluxos do desejo”, isto é, um processo de marcação sobre os corpos que permite a experiência do “sentido” no movimento mesmo em que o desejo é, por assim dizer, “objetivado”. A dor, a marcação sobre o corpo — a “inscrição” ou o “registro”, no vocabulário dos dois autores — funcionam como uma espécie de “primeiro signo”, ou melhor, a constituição da experiência do signo identificada imediatamente à constituição do *socius*. Há, portanto, uma identificação entre a constituição do *socius* com a constituição da linguagem, e ambas identificadas a um processo que tem uma fisicalidade, uma dimensão fisiológica: a que acomete aos corpos. Trata-se de um processo onde um fluxo de energia biocósmica é recalçada em forma de palavra (GUÉRON, 2017, p. 262).

Somos levados agora a refletir sobre como a máquina territorial e seu *socius* são pautados pelos termos da inscrição sem dividir sua sociedade em classes ou castas. Isso ocorreria essencialmente, de acordo com os autores, através do estabelecimento de alianças extensas e de filiações laterais, como termos que não separariam o indivíduo e a família do conjunto social. Tais relações são perpetuadas como mecanismos de manutenção de uma paz relativa, já que, na visão dos pensadores, para as sociedades primitivas a guerra e a figura do guerreiro são fundamentais, principalmente para poder defender o próprio corpo pleno da terra – o território e seu modo de vida nele<sup>5</sup>. Logo, tais sociedades são pautadas por um estado de latente terror, que engendram um conjunto de ações e reações a aqueles que atentam, de algum modo, contra o corpo

pleno da terra. Essas relações de alianças e filiações – que visam tal paz suspensa – é que darão origem então à dívida finita, nas trocas de mulheres e determinados bens entre as diferentes comunidades. Podemos falar de uma dívida finita, nas sociedades primitivas, na medida em que é efetuada uma troca onde o cedente não precisa mais ser despojado, apenas aguardar sua vez de ser beneficiado pela própria relação imediata da troca, ou esperar ser contemplado por uma troca futura a seu favor. Sendo assim, há uma espécie de mais-valia primitiva onde o bem do indivíduo se identifica com o bem da comunidade.

Neste momento do argumento, a crítica a figura edipiana se faz presente na máquina primitiva, pois tudo gira em torno, então, da não cisão do eu pessoal do eu social, sendo que esse segundo é intrínseco ao corpo pleno da terra. Logo, a circulação e a troca emergem como decorrentes dessa mesma caracterização das sociedades primitivas como indiferenciação do eu pessoal e do eu coletivo, isto é, onde as relações são pensadas em torno do coletivo. Em suma, as trocas, bem como seu trajeto, só ocorrem por causa das alianças e filiações, sendo essas últimas expressas pela inscrição e com a finalidade de proteger o próprio corpo pleno da terra. Vale lembrar que os autores trabalham extensamente os detalhes da filiação e das alianças nas sociedades primitivas, a fim de salientar como tais relações não configuram a forma da família do triângulo edipiano, pois a passagem de uma comunidade a outra – como mecanismo que visa manter uma paz relativa entre tais comunidades – cria uma reorientação dos papéis familiares, distanciando-se da configuração burguesa em que se engendra na psicanálise freudiana e lacaniana. Logo, diferente da configuração do *socius* que dá origem ao Estado, a máquina territorial não opera uma separação do indivíduo e da família das estruturas sociais, nem as tornam independentes da comunidade. Aqui podemos verificar como Deleuze e Guattari buscam a fundamentação das sociedades primitivas por meio do desejo, ao mesmo tempo que tomam as relações de produção como decorrentes dele e, também, almejando escapar da figura desejante torpe que a tradição da psicanálise, como um todo, formulou e operou. Figura essa que tinha o desejo como contido por regras necessárias.

Bem, neste instante somos habilitados a nos questionar como a máquina territorial opera sua relação com a inscrição, ou como ocorre a codificação de tais relações de filiação extensa e de aliança lateral, a fim de marcar os corpos como pertencentes ao corpo pleno da terra? As relações citadas são representadas por um modelo de inscrição primitiva, pautado pela tríade voz-grafia-olho. Primeiramente a voz impera como uma língua ou dialeto de uma comunidade. Na sequência opera-se um grafismo no corpo dos indivíduos que pertencem à aquela comunidade e território, como um modelo de figuras e grafismos que são gravados no corpo, para então poder remeter ao pertencimento do indivíduo a tal sociedade e território primitivo. Por último, o olho opera a distinção dos indivíduos pelo grafismo inscrito, que representa então o corpo pleno da terra, no corpo das pessoas que pertencem a determinada localidade e comunidade simultaneamente. Portanto, nas sociedades primitivas, bem como em sua máquina territorial, são trabalhados elementos conectivos que se diferenciam de uma estrutura transcendente. Logo, para a máquina territorial as relações sociais ocorrem, fundamentalmente, no campo da imanência, pois mesmo podendo constituir um sistema de crenças e uma cosmologia, as suas entidades estão presentes no corpo pleno da terra, assim como os próprios indivíduos. Desse modo, fica evidente um sistema de

codificação do corpo pleno da terra no corpo daquela comunidade que a habita. O que também significa afirmar que tal modo de devir social possui uma história, fazendo-se presente no conjunto de elementos que compõem essa tríade voz-grafia-olho, bem como em seu modo de codificar os fluxos de desejo e as relações da comunidade.

#### 4. A MÁQUINA IMPERIAL E O *SOCIUS* BÁRBARO

Agora, voltando-nos à concretização da sociedade bárbara e da máquina imperial – tida pelos autores como o primeiro polo de captura –, nós podemos verificar um salto transcendente que, por sua vez, dará origem a configuração do Estado como aparelho de captura. Sendo assim, podemos afirmar que é na virada da inscrição primitiva (voz-grafia-olho) para o regime do significante (relação de vinculação do signo com o significado, ou seja, na dependência da escrita para com a fala) que a extrapolação transcendente pode promulgar a possibilidade de um universalismo no corpo pleno do déspota e não mais no corpo pleno da terra. Tal concepção é marcada na seguinte passagem:

[...] as sociedades primitivas são orais não por lhes faltar grafismo, mas, ao contrário, porque o grafismo é aí independente da voz, e marca nos corpos signos que respondem à voz, que reagem à voz, mas que são autônomos e não se ajustam a ela; em contrapartida, as civilizações bárbaras são escritas, não porque tenham perdido a voz, mas porque o sistema gráfico perdeu sua independência e suas dimensões próprias, ajustando-se pela voz, subordinando-se à voz, pronto para extrair dela um fluxo abstrato desterritorializado que ele retém e faz ressoar no código linear da escrita. Em suma, o grafismo se põe a depender da voz num mesmo movimento em que induz uma voz muda das alturas ou do além que se põe a depender do grafismo (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 268).

De acordo com a passagem anterior, poderíamos afirmar que há uma maneira de representar a inscrição – isso quando levamos em consideração que a máquina primitiva se firma em signos em sentido estrito – que basta por si mesmo, representando os fluxos de desejo e suas respectivas posições em conexões múltiplas. Agora, a máquina imperial opera a utilização dos signos de uma maneira ampla e numa lógica de subordinação da escrita para com a fala. Logo, no segundo caso a representação é de um signo de um signo. Será nessa extrapolação transcendente que o corpo do déspota poderá ser representado como um imperativo, pretensamente universal, aos demais corpos. Desse modo, foi por meio da extrapolação transcendente que surgiu a síntese disjuntiva, como uma separação das máquinas desejantes da figura do corpo sem órgãos, sendo que este segundo se faz presente, concomitantemente, ao corpo pleno do déspota e de sua aspiração divina<sup>6</sup>.

Outro elemento que surge desse novo agenciamento transcendente é o surgimento das religiões monoteístas, que só podem se erigir no seio da própria lógica disjuntiva. Assim, diferente dos cultos territoriais, as religiões monoteístas pretendem atingir a universalidade plena, e para alcançarem tal ordenação elas precisam operar mecanismos abstratos e centralizadores. Logo, será pelo novo agenciamento transcendente, que observamos nesse novo modo de representação, que se deixará de agenciar a inscrição da produção de produções para se agenciar a produção de registros, onde serão habilitados os caracteres do déspota, da sobrecodificação, da *Urstaat* e do monoteísmo – ou seja, a nova concepção do corpo sem órgãos. Isso tudo ocorre, como



afirmamos a pouco, pelo emprego de um novo agenciamento dos fluxos de desejo, o da síntese disjuntiva inclusiva – disjuntiva pois separa os fluxos desejanter codificados da estrutura do corpo sem órgãos, mas inclusiva pelo fato de tais fluxos serem sobrecodificados e capturados, para integrarem o mesmo corpo sem órgãos.

Percebamos a diferença essencial que permeia a representação que codifica os fluxos de desejo e a representação que sobrecodifica esses mesmos fluxos. Através da passagem para constituição da escrita como signo de um signo, abre-se um horizonte representacional que se fundamenta para além da imanência. Com esse novo mecanismo que direciona o transcendente para o transcendental é possível formular concepções novas, mas nem por isso melhores, para se refletir sobre a realidade e regar os fluxos de desejos que compõem o *socius*. Uma abertura que permeia o trato com a linguagem, erige uma metafísica e promulga a noção de centralização das relações produtivas do desejo e da vontade de todas as máquinas desejanter para uma única perspectiva que, por si só, não cria nada. Dessa maneira, a máquina bárbara promulga a gênese do Estado como uma nova máquina que visa capturar os fluxos codificados, para então os sobrecoficar e utilizá-los, a fim de manter a improdutividade do próprio corpo sem órgãos, por meio de uma ordenação hierarquizada e centralizada. Sendo assim, fica expresso que a territorialidade dos povos primitivos, bem como de seu sistema de códigos, é suplantada pela desterritorialização do corpo pleno da terra, passando agora a ser propriedade do déspota e sendo, então, distribuída de acordo com sua vontade, que é pretensamente protegida pela aspiração ao divino. Será dessa maneira que a extrapolação transcendental leva a sobrecodificação dos códigos inscricionais da máquina primitiva. Logo, é necessário que a máquina imperial promova a desterritorialização da máquina territorial. Esse movimento de desterritorialização vai contra todos os princípios da representação heterogênea da territorialidade primitiva – que se baseia na relação entre voz e grafismo, onde “*um é como a representação da palavra constituída na aliança lateral; o outro é como a representação de coisa (de corpo) instaurada na filiação extensa*” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 269). Dessa maneira, a máquina imperial, em seu processo de extrapolação transcendente, busca capturar todos os fluxos codificados, e para alcançar tal fim ela precisa anular a territorialidade primitiva através de uma nova aliança e de um novo modelo de filiação direta e extensa com o divino. Logo, não havendo mais a tríade voz-grafismo-olho, surge a subordinação da voz pela escrita, como a coagulação da primeira em pedras, pergaminhos e livros. Marca-se um movimento de mudança, onde se abandona a produção para se aderir ao registro. Portanto, ao se alterar os modos de inscrição dos fluxos de desejo, altera-se, concomitante, o próprio *socius*. Atravessa-se o limite interno de uma máquina e atinge-se o limiar externo da própria, levando ao surgimento de uma nova máquina e de novas interações sociais. Essa é a fundamentação do primeiro fluxo descodificado – o do grafismo primitivo – que deveio na primeira sobrecodificação desterritorializada – a do significante –, tal como os autores assinalam na seguinte passagem:

A escrita, primeiro fluxo desterritorializado, e bebível: ela escorre do significante despótico. Pois o que é o significante em primeira instância? O que ele é em relação aos signos territoriais não significantes, quando ele salta para fora das suas cadeias e impõe, sobrepõe, um plano de subordinação ao seu plano de conotação imanente? O significante é o signo que deveio do signo, é o signo despótico

que substituiu o signo territorial, que atravessou o limiar de desterritorialização; o significante é tão somente o próprio signo desterritorializado. O signo que deveio letra. O desejo já não ousa desejar, deveio desejo do desejo, desejo do desejo do déspota. A boca já não fala, ela bebe a letra. O olho já não vê, ele lê. O corpo não mais se deixa gravar como a terra, mas se prosterna diante das gravuras do déspota, o além-terra, o novo corpo pleno (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 273).

São nesses moldes que a dívida infinita (representados pela moeda e pela lei) poderá ser fundada, como modo de se capturar os fluxos e as máquinas desejantes no novo agenciamento da representação significativa do registro. Essa seria a paranoia gerada na interação entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos, o estranhamento entre os fluxos das máquinas desejantes e as imposições do corpo sem órgãos. Dando continuidade ao argumento, a lei, de acordo com os autores, não designa coisa alguma e nem alguém, ela opera apenas um jogo de submissão no âmbito da significação e das designações arbitrárias – que devirá na axiomática capitalista. O corpo pleno do déspota se torna o parâmetro da lei, impondo-se aos fluxos de desejo de maneira disjuntiva, acarretando em um recalçamento e em uma paranoia nas máquinas desejantes. Logo, nesse estágio do *socius*, não se opera mais a latência do terror – como no estado perpétuo de guerra da máquina primitiva –, mas sim a latência da vingança. Tal estado de ressentimento e vingança, acarretados pela imposição da lei, é focado contra a figura do déspota. Todavia ela não culmina na responsabilização do mesmo, terminando por se voltar contra os próprios indivíduos capturados pela sobre-codificação da lei. Esse é outro ponto de desterritorialização que a máquina imperial opera. Assim, fundamenta-se uma dívida infinita perante a lei, como pretenso pressuposto de ordenação social, mas que visa a captura dos fluxos de desejo codificados. Assim, tudo isso ocorre em detrimento da síntese disjuntiva inclusiva do corpo sem órgãos, que nunca se volta contra si mesma, deixando a vingança e o ressentimento entre os próprios indivíduos que a interiorizam, tal como ocorre com nas religiões monoteístas – até porque sua justificação de ser é pautada por princípios que não são nem imanentes e nem transcendentais, mas transcendentais.

Acerca da segunda dívida infinita, a moeda ajuda a selar a auto justificativa do corpo sem órgãos, que, como citamos anteriormente, não produz nada, mas para poder se perpetuar como exploração e sobretrabalho, precisa se validar como um princípio necessário para a vida dos indivíduos. Voltando à máquina territorial, os autores verificam que tais sociedades não se baseiam na troca. Logo, “*o socius é inscitor: não trocar, mas marcar os corpos, que são da terra*” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 245). Sendo assim, a sociedade primitiva não se fundamenta nas relações de troca, mas sim nas codificações dos fluxos de desejo, bem como na decorrente dívida finita das filiações e das alianças. Que são sanadas de forma extensa na troca de familiares – o que não significa que a dívida acabe um dia, mas que ela se finda entre os indivíduos, porém se prolonga nas relações sociais. Portanto, aqui poderíamos caracterizar que a troca primitiva ocorre de forma direta e não como um sistema sobre-codificado de equivalências. Dessa maneira, poderíamos afirmar que o capital primitivo – ou como Deleuze e Guattari denominam: “*mecanismo primitivo da mais-valia como mais-valia de código*” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 248) – consiste nessa relação da dívida e da troca de mulheres, a fim de perpetuar as filiações extensivas e as alianças laterais que asseguram a pretensa paz no território.

## 5. REPRESENTAÇÃO E MATERIALIDADE

Podemos entender melhor como ocorre esse salto representacional da codificação para a descodificação. O déspota centraliza aquilo que anteriormente era devido à terra. Nesse sentido a desterritorialização é fundamental, pois sustenta e legitima idealmente a autoridade (quase)divina da produção na e pela terra. Sendo assim, estamos diante da captura não apenas dos indivíduos, mas de seus modos de compreender a realidade e de efetivar seus desejos no interior do *socius*. Todavia, seria leviano afirmar que para Deleuze e Guattari a história, contingente em seu cerne, seria apenas pautada por relações representacionais. Como vimos, o *socius* primitivo elaborou seus códigos e modelos de inscrição juntamente de relação material com o ambiente em que eles se encontraram. Logo, faz-se necessário pensarmos como essas relações materiais puderam engendrar essa extrapolação disjuntiva do transcendente, que suprimiu a relação imanente com o corpo pleno da terra e o direcionou a essa relação espúria com o corpo sem órgãos do Estado Imperial Arcaico.

Ao nos questionarmos acerca de quais seriam os pressupostos que permitiram a passagem da máquina territorial para a máquina imperial, ou seja, quais seriam os princípios imanentes que ocasionaram o novo modelo de representação da síntese disjuntiva e o agenciamento da sobrecodificação. Os autores afirmam que tal diferença pode ser explicada na relação lógica entre limite e limiar, retirado da teoria marginalista. O limite é caracterizado como o penúltimo passo para se alcançar o limiar, um movimento que chega perto da mudança de estado, mas que ainda não chega à mudança de fato. Já o limiar é a passagem para algo diferente, quando o limite externo é transposto e se alcançam novas paragens. Será nessa relação que Deleuze e Guattari irão operar a relação da dívida e da troca como pressupostos para a mudança do agenciamento e, conseqüentemente, de uma máquina para outra. Como citamos a pouco, as trocas familiares funcionavam entre os povos primitivos como uma espécie de mais-valia de código, porém essas trocas se estenderam aos objetos. Todavia, realizar trocas de alimentos, artefatos ou familiares não acarreta, pelo menos não forçosamente, no surgimento do Estado imperial, mas sim o fato de que em algum momento tais trocas acabaram perdendo o interesse para aqueles que as operavam, dando espaço para a acumulação. Logo, o rompimento do limite e a chegada ao limiar se dá nesse desinteresse mútuo da troca entre as comunidades primitivas, que começam a agenciar o acúmulo de bens que as mesmas consideram, agora, mais importantes para si mesmas do que as trocas entre si. Sendo assim, há uma mudança no modo pelo qual os fluxos de desejo e seus objetos parciais se relacionam, não sendo uma relação direta dos meios de produção, mas sim uma alteração nos objetos parciais de interesse das máquinas desejanças, que terminariam por criar um corpo sem órgãos que visa o estoque. Desse modo, chega-se ao seguinte agenciamento:

O estoque nos parece ter um correlato necessário: ou bem a coexistência de territórios explorados simultaneamente, ou bem a sucessão das explorações sobre um só e mesmo território. Eis que os territórios formam uma Terra, dão lugar a uma Terra. Tal é o agenciamento que comporta necessariamente um estoque e que constitui, no primeiro caso, uma cultura extensiva, no outro caso uma cultura intensiva (conforme o paradigma de Jane Jacobs) (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 116).

A partir deste momento, quando o estoque surge como acúmulo de objetos-limite, é que se possibilitou a passagem para o regime da sobrecodificação dos fluxos codificados. Assim podemos assinalar que a alteração das condições materiais se desenvolveram em um íntima relação com as possibilidades de representação das máquinas desejantes sobre a própria materialidade. Seguindo esse raciocínio, o agenciamento é alterado e com isso começam a surgir novas configurações no *socius*: o território passa a ser a terra a ser cultivada e explorada de maneira extensiva; tal terra passa a ser comparável a outra porções de terra, além de agora ser passível de apropriação; através de tal processo chega-se a um regime de abstração novo, que é utilizado para representar o acúmulo suas novas categorias de quantidade; depois, o estoque acaba por criar relações de trabalho e de sobretrabalho; na sequência surge a moeda como um pretensio modo de organizar as trocas e o acúmulo de estoque e de sobretrabalho; desses últimos surge a relação da mais-valia; logo aparecem as divisões em classes ou castas; por fim, tal terra comprada ou apropriada germina ou devém na ideia de cidade e em sua estruturação com um déspota. Todo esse processo de desterritorialização germina com o novo agenciamento agrícola, que permitiu a estruturação do corpo sem órgão no Estado imperial, que agora se encontra habilitado para operar sua lógica disjuntiva. Assim, o aparelho de captura, que tem sua primeira configuração na máquina imperial e no *socius* bárbaro, pode enredar os fluxos codificados e utilizá-los como tijolos em sua grande parede que delimita o novo marco de seu limite e de seu limiar. Portanto, foi dessa maneira que se promulgou o processo de sobrecodificação dos fluxos codificados do agenciamento primitivo de inscrição do corpo pleno da terra – sendo dessa maneira que um agenciamento devém do outro de uma maneira não evolucionista ou hierarquizada, esse é o ponto que Deleuze e Guattari divergem das noções histórico-evolucionistas de Clastres e de Marx e Engels.

Ainda nos remetendo a dívida infinita, até este momento discorremos sobre os pressupostos que culminaram na criação de uma moeda – alienação da terra, estoque, sobretrabalho, lucro, mais-valia, etc. Porém, a moeda se configura como um aparelho de captura que cultiva uma dívida infinita somente quando se fecha a relação triádica entre renda, lucro e imposto. Os autores afirmam que a moeda pode ser compreendida como um correlato do estoque, vimos até esse momento como a renda e o lucro surgem no agenciamento agrícola, porém será a inserção do imposto que fixará a função da moeda. Segundo Deleuze e Guattari, toda moeda é distribuída por um aparelho de poder, que visa manter uma circulação de bens-serviços-dinheiro. Logo, o imposto monetiza a economia, pois visa tal circulação, mas termina por subordinar os indivíduos às imposições do Estado. O dinheiro surge através do imposto como modo de selar a falsa dependência das máquinas desejantes para com o corpo sem órgãos. Dito em outras palavras, o dinheiro cumpre sua função de justificar a improdutividade do corpo sem órgãos, promulgando uma falsa utilidade como correlato na circulação de bens-serviços-dinheiro. A falácia da dívida infinita se faz presente na operação onde o Estado cria o dinheiro, para depois reivindicá-lo como imposto. São nesses moldes que é o imposto que gera a criação da moeda e não, mais uma vez, as relações de trabalho ou sobretrabalho. Assim, erige-se uma megamáquina que busca capturar os fluxos codificados e descodificados pela utilização de uma moeda corrente, que vem a culminar no comércio monetizado.

Frente a tais pressupostos, Deleuze e Guattari classificam o Estado imperial

arcaico a partir de três pressupostos: primeiro pelo estoque, que acumula terra e grãos – como território estocado –, como ferramenta – como atividade estocada – e dinheiro – como troca estocada; segundo pelo seu agenciamento, como megamáquina que opera os três momentos do estoque – renda, lucro e imposto –, que sobrecodificam os fluxos de desejo e culminam no capital; por fim, o aparelho de captura se revela como comparação direta – pressupondo a apropriação como um dos elementos desterritorializantes do território – e a apropriação monopolista que o Estado – composto pela casta dos ricos – e o corpo sem órgãos operam, sendo representado pelo corpo pleno do déspota. Sendo assim, a captura orquestrada se monta no próprio conjunto sobre o qual a captura ocorre, sua máquina abstrata de captura, ou extorsão, devêm de si mesma, como extrapolação transcendental que sobrecodifica os fluxos codificados.

A mudança que a máquina imperial opera, quando comparada à máquina primitiva, fica mais nítida neste momento. Diferente do *socius* primitivo, a configuração bárbara, com seu déspota, nasce a partir da propriedade privada – efeito da desterritorialização dos fluxos codificados –, cuja finalidade é a de a megamáquina consiga capturar todos os fluxos codificados e promulgar uma servidão maquina sobre os mesmos, para então continuar perpetuando a própria propriedade privada. Isto é, para que o corpo sem órgãos possa extrair das máquinas desejantes o sobretrabalho que sustentará sua própria improdutividade. Nesse agenciamento mesmo a propriedade pública pertence ao imperador, pois a repartição da mesma se dá à revelia do corpo pleno do déspota, assinalando novamente a desterritorialização do próprio espaço. O dinheiro começa a desempenhar seu papel nesse momento, como renda, lucro e imposto de um bem inalienável do déspota, mas que ele pode alienar para terceiros. Tal regime é caracterizado pelos pensadores como *nexum*, onde a terra e a propriedade parecem mais ser emprestadas do que cedidas ou transferidas, pois o cedente cobra seu empréstimo corriqueiramente através de seu aparelho público. Logo, a figura do Estado imperial arcaico surge para sobrecodificar as comunidades agrícolas, suscitando cada vez mais o surgimento de funções públicas, que agora podem ser estruturadas pelo regime da significação e da subordinação da escrita à fala.

## 6. CONCLUSÃO

Essas seriam as diferenças que permeariam as divergências representativas que existem entre a máquina primitiva e a máquina bárbara. São processos de uma história das contingências, de um devir imanente, que culminou na síntese disjuntiva inclusiva entre a máquina desejante e o corpo sem órgão – como extrapolação da inscrição em um modelo transcendente. Logo, passa-se da territorialidade para a desterritorialidade abstrata do Estado, bem como de sua fundamentação mítica da aliança transcendental e direta com o divino, representado pelo significativo despótico. Em suma, do primitivo ao bárbaro se configura um regime de signos para o do significativo – que é um signo de um signo –, em decorrência da mudança do agenciamento da dívida filiativa para o estoque.

São nestes moldes em que o Estado se promulga, como um “*paradoxo monstruoso: o Estado é desejo que passada cabeça do déspota ao coração dos súditos, e da lei intelectual todo o sistema físico que dela se desprende ou se liberta*” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 293 – 294). O desejo do Estado, esse corpo sem órgãos, torna-se essa máquina de repressão, que é o aparelho de captura. Todavia, o

Estado deixará de produzir castas e classes sociais, pois ao se utilizar da dívida infinita – da lei e da moeda – e ao promulgar a desterritorialização para dar espaço a propriedade privada, o próprio será sobrepujado por tais aspectos que sobrecodificou. Assim, veremos, no decorrer do processo contingente da história, como o Estado passará a ser ditado pelas relações monetárias, pelas relações privadas e pelo comércio monetizado. As classes sociais mais abastadas ditarão os rumos do Estado, e isso ocorrerá paulatinamente até o momento em se devirá o Estado capitalista, já que “*O Estado arcaico não sobrecodifica sem liberar também uma grande quantidade de fluxos descodificados que vão lhe escapar*” (DELEUZE e GUATTARI, 1997).

Agora, acerca das discordâncias qualitativas dos autores franceses frente a Marx e Engels, pudemos verificar no decorrer de nossa investigação que certas terminologias se coadunam com certa familiaridade. Entretanto, em grande parte do discurso de Deleuze e Guattari, como na adoção de termos como fluxos e máquinas desejantes, por exemplo, é-nos revelado uma necessidade de aprofundar o caráter de indeterminação da produção desejante – até mesmo na improdutividade, quando verificamos passagem para o aparelho de captura. Assim, como advertimos anteriormente, essa abertura ocorre como modo de se adequar os três tipos de *socius*, como configurações de sociedades que podem coexistir ao mesmo tempo. Tal argumento, segundo nossa leitura, visa expurgar as relações deterministas de uma concepção desenvolvimentista das sociedades no processo histórico – elemento que ainda se faz presente no discurso marxiano. Com essa constatação não buscamos desqualificar a obra de Marx e Engels, mas buscar compreender como parte da produção filosófica francesa contemporânea recepcionou seus avanços para poder compreender o contexto no qual estava inserida. Poderíamos até mesmo afirmar que dentro do pensamento marxiano, bem como na tradição marxista, os textos de Deleuze e Guattari seriam permeados por idealismos, principalmente por não tomarem a divisão do trabalho como mola propulsora da história. Porém, esse seria outro debate.

O elemento que é importante citar nesta conclusão é que esse aprofundamento em categorias indeterminantes da história advém de uma diferença na concepção dos quatro autores. Tal diferença seria o modo pelo qual eles concebem a relação entre trabalho e natureza. Como vimos em Marx e Engels, há uma divisão clara entre o trabalho natural e o trabalho social, onde só na segunda categoria o ser humano conseguiria se reconhecer enquanto ser genérico, isto é, que se utiliza da natureza como parte inorgânica de seu próprio corpo para poder efetivar sua liberdade. Para Deleuze e Guattari essa diferença não existe, pois a produção desejante é uma produção natural e social – como especificamos com a identidade do desejo e do *socius* como aspectos molares e moleculares inseparáveis. Nesse sentido, povos que não praticam uma divisão social, seja a adoção de noções de laços familiares e da divisão do trabalho, podem constituir uma história e uma sociedade. Isto é, como no argumento de Deleuze e Guattari o trabalho supre as necessidades suscitadas pela descojuntura das máquinas desejantes, sua concepção já é dada em comunhão com a natureza – tal como observamos no corpo pleno da terra. Por fim, essas diferenças é que levariam a duas concepções diferentes de história: a de Marx e Engels que se fundam no materialismo histórico, mas que levam em conta, mesmo que não intencionalmente, a herança do léxico desenvolvimentista burguês; já Deleuze e Guattari, esboçaram uma história como interação de elementos indeterminantes (desejos e fluxos) e suas confluência com o que

já está determinado (a materialidade da histórica e geográfica). Isso sem levar em conta a noção de sujeito, pois este também estaria maculado pela mesma lógica desenvolvimentista – vide a não separação entre produção e natureza que Deleuze e Guattari sustentam na análise do *socius* bárbaro, que por mais que pense ultrapassar de maneira transcendental a imanência da natureza física, funda-se em uma ultrapassagem condicionada por categorias imanentes.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Larissa Drigo. *Guattari: Máquinas e Sujeitos Políticos*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 43, n. 1, p. 103-126, Jan./Mar., 2020.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra O Estado*. Tradução de Bernardo Frey. Porto – Portugal, Editora Afrontamento/Porto, 1979.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo – SP, Editora Cosac & Naif, 2004.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrênica I*. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo – SP, Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia volume 5*. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo – SP, Editora 34, 1997.
- FORNAZARI, Sandro Kobl. *O Processo Maquinário Primitivo: Pierre Clastres em Mil Platôs*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo – SP, Número 33, p. 21 – 30, 2018.
- GUÉRON, Rodrigo. *A Axiomática Capitalista Segundo Deleuze e Guattari. De Marx a Nietzsche, de Nietzsche a Marx*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 257-282, jan./abr. 2017.
- GUIMARÃES, Ivo Venerotti e RIBEIRO, Viviana. *Notas Para Pensar O Sujeito: Geografia Humanista com Deleuze e Guattari*. Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies – XXII (2), p. 148-155, jul-dez, 2016.
- MARX, Karl. *A Contribution to the Critique of the Political Economy: with a Appendix Containing Marx's Introduction to the Critique recently published among his posthumous papers*. Translated by N. I. Stone. Charles H. Kerr & Company, Chicago, 1904.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. Editora Boi Tempo, São Paulo – SP, 2008.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução de ENDERLE, Rubens; SCHNEIDER, Nélcio; MARTORANO, Luciano Cavini. Editora Boi Tempo, São Paulo – SP, 2007.

## NOTAS

- 1 Aqui poderíamos comparar, no vocabulário de o *Anti-Édipo*, a gênese da sobrecodificação e o princípio de instituição do corpo sem órgãos.
- 2 Aqui adiantamos uma aproximação entre os quatro autores sobre a distinção entre o *socius* primitivo e o *socius* bárbaro que será elaborado por Deleuze e Guattari.
- 3 Salientamos no vocabulário de Deleuze e Guattari a não adoção dos termos estranhamento ou alienação adiante em nosso estudo, mas sua nomenclatura é derivada da psicanálise – utilizando termos como recalque, por exemplo.
- 4 Em Deleuze e Guattari o esquizo capitalista toma a frente do papel do alienado em Marx. O alienado sempre é tido como negativo, porém o esquizo pode ser encarado como positivo, na medida em que cria livremente. Até mesmo os modos de se escapar da axiomática e da sobrecodificação, isto é, quando é pura criação ou produção desejante. O que nós podemos questionar é se essa configuração é similar ao trabalho não alienado ou não.
- 5 Vale ressaltar que essa concepção das sociedades primitivas como em perpétuo estado latente de guerra, que Deleuze e Guattari apontam, é decorrente de suas leituras das obras de Pierre Clastres, mais especificamente de *A Sociedade Contra O Estado* e d’A *Arqueologia da Violência*. Em tais textos, Clastres aponta esse

caráter guerreiro dos povos primitivos, em específico da América Latina, bem como sua configuração interna que rejeita uma noção evolucionista de diferentes estágios sociais, o que se apresenta na própria recusa das comunidades originárias a uma organização centralizadora da multiplicidade de indivíduos sob um mesmo jugo – no mínimo há a instauração de uma chefia vitalícia sobre a comunidade e, no limite, a formulação de um Estado. Logo, para Clastres, a imposição do Estado só ocorre como efeito exterior a essas comunidades. Entretanto, veremos mais adiante em nosso estudo, que este último ponto, de que as sociedades primitivas rejeitaram, já em seu interior, os pressupostos para a configuração do Estado, será rebatido por Deleuze e Guattari com a noção de antecipação e conjuração da própria máquina territorial, que deveio, em outras partes do mundo, na máquina imperial.

- 6 Essa relação com o divino fica mais evidente quando os autores desenvolvem o termo *Urstaat* (*Ur* – original, *Staat* - Estado) como um Estado original, que se pauta pela extrapolação transcendental também operada pela herança judaico-cristã – mas que também se inicia com os mitos de origem das relações políticas que fundamentam uma dinastia –, tal como é retratado no seguinte trecho: “*E, quanto ao resto, partir novamente de zero: fundar aí um império espiritual sob formas tais que o Estado já não possa funcionar como tal no sistema físico. Quando os cristãos se apoderaram do império, reapareceu esta dualidade complementar entre aqueles que queriam reconstruir o Urstaat tanto quanto possível com os elementos que eles encontravam na imanência do mundo objetivo romano, e aqueles outros, os puros, que queriam partir novamente para o deserto, recomeçar uma nova aliança, reencontrar a inspiração egípcia e Síria de um Urstaat transcendente. Quão estranhas eram as máquinas que então surgiram sobre as colunas e nos troncos das árvores! Neste sentido, o cristianismo soube desenvolver todo um jogo de máquinas paranóicas e celibatárias, toda uma leva de paranoicos e perversos que, também eles, fazem parte do horizonte da nossa história e povoam nosso calendário. São os dois aspectos de um dever do Estado: sua interiorização num campo de forças sociais cada vez mais descodificadas, formando um sistema físico; e sua espiritualização num campo supraterrrestre cada vez mais sobrecodificante, formando um sistema metafísico. É ao mesmo tempo que a dívida infinita deve interiorizar-se e espiritualizar-se; aproxima-se a hora da má consciência, esta será também a hora do maior cinismo, ‘essa crueldade recolhida do animal-homem recalçado em sua vida interior; refugiando-se, temeroso, na sua individualidade; aprisionado no Estado para ser domesticado...’*” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 294 – 295). Nesse sentido é que a justificativa divina ajuda a fundamentar a lógica disjuntiva do corpo sem órgãos, bem como a encobrir sua improdutividade e sua exploração do sobretabalho.