

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DIEGO DE CARVALHO SANCHES

ABSTRAÇÃO, MOEDA E DÍVIDA: uma análise das relações sociais
capitalistas a partir de *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari

Belém – Pará

2025

DIEGO DE CARVALHO SANCHES

Abstração, Moeda e Dívida: uma análise das relações sociais capitalistas a partir de *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, da Universidade Federal do Pará – UFPA, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética, Estética e Filosofia Política.

Orientador: Profa. Dra. Maria dos Remédios de Brito (UFPA).

Belém – Pará

2025

DIEGO DE CARVALHO SANCHES

Abstração, Moeda e Dívida: uma análise das relações sociais capitalistas a partir de *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari

Dissertação de mestrado, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Maria dos Remédios de Brito.

Data de Aprovação: ___/___/_____

Conceito:

Banca Examinadora

Dra. Maria dos Remédios de Brito

Universidade Federal do Pará

Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros

Universidade Federal do Pará

Dra. Mariana de Toledo Barbosa

Universidade Federal do Fluminense

AGRADECIMENTOS

Gostaria de manifestar os meus mais ternos agradecimentos àqueles que tornaram esse trabalho possível.

À minha família, por todo apoio.

À [rãñ'e], por estar sempre ao meu lado.

À Professora Dra. Maria dos Remédios, pela confiança.

Ao Professor Dr. Roberto Barros, pelas desorientações.

À Professora Dra. Mariana de Toledo, pela leitura atenta e generosa.

Aos companheiros do Grupo de Pesquisa Temática em Filosofia Contemporânea, pelo trabalho conjunto de criação filosófica.

Aos colegas e professores do Variações Deleuzianas, pelas composições.

A todos os meus amigos, sem os quais não há filosofia.

Em especial ao Felipe, pela alegria espinosana;

ao Victor *cabeludo*, pela lida com o conceito;

ao Denis, pela lida com as palavras;

ao Alan, pelas danças;

Ao Sérgio;

À Jade.

Por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa.

En verité on n'a encore rien vu.
(Deleuze e Guattari)

Que estranha ilusão óptica a de ver por toda parte um estado de coisas que, até agora, só predomina na Terra como exceção!

(Karl Marx)

Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda...
(Nietzsche)

Aproveitadores bebendo sangue adoçado em fezes,
E atrás deles.....f e os financistas
Açoitando-os com fios de aço.
(Ezra Pound, Canto XIV)

- Swedenborg, há mundo porvir?
(Sousândrade, O Guesa)

RESUMO

No presente trabalho, buscamos investigar a atualidade da interpretação de Deleuze e Guattari acerca das relações sociais na máquina capitalista no contexto atual do capitalismo financeiro. Partindo de uma análise de *O Anti-Édipo* (1972) e do papel desempenhado pelas noções de “desterritorialização”, “axiomática” e “reterritorialização” como elementos constituintes do *socius* capitalista, objetivamos mostrar em que sentido o plano de imanência desta formação econômica faz com que as suas relações sociais passem necessariamente por um processo de abstração determinado, em última instância, pela natureza de sua forma monetária e por uma política da dívida. Sendo assim, analisamos, em primeiro lugar, os pressupostos filosóficos e antropológicos que subjazem à argumentação dos autores a respeito dos tipos de *socius*. Trata-se de fixar o sentido de opor Nietzsche a Mauss e Lévi-Strauss quando da determinação das relações sociais como relações de dívida e não de troca; de demonstrar como podemos compreender a singularidade do sistema capitalista por meio de uma história universal das contingências; e de analisar os conceitos e noções pelos quais Deleuze e Guattari definem o que é uma sociedade e *como* ela funciona. Ademais, vemos como os autores descrevem a formação do Estado, e como este acontecimento modifica radicalmente a forma e a qualidade das relações sociais. Dando ênfase no papel mediador do Estado entre a classe despótica e o povo, nos detemos nas práticas e tecnologias que daí derivam, como a moeda, a lei, o imposto e a sobrecodificação. Em terceiro lugar, nos voltamos para o *socius* capitalista, objetivando mostrar os pontos de junção entre Deleuze e Guattari e Marx no que concerne à sua formação. Assim, frisamos a sua relação particular com a história; a natureza descodificada e desterritorializada de seus fluxos, e como isso o diferencia substancialmente dos *socii* pré-capitalistas; o seu funcionamento por meio de uma dualidade da forma monetária; e a importância de noções como “mais-valia”, “renda”, “salário”, “lei da baixa tendencial da taxa de lucro” e “antiprodução” para a determinação de seu campo de imanência. Por fim, fazemos um balanço das contribuições do pensamento de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* para a crítica do capitalismo, destacando que, não obstante a limitação histórica de suas análises, as categorias e as principais teses por eles formuladas são essenciais para darmos sentido à configuração atual do capitalismo financeirizado.

Palavras-chave: relações sociais; abstração; moeda; dívida; capitalismo; finança.

Résumé

Dans ce travail, nous cherchons à investiguer la pertinence de l'interprétation de Deleuze et Guattari concernant les relations sociales de la machine capitaliste dans le contexte contemporain du capitalisme financier. D'après une analyse de l'*Anti-Œdipe* (1972) et du rôle joué par les notions de « déterritorialisation », « axiomatique » et « reterritorialisation » comme éléments constitutifs du socius capitaliste, nous souhaitons montrer en quel sens le plan d'immanence de cette formation économique fait passer nécessairement ses relations sociales par un processus d'abstraction déterminé, en dernière analyse, par la nature de sa forme monétaire et par une politique de la dette. D'abord, nous analysons les présupposés philosophiques et anthropologiques sous-jacents aux arguments des auteurs concernant les types de *socius*. Il s'agit d'établir le sens d'opposer Nietzsche à Mauss et à Lévi-Strauss lors de la détermination des relations sociales comme des relations de dette et non d'échange ; de démontrer comment nous pouvons comprendre la singularité du système capitaliste à travers d'une histoire universelle des contingences ; et d'analyser les concepts et les notions par lesquels Deleuze et Guattari définissent ce qui est une société et *comment* elle fonctionne. De surcroît, nous voyons comment les auteurs décrivent la formation de l'État, et comment cet événement modifie radicalement la forme et la qualité des relations sociales. En soulignant le rôle médiateur de l'État entre la classe despotique et le peuple, nous nous concentrons sur les pratiques et les technologies qui en découlent, telles que la monnaie, le droit, les impôts et le surcodage. Troisièmement, nous nous tournons vers le *socius* capitaliste, dans le but de montrer les points de jonction entre Deleuze et Guattari et Marx quant à sa formation. Nous signalons ainsi son rapport particulier avec l'histoire ; la nature décodée et déterritorialisée de ses flux, et comment cela le différencie substantiellement des *socius* précapitalistes ; son fonctionnement à travers d'une dualité de la forme monétaire ; et l'importance de notions telles que « plus-value », « revenu », « salaire », « loi de la baisse tendancielle du taux de profit » et « antiproduction » dans la détermination de son champ d'immanence. Enfin, nous faisons un bilan concernant apports de la pensée de Deleuze et Guattari dans l'*Anti-Œdipe* à la critique du capitalisme, en soulignant que, nonobstant les limites historiques de leurs analyses, les catégories et les thèses principales qu'ils formulent sont essentielles pour donner du sens à la configuration actuelle du capitalisme financier.

Mots-clés : relations sociales ; abstraction ; monnaie ; dette ; capitalisme ; finance.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| 1. A NOÇÃO DE <i>SOCIUS</i>: DA ESTRUTURA AO SISTEMA FÍSICO | 16 |
| 1.1. A história universal em <i>O Anti-Édipo</i>: uma genealogia..... | 16 |
| 1.2. O <i>socius</i> primitivo selvagem e sua forma de representação | 23 |
| 1.2.1. Lévi-strauss e a noção de estrutura em antropologia | 23 |
| 1.2.2. O <i>Ensaio sobre a Dádiva</i> de Marcel Mauss: a sociedade concebida como um sistema de trocas recíprocas | 27 |
| 1.2.3. Deleuze e Guattari e a crítica à concepção troquista da sociedade | 31 |
| 1.2.4. O <i>socius</i> e a inscrição | 35 |
| 1.2.5. A formação do <i>socius</i> : do sistema intensivo ao sistema extensivo..... | 38 |
| 2. O ESTADO: DA FORMAÇÃO DESPÓTICA À FORMAÇÃO CAPITALISTA | 45 |
| 2.1. A gênese do Estado..... | 46 |
| 2.1.1. O estado originário (<i>urstaat</i>)..... | 49 |
| 2.2. O <i>socius</i> despótico e sua forma de representação | 51 |
| 2.2.1. A filiação direta e a nova aliança..... | 51 |
| 2.2.2. O déspota, a lei e o mito..... | 52 |
| 2.3. O modo de produção asiático | 55 |
| 2.3.1. A dívida infinita e o surgimento da moeda | 56 |
| 2.4. A propriedade privada e a derrocada dos códigos..... | 59 |
| 3. O <i>SOCIUS</i> CAPITALISTA | 62 |
| 3.1. A acumulação primitiva e o processo histórico do capital | 63 |
| 3.1.1. O processo de descodificação e de desterritorialização do trabalho e da moeda..... | 63 |
| 3.1.2. Marx e a acumulação primitiva do capital..... | 65 |
| 3.2. O capitalismo enquanto relação diferencial de fluxos descodificados | 70 |
| 3.3. A mais-valia e o processo de produção capitalista | 73 |
| 3.3.1. A renda e o salário: produção e reprodução da relação diferencial capitalista..... | 77 |
| 3.3.2. A acumulação do capital..... | 79 |
| 3.4. As duas formas da moeda e a baixa tendencial da taxa de lucro | 82 |
| 3.4.1. Potência e impotência monetária..... | 82 |
| 3.4.2. Os bancos e o sistema de crédito capitalista..... | 84 |
| 3.4.3. O campo de imanência capitalista I: a lei da baixa tendencial da taxa de lucro..... | 88 |
| 3.4.4. O campo de imanência capitalista II: a antiprodução..... | 93 |
| 4. OS FLUXOS CAPITALISTAS. ABSTRAÇÃO, MOEDA E DÍVIDA | 99 |
| 4.1. A forma de representação capitalista: axiomática e privatização | 99 |
| 4.1.1. A axiomática e a descodificação generalizada dos fluxos..... | 99 |
| 4.1.2. O estatuto da linguagem e o campo de imanência capitalista..... | 101 |
| 4.1.3. O estado capitalista: imanência, gestão dos fluxos e reterritorialização..... | 103 |
| 4.1.4. A dívida imanente capitalista..... | 105 |
| 4.2. E então? A desterritorialização da política monetária | 108 |
| 4.2.1. O fim do tratado de Bretton Woods..... | 109 |
| 4.2.2. O capitalismo rentista..... | 113 |
| 4.2.3. A crise da dívida no capitalismo contemporâneo..... | 116 |
| 5. CONCLUSÃO..... | 124 |
| 5.1. O <i>socius</i> e a história | 124 |
| 5.2. O <i>Urstaat</i> e a forma infinita da dívida | 125 |

| | |
|---|------------|
| 5.3. O campo de imanência capitalista..... | 126 |
| 5.4. A dívida imanente capitalista e a abstração das relações sociais | 127 |
| REFERÊNCIAS..... | 129 |

Introdução

O Anti-Édipo (1972/2011) de Gilles Deleuze e Félix Guattari é um livro que instaura uma ruptura significativa no decurso da história da filosofia. Esta ruptura possui dois sentidos. O primeiro é histórico, referente ao contexto intelectual francês em que o livro está inserido e à forma como ele se posiciona neste campo. O segundo é metodológico, na medida em que os autores nos mostram a possibilidade e a potência de criação de pensamento filosófico distanciando dos moldes interpretativos consolidados institucionalmente. Estes dois sentidos possuem em comum o fato de não derivarem de propriedades formais internas do livro e sim das relações exteriores que são por ele estabelecidas. Em outras palavras, a importância de *O Anti-Édipo* não é devida à sua estrutura formal, ao rigor de sua composição conceitual, ou ao seu plano de autorreferência, mas ao plano de relações que ele estabelece com as diversas dimensões das movimentações políticas do mundo, como forma de orientação do próprio plano de composição. Por um lado, essas relações podem ser assinaladas com os grandes temas que perpassam a obra: 1) o inconsciente maquínico e o desejo produtor enquanto concepções esquizoanalíticas em contraposição às concepções psicanalíticas de inconsciente teatral e de desejo determinado pela falta; 2) as cadeias de plurivocidade e uma linguística dos fluxos em contraposição às cadeias biunívocas e a uma linguística cindida entre significante e significado, presentes no estruturalismo; 3) a desigualdade de base dos sistemas sociais e a variação entre gradientes de molaridade e de molecularidade de um sistema físico em contraposição a um modelo matemático, operante de uma combinatória de relações de parentesco, e a suposta equivalência geral das trocas, presentes na antropologia estrutural; 4) a mobilização do pensamento marxiano tanto a) para a reconstrução histórica da gênese do *socius* capitalista a partir de um *princípio de razão contingente* quanto b) para a definição de seus elementos constituintes como estritamente econômicos e relacionados à tarefa de valorização abstrata do capital. Por outro lado, essas mesmas relações podem ser assinaladas por sua natureza prática, pois, se o pensamento de Deleuze e Guattari se diferencia de forma crítica dos modelos e disciplinas elencados acima, é somente na medida em que estes justificam uma prática ilegítima sobre o campo social e institucional¹.

¹ É importante destacar que Deleuze e Guattari aproximam muitas vezes o papel da esquizoanálise ao de uma Crítica da Razão Pura do inconsciente. Deixando de lado a possibilidade irônica desta afirmação, devemos avaliar o seu funcionamento. Por exemplo, ao tratar da questão do sentido do desejo, os autores afirmam que,

Julgamos que a atenção a estas relações é um meio prolífico de dar conta dos problemas colocados por *O Anti-Édipo* e da determinação de novos problemas concernentes ao campo político-social contemporâneo. Desta forma, indicamos a chave interpretativa que por nós será utilizada. O problema desta pesquisa se enuncia – a princípio – de forma muito simples: qual a razão da profunda abstração das relações sociais na sociedade capitalista contemporânea, como elas são constantemente levadas ao limite de sua fragilidade, como este próprio limite é sempre postergado, impedindo uma derrocada definitiva destas relações? Para respondermos adequadamente a estas perguntas, devemos bem compreender a natureza e o funcionamento disto que chamamos de “sociedade capitalista”. A nossa hipótese paira sobre a suspeita de que a configuração atual do modelo econômico capitalista – o do capital financeiro – é atravessada por uma potente política da crise, a partir da qual ele estrutura e gere todos os seus meios de governamentalidade. Essa política teria como efeito o dilaceramento generalizado das formas de relações sociais. Acompanhada por violentas políticas de austeridade, pelo confisco da renda e da produtividade social pelo capital financeiro, pela captura massiva do Estado e das instituições reguladoras em prol da legitimação do atual estado de coisas econômico, pelo endividamento generalizado dos países periféricos por meio da especulação em cima de suas dívidas públicas, assim como pelo consequente endividamento das suas populações, que são cobradas, objetiva e subjetivamente,

em relação ao desejo, nunca devemos nos perguntar sobre o seu significado, mas sobre o seu funcionamento – como uma forma de evacuação do sentido para a descoberta das reais potências da linguagem (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p.129-30). Esta exigência implica na identificação do sentido ao uso, o que só é possível com o estabelecimento de critérios imanentes “capazes de determinar os usos legítimos em oposição aos usos ilegítimos, dado que estes, contrariamente àqueles, remetem o uso a um sentido suposto e restauram, assim, um tipo de transcendência” (Deleuze; Guattari, 1972/2011 p. 130). À determinação dos critérios imanentes, os autores chamam de “análise transcendental”, também identificada à esquizoanálise, enquanto “análise transcendental e materialista” do inconsciente (Ibidem). A prevalência pela questão do uso em detrimento da questão do sentido se aplica a todo *O Anti-Édipo*, não sendo restrita aos problemas relacionados ao inconsciente e ao desejo. Vejamos, como exemplo, a interpretação de Sibertin-Blanc. O autor assinala um ponto nodal na crítica ao inconsciente psicanalítico desenvolvida por Deleuze e Guattari, pois, segundo ele, esta crítica é interna a “certo número de elaborações teóricas” e visam “questionar seus pressupostos” tendo em vista a proposição “de uma nova teoria da causalidade do desejo correlativa ao remanejamento do conceito de inconsciente” – o que vemos com clareza na enumeração dos *paralogismos* da psicanálise enquanto ilusões transcendentais que resultaram na concepção desnaturada de inconsciente teatral – no entanto, Sibertin-Blanc destaca o fato de que estas críticas só adquirem seu real sentido na medida em que os autores também as realizam com o intuito de atacar os “*conjuntos práticos* constitutivos de formas de subjetividades, conjuntos dos quais esses discursos seguramente fazem parte”, como forma de “*produzir efeitos* assinaláveis nos sistemas de causalidade complexa *institucional e inconsciente, social e libidinal*” (Sibertin-Blanc, 2022a, p. 13). (O itálico é nosso).

pela dívida dos Estados; a política monetária capitalista nos parece estar no cerne de todas as mazelas políticas e sociais contemporâneas.

Acreditamos que os problemas e os conceitos elaborados por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* podem nos ser de grande valia para uma compreensão filosófica da política do capital. Sendo assim, objetivamos neste trabalho mostrar a atualidade de seu pensamento em relação a estas questões. Partindo de uma análise de suas contribuições para o pensamento sobre o social, buscamos esclarecer os pressupostos teóricos de suas análises políticas e econômicas, assim como avaliar a pertinência de seu pensamento para a determinação do campo das políticas do capital e das suas consequências sobre as formas de sociabilidade e de existência contemporâneas. Tendo a consciência de que a análise dos autores a respeito da instrumentalização da dívida pelo sistema capitalista sofreu uma limitação histórica, uma vez que os movimentos que eles lograram descrever ainda não haviam se desenvolvido em toda sua extensão, optamos por lançar mão de trabalhos de economistas e filósofos posteriores a *O Anti-Édipo* para a reconstrução dos momentos que levaram à formação do modelo atual de capitalismo financeiro, ou capitalismo rentista. Essa reconstrução nos permitirá estabelecer uma linha de continuidade entre os problemas, os conceitos e as análises de Deleuze e Guattari com o *modus operandi* desta forma de capitalismo.

Assim, pensamos poder mostrar de que maneira a sua filosofia nos permite dar sentido à profunda crise social e subjetiva pela qual passamos. Para isso, partiremos do estabelecimento da tarefa histórica que os autores se propõem em *O Anti-Édipo*, esclarecendo os pressupostos de seus problemas e os embates que ela realiza com a concepção estruturalista da sociedade e mostrando como eles propõem um novo modelo de compreensão das relações sociais como pautadas numa relação de dívida, que permite abri-las para a história e superar o pressuposto liberal de que as sociedades se fundam sobre uma relação de trocas equivalentes. Em seguida, analisaremos como os autores concebem a formação do Estado, o seu papel enquanto mediador da realidade social, e a criação de mecanismos, dispositivos e tecnologias que o permitem se apropriar da produção social e formar uma nova relação de dívida. No terceiro capítulo entraremos propriamente numa análise do capitalismo. Nele serão mostradas as intersecções entre Deleuze e Guattari e Marx a respeito do processo histórico de sua formação. Partindo, sob a prisma de uma teoria dos fluxos, da análise dos autores sobre os processos de acumulação primitiva e de produção de mais-valia, buscaremos demonstrar como o *socius* capitalista se define por uma relação diferencial entre os fluxos de capital e de trabalho abstrato, assim como o papel desempenhado por suas formas monetárias na

distribuição das potências sobre o seu campo de imanência e como podemos determinar este último. Por fim, no quarto capítulo trataremos da maneira pela qual o campo de imanência capitalista transforma as formas de relações sociais em quantidades abstratas determinadas por sua relação com o capital, e de como a sua axiomática gere os fluxos produzidos ligando-os à essa forma de relação diferencial e interiorizando as relações de dívida, tornando-a imanente. Além disso, faremos um balanço das contribuições de Deleuze e Guattari, assinalando a limitação histórica que as suas análises sofreram em relação à descrição da instrumentalização da dívida pelo capitalismo. Sendo assim, passaremos à reconstrução dos acontecimentos que levaram, por meio de uma série de crises monetárias a partir da década de 1970, ao estabelecimento do neoliberalismo enquanto paradigma de governamentalidade e na emergência do modelo rentista de valorização do capital como modelo econômico determinante do campo de imanência capitalista contemporâneo. Buscando identificar os efeitos destes acontecimentos, terminaremos com as análises de Lazzarato a respeito da crise da dívida no capitalismo contemporâneo, destacando a pertinência do pensamento Deleuze e Guattari sobre a economia capitalista para o enfrentamento da miséria intelectual na qual vivemos.

1. A Noção de *Socius*: da estrutura ao sistema físico

Neste capítulo ensaiaremos uma sistematização dos elementos que compõem a noção de “*socius*” utilizada por Deleuze e Guattari, observando que esta noção possui a singularidade de qualificar o que entendemos como “sociedade” enquanto um “agrupamento de relações sociais”, de forma a prescindir de um conceito positivo e sociológico de sociedade, inserindo a problemática diretamente no campo das relações sociais. Sendo assim, o que se segue é o esforço de demonstrar estas afirmações através da análise do uso da noção de *socius* por Deleuze e Guattari no contexto problemático de uma história dos tipos de formações sociais.

1.1. A História Universal em *O Anti-Édipo*: uma genealogia

O terceiro capítulo de *O Anti-Édipo*, intitulado *Selvagens, Bárbaros, Civilizados*, inicia com a enunciação de uma questão até então díspar do conjunto da obra: quais as condições de possibilidade de realização de uma história universal? Tendo em conta que os capítulos precedentes do livro se resumem a: 1) descrição do processo de produção molecular das máquinas desejanter, associando-o sempre à noção de multiplicidade e à pluralidade dos objetos parciais; 2) crítica da psicanálise em função de uma concepção esquizoanalítica do desejo e do inconsciente, diferenciando os dois regimes discursivos no que se referem a) à organização molar ou molecular dos fenômenos desejanter, b) à formação de um sujeito ou de grupos sujeitos e assujeitados, c) à forma de disjunção bi-unívoca ou plurívoca, d) às formas de subjetivação neurótica/paranoica ou esquizofrênica; a aparição de uma noção como “história universal”, carregada de arcaísmos totalizantes e teleológicos como características pressupostas de uma história que se *desenvolve* em sentido linear, parece minimamente descontextualizada caso não reconstruamos os termos do problema.

O grande objetivo de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* é o de propor uma “teoria generalizada dos fluxos” como forma de responder à questão de “como se chega a desejar [no capitalismo] a potência, mas também a própria impotência? Como um campo social como este pôde ser investido pelo desejo?” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 284); na qual a descrição da natureza do processo de subjetivação presente na sociedade capitalista enquanto

um processo de natureza esquizofrênica² cumpre um papel decisivo. Desde o início é frisado pelos autores que o processo de subjetivação está sempre intrinsecamente relacionado com a forma de produção e de reprodução econômica e social de sua sociedade correspondente. As formas de subjetivação presentes em uma dada sociedade seguem a mesma lógica das suas formas econômicas. Esta constatação geral nos ajuda a compreender uma parte do problema, uma vez que todos os elementos aos quais os autores opõem as concepções esquizoanalíticas – sejam eles os postulados da psicanálise, da linguística ou da antropologia estrutural – são derivados diretamente da forma de organização molar capitalista. Portanto, nos resta explicar o porquê de a descrição das formas capitalistas de produção social e econômica ser realizada no contexto de uma história universal.

Tendo como objetivo determinar a singularidade da sociedade capitalista e da sua forma de produção e reprodução social, Deleuze e Guattari realizam uma história universal das formações sociais capitalista e pré-capitalistas. Operando a partir de uma descrição tipológica dos *socius*, os autores analisam a natureza e a formação de suas relações sociais, os elementos que determinam as suas práticas de produção e de reprodução econômica e social, e as suas formas de representação. O modelo interpretativo construído pelos autores, no que concerne à determinação da natureza das relações sociais e ao princípio histórico subjacente a esta história universal, segue as indicações deixadas por Nietzsche na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*³.

² É importante ressaltar que, em primeiro lugar, por “processo de natureza esquizofrênica” não devemos entender como uma referência a estados mentais verificáveis em esquizofrênicos *de fato*, pois o que se entende por “processo esquizofrênico” em *O Anti-Édipo* é uma forma de subjetivação na qual as codificações sociais não conseguem se fixar. É neste sentido que se opera uma distinção entre um modelo *esquizo* e um modelo *esquizofrênico*; o primeiro reporta à uma produção de fluxos subjetivos lisos demais para serem capturados pelas formas de codificação social, que, no limite, até se reconhecem como fazendo parte de uma determinada axiologia, mas só o tempo suficiente para adquirir a potência de lhe embaralhar os códigos e partir para outra; enquanto o modelo *esquizofrênico* se refere ao modo de subjetivação produzido pela máquina social capitalista, cujo efeito é a fluência indeterminada dos fluxos sociais e desejantes em função da axiomática capitalista.

³ A princípio, destacamos estes dois aspectos apenas por razões didáticas. Com efeito, a história tipológica-universal das formações sociais presente em *O Anti-Édipo* é criticamente composta de um amálgama de elementos provenientes de Nietzsche, Marx e de determinadas vertentes da antropologia política, como a funcionalista, a tipológica, a estrutural e a dinâmica (Sobre a especificidade de cada uma das vertentes citadas cf. Balandier, 1978, pp. 19-23). Viveiros de Castro, por exemplo, ao destacar a importância de *O Anti-Édipo* para a antropologia, desvinculando-se do encabestramento da leitura que o reduz a uma simples oposição à psicanálise e que não leva em consideração os aspectos antropológicos, econômicos e sociais do livro, salienta que a possível desorientação causada pela noção de “história universal”, pelo uso da tríade arcaizante “selvagens-bárbaros-civilizados”, e pela aparente “comparação aleatória” de material etnográfico, é apenas um simulacro causado pelas nuances dos modelos interpretativos utilizados por Deleuze e Guattari, o que o leva a

A influência mais evidente e, portanto, a que é mais levada em consideração pelos autores que escrevem sobre *O Anti-Édipo*, é a da perspectiva nietzschiana de que a natureza de todas as relações sociais é constituída por uma relação do tipo credor-devedor. No entanto, gostaríamos de propor a atenção a um princípio presente na *Genealogia da Moral* que julgamos muito mais determinante para a realização da história universal em *O Anti-Édipo*: o princípio da ciência histórica. Ao tratar do tema da “origem e da finalidade do castigo” no §12 da segunda dissertação do texto supracitado, Nietzsche adverte que se trata de dois problemas diversos, que são costumeiramente confundidos (Nietzsche, GM, II, §12). Em seguida, ele critica os “genealogistas da moral” afirmando que ao castigo atribuem sempre “uma finalidade qualquer” de qualidade psicológica (que muitas vezes pode resultar em uma forma de satisfação por compensação), como “a vingança ou a intimidação”, e a concebem como a “causa de origem” do castigo (Ibidem). Evidentemente, o que está em jogo aqui não é o fato do castigo e nem as interpretações sobre ele, mas a perspectiva interpretativa que seria capaz de dar conta ao mesmo tempo das diferenças de natureza entre a *origem* e a *finalidade* de uma coisa e dos sentidos imputados pelos diferentes *usos* desta mesma coisa no decorrer de sua história. Com efeito, Nietzsche sintetiza o princípio na seguinte fórmula “a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]⁴” (Ibidem). Em seguida, ele o desenvolve argumentando que o uso de “algo existente” exige sempre, de forma impositiva, uma reinterpretação desta mesma coisa em concordância com a sua utilidade (Ibidem.). O que o leva a assumir uma posição semiológica, afirmando que a “história de uma ‘coisa’, um *órgão*, um *uso*, pode desse modo ser uma ininterrupta *cadeia de signos* de sempre novas interpretações e ajustes”, sem possuir necessariamente qualquer relação causal entre um ajuste e outro (Ibidem)⁵. Por conseguinte, os sentidos teleológicos e racionais pressupostos na noção de “desenvolvimento” devem ser deixados de lado, pois, em última análise, o “desenvolvimento de uma coisa” consiste sempre em um processo agônico de subjugamento e de resistências” (Ibidem).

retomar o termo de Donzelot, “antissociologia”, para classificar os propósitos dos autores franceses (Cf., Viveiros de Castro, 2018, p. 113).

⁴ A indicação entre colchetes é do tradutor da obra.

⁵ Grifos nossos.

História de rupturas, contingências e discontinuidades, análise das variações de sentidos de uma mesma coisa a partir das suas diferenças de uso ao longo do tempo, reconstrução dos processos de subjugação e de resistência de uma formação social à outra. Eis os componentes da história universal de *O Anti-Édipo* – aplicados especificamente em referência às instituições que garantem a permanência das formações sociais, às formas como estas inscrevem os usos dos corpos, dos órgãos, das práticas políticas e do inconsciente, nas suas formas de produção e reprodução social.

No entanto, as suas condições de realização são intrinsecamente determinadas pela formação social capitalista. O que dá sentido a esta história universal não são as discontinuidades que ocorrem no interior dos *sociis* considerados individualmente, mas a ruptura instalada pelo *socius* capitalista no interior da própria lógica de formação e de reprodução dos *socii*. Em concordância com a singularidade da proposta de leitura histórico-universal de Deleuze e Guattari, o que determina as rupturas e fundações dos *socii* são sempre contingências singulares. Este é o caso principalmente para o capitalismo.

Fundamentados na ideia de que as relações sociais são originariamente qualificadas como uma relação de dívida, porquanto são estabelecidas entre um credor e um devedor, Deleuze e Guattari afirmam que, a princípio, todo *socius* é inscriptor. Mas, na verdade, a inscrição ou codificação constitui a prática essencial das formações sociais pré-capitalistas, mais precisamente do *socius* primitivo selvagem. A sua função é a de qualificar, através da forma de representação social, os fluxos produzidos em uma dada sociedade, visando a manutenção da reprodução social. Em suma, a codificação consiste em um sistema de inscrição e de marcação dos corpos, que qualifica todas as formas de relações sociais. Tendo em vista que o modelo a partir do qual os autores concebem esta ideia são as ditas “sociedades primitivas”, presentes tanto no texto de Nietzsche, mas principalmente nos trabalhos etnográficos de Pierre Clastres, a instituição em que a marcação se faz mais evidente são os ritos iniciáticos. Eles possuem ao menos três funções. A primeira, mais superficial, consiste em provar que os jovens destas sociedades estão aptos a serem considerados como adultos e a desempenhar o seu papel social de forma ativa. A segunda, mais profunda, só é descoberta quando nos colocamos a pergunta da razão destes ritos portarem tanto sofrimento. Com efeito, a crueldade dos ritos iniciáticos dos jovens, os tabus e as interdições que incidem diretamente sobre o uso de determinados órgãos do corpo, as tatuagens e as incisões sobre a pele dos membros de uma dada sociedade selvagem, adquirem o seu sentido na medida em que objetivam a criação de uma memória. As marcas e as cicatrizes produzidas por instituições

sociais sobre o corpo de seus indivíduos os fazem lembrar a todo momento que participam de uma comunidade que lhes garante a existência e que, portanto, em retribuição, é preciso garantir a sua manutenção. O que nos leva à terceira função: o caráter essencial da inscrição enquanto prática orientada do corpo social ao corpo considerado individualmente e entre os membros de uma sociedade entre si, consiste no fato de que ela mantém a coesão orgânica do *socius*. A codificação dos fluxos tem a tarefa de impedir que os fluxos produzidos em uma dada sociedade escorram livremente para fora dos limites do próprio corpo social. Em um primeiro momento, a relação credor-devedor se instaura entre um corpo social e um indivíduo, mas também se reproduz nas relações de aliança e de parentesco, que determinam as dinâmicas econômicas exógenas e endógenas ao próprio grupo. Em outras palavras, o sistema de inscrição presente nas sociedades ditas “primitivas” dá sentido e significado às suas práticas sociais, determinando pela marcação dos corpos e pela inscrição destes às formas de reprodução social, o que pode ser reconhecido, visto e enunciado socialmente, em suma, a própria representação do *socius* (Hur, 2021, p. 63).

Tudo muda com a emergência do capitalismo. O *socius* capitalista não se preocupa com a codificação dos fluxos. Com efeito, ele se forma a partir de uma contingência histórica, a conjunção de dois fluxos desterritorializados: o fluxo de trabalhadores livres e o fluxo de moeda abstrata capaz de comprar o trabalho (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 266). Sendo assim, ele não se define mais pela prática de inscrição, mas pela descodificação generalizada dos fluxos e por uma “desterritorialização massiva”, que são introjetadas pelo corpo social e assimiladas como o motor de sua expansão e de sua produção (Ibid., p. 265-6). O capitalismo prescinde do processo de codificação para a manutenção de sua ordem social. A descodificação generalizada dos fluxos, o terror das formações sociais pré-capitalistas, o limite externo que deveria ser esconjurado a todo custo através das práticas de inscrição, tornou-se a própria potência do *socius* capitalista. É esta a cesura que o capitalismo efetua no tecido da história. É em razão de ele se constituir sobre fluxos desterritorializados e de geri-los como meio de expansão do corpo social que a história universal obtém o seu sentido. Segundo os autores:

Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é o negativo de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender *a contrario* o segredo de todas essas formações; antes codificar os fluxos, ou até mesmo sobrecodificá-los, do que deixar que algo escape à codificação (Ibid., p. 180).

Portanto, a história universal se justifica como meio de compreender esta cisão e dar conta do *socius* capitalista em sua anomalia. Além disso, ela porta a potência de levar a concepção da organização social atual, o capitalismo, ao seu ponto de *autocrítica*. Retomando uma exigência marxista referente à possibilidade de realização de uma história universal e estendendo-a tanto à prática etnológica quanto histórica, Deleuze e Guattari argumentam que a “explicação” destas duas disciplinas não deve estar “em contradição com nossa organização atual ou que esta contenha, à sua maneira, os elementos de base da hipótese etnológica”, mas também acrescentando uma segunda condição, a “de que a organização atual seja capaz de criticar a si própria” (Ibid., p. 207).

Na verdade, trata-se de entender que nas formações sociais pré-capitalistas a descodificação e a desterritorialização generalizada dos fluxos eram identificadas ao *limite real negativo* do corpo social; por outro lado, com o advento do capitalismo, esse mesmo limite real tornou-se *positivo*, fonte de potência do próprio *socius*. Não obstante a existência de uma *tendência* presente nas relações econômicas e sociais dos *socii* considerados de alcançar este limite, tornando-o atual, é somente o capitalismo que o transformará em seu próprio campo de imanência. Segundo Sibertin-Blanc, é justamente a “natureza desse limite real” e a sua relação com o campo social capitalista que “reabre, para Deleuze e Guattari, a possibilidade de uma leitura da história de todas as formações sociais a partir da formação capitalista: uma história universal” (2022a, p. 56). A atenção a este aspecto é notadamente importante na medida em que esse complexo de condições para a história universal, relacionado à desterritorialização generalizada dos fluxos e às suas relações determinantes com o modo de produção capitalista, “permite identificar sua tendência, definir seu sujeito e fixar suas condições metodológicas sob um duplo princípio de contingência e de autocrítica” (Ibidem.). Nesse sentido, o autor argumenta que a história universal de *O Anti-Édipo* tem como “sujeito” esta tendência de descodificação enquanto limite determinante da natureza das relações sociais de diversos tipos de sociedades.

Deste então, se há um sujeito dessa história universal, ele não pode ser o próprio capitalismo, nem mesmo o desejo, mas apenas essa instância do limite. A história universal de *O Anti-Édipo* não tem outro sujeito senão as maneiras variáveis pelas quais as sociedades, em suas instituições e seus sistemas simbólicos, seus códigos e suas posições de desejo, investem e reprimem essa tendência, a ‘ligam’ e a contrainvestem como o limite de seu sistema” (Ibid., p. 58).

Além disso, Sibertin-Blanc ressalta outro aspecto que deve ser levado em consideração: o caráter irônico da história universal, como destacado por Deleuze e Guattari.

Pois ela não é senão a constatação de uma impossibilidade que se tornou real e universal. Com efeito, se ela tem como sujeito a tendência à desterritorialização presente nos diversos tipos de sociedades, isso só se cumpre na medida em que o capitalismo atesta a sua universalização ao interiorizá-la como *modus operandi* de seu desenvolvimento e de sua reprodução (Ibid., p. 56). Ou seja, o capitalismo, considerado enquanto limite da história, é o acontecimento definitivo que interioriza e torna atual o terror que sempre foi esconjurado pelas formações sociais anteriores. É neste sentido que Deleuze e Guattari afirmam que “se é o capitalismo que determina as condições e a possibilidade de uma história universal, isto só é verdade na medida em que ele tem de se haver essencialmente com seu próprio limite, com sua própria destruição” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 164). O capitalismo tensiona em direção ao seu próprio limite, à sua destruição; ele intensifica o impossível de toda formação social, o desregramento dos fluxos sociais e desejantes para além de toda função social. Segundo Sibertin-Blanc:

O impossível se tornou nosso real, esse é o resultado da história universal. Que ela tenha um sujeito não leva, portanto, ao desenvolvimento de uma forma de identidade, mas, ao contrário, a assinatura retrospectiva de um movimento de intensificação de uma impossibilidade que sinaliza, no limite dela mesma, na direção da destruição da própria atualidade de onde essa história se anuncia. É por isso que essa universalização é autocrítica e porque a história universal não tem, segundo Deleuze e Guattari, senão o sentido *in fine* ‘irônico’ (2022a, p. 58).

Desta forma, seguindo a interpretação de Sibertin-Blanc, podemos afirmar que a história universal de *O Anti-Édipo* tem como objeto privilegiado “a tendência para a descodificação dos fluxos de produção” (Sibertin-Blanc, 2022a, p. 58), ocorrente nas formações sociais pré-capitalistas, mas integrada pela máquina capitalista como motor de sua produção, resultando na contínua extensão dos limites do capital, o que a justifica metodologicamente e lhe garante um sentido genealógico, com a ressalva de que isso só ocorre de fato como um efeito *anômalo* do capitalismo, causado pela conjunção dos fluxos descodificados de moeda e de trabalho. A história em *O Anti-Édipo* é uma genealogia porque os fatores universalizados são contingentes (Ibid., p. 56). São os processos de descodificação e de desterritorialização que levam concomitantemente à derrocada de uma formação social e à emergência de uma outra que podemos identificar como o objeto da história universal, evitando, por conseguinte, a noção de desenvolvimento histórico ao mesmo tempo em que se determinam os meios pelos quais as instituições e os meios simbólicos sociais lidam com a tendência de desterritorialização – seja com a criação de novas formas de codificação dos

fluxos sociais e desejantes ou pela reinterpretação de formas já existentes tendo em vista uma nova utilidade para elas. O próprio modo de produção capitalista não deve ser entendido como o condicionante desse processo, mas como um produto que “supõe o encontro contingente desses processos heterogêneos” (Sibertin-Blanc, 2022a, p. 57).

1.2. O *socius* primitivo selvagem e sua forma de representação

1.2.1. Lévi-Strauss e a noção de estrutura em antropologia

Em *La Notion de Structure en Ethnologie*, artigo componente do volume *Anthropologie Structurale*, Lévi-Strauss define a noção de estrutura como uma noção que não se refere à realidade empírica, reconstruída a partir dos dados coletados em campo pelo etnólogo, mas aos “modelos construídos a partir dela” (Lévi-Strauss, 1958, p. 305). Com efeito, ele a considera como uma noção pertencente mais ao campo da epistemologia do que ao da etnologia. Não caberia necessariamente ao trabalho etnológico a construção de modelos estruturais que dessem conta dos dados sociais observados. Para o autor, a construção desses modelos constitui “um método suscetível de ser aplicado a diversos problemas etnológicos”, assemelhado ao uso de “formas de análise estrutural” e de “pesquisas de estruturas” presentes em outras disciplinas (Ibid., pp. 30-6). O que o leva a distinguir as noções de “estrutura social” e “relações sociais”, que, não obstante suas diferenças, são complementares: “As *relações sociais* são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria *estrutura social*”, com a ressalva de que as estruturas sociais não são nunca dadas no conjunto das relações sociais de uma determinada sociedade (Ibid., p. 305-6)⁶. Além disso, são determinadas por Lévi-Strauss quatro condições para a construção de um modelo estrutural: 1) uma estrutura deve ter um caráter sistemático de tal forma que uma “modificação qualquer” de um de seus elementos leva à “modificação de todos os outros”; 2) os modelos devem pertencer a um “grupo de transformações”, que correspondem a um “modelo de mesma família”, no entanto, o “conjunto das transformações constitui um grupo de modelos”; 3) As condições precedentes “permitem prever de que maneira o modelo

⁶ Tradução nossa. Grifos do autor. Texto original: « Les relations sociales sont la matière première employée pour la construction des modèles qui rendent manifeste la structure sociale elle-même ».

reagirá, no caso da modificação de um de seus elementos”; 4) “O modelo deve ser construído de modo que seu funcionamento possa dar conta de todos os fatos observados” (Ibid., p. 306). Sendo assim, os modelos estruturais podem ser considerados como o resultado de um método meta-etnográfico construídos a partir da observação empírica das relações sociais de uma dada sociedade com o objetivo de sistematizar, de maneira transcendental, as suas estruturas sociais e simbólicas.

Ainda no que se refere ao trabalho etnográfico e à construção de modelos estruturais, Lévi-Strauss faz questão de diferenciar a observação dos fatos sociais e a consequente construção de modelos, por meio do método estrutural, da experimentação sobre modelos. A importância desta distinção reside na constatação de que nunca há um só modelo, mas sim uma pluralidade de modelos possíveis que podem ser testados para “saber como um modelo dado reage às modificações”, sejam eles de mesmo tipo ou de tipos diferentes (Ibid., p. 307). O próprio autor explora as diferenças entre modelos conscientes e modelos inconscientes⁷. Os modelos conscientes são identificados às normas sociais e têm como função mais “perpetuar as crenças e os usos, do que expor suas engrenagens [ressorts]”, eles “mascaram” a estrutura inconsciente sob eles “enterrada”, tornando o etnógrafo em um arqueólogo do simbólico, porquanto a “análise estrutural” em antropologia deve lidar com o problema de que “quanto mais clara é a estrutura aparente, mais difícil torna-se apreender a estrutura profunda, em razão dos modelos conscientes e deformados que se interpõem como obstáculos entre o observador e seu objeto” (Ibid., p. 308)⁸.

⁷ É importante ressaltar que a noção de “inconsciente” na teoria de Lévi-Strauss tem uma forte influência da linguística de Saussure, colocando, portanto, a linguagem no centro de suas reflexões estruturais. Segundo Viveiros de Castro, a linguagem, para Lévi-Strauss, se caracteriza como um “modelo analógico para os fenômenos socioculturais”, o que o faz “derivar”, ao se tratar dos “fundamentos simbólicos do social”, “tanto a cultura como a sociedade do mesmo substrato, o ‘inconsciente’”, enquanto lugar em que as “antinomias natureza/cultura e indivíduo/sociedade” se anulam (2020, p. 264). Ainda segundo Viveiros de Castro, é a linguagem que determina a concepção lévi-straussiana de “estrutura como *código*”, modificando um aspecto importante dos trabalhos etnológicos, qual seja, o “deslocamento” das questões organicistas sobre a *função* dos fatos sociais para o “problema semiótico do sentido” (Ibidem.). As questões relacionadas ao *código* e a função serão retomadas ao longo deste texto em uma chave deleuzo-guattariana. Com efeito, como já mencionado acima, os autores de *O Anti-Édipo* negligenciam a questão do *sentido* em favor da questão do *uso*, o que está intimamente ligado à concepção particular que eles estabelecem do *funcionalismo*.

⁸ Tradução nossa. Texto original: « plus nette est la structure apparente, plus difficile devient-il de saisir la structure profonde, à cause des modèles conscientes et déformés qui s’interposent comme des obstacles entre l’observateur et son objet ».

Contudo, Lévi-Strauss circunscreve um uso específico dentro dos problemas etnográficos para o método estrutural. Para ele, a noção de estrutura só aparece efetivamente na prática etnográfica no contexto das problemáticas do parentesco (Ibid., 305)⁹. É em *Les Structures Élémentaires de la Parenté* que vemos mais claramente este método em ação. Definindo as “estruturas elementares do parentesco” como “sistemas onde a nomenclatura permite determinar imediatamente os círculos dos parentes e dos aliados”¹⁰, de onde também se determinam as prescrições matrimoniais entre as categorias de “cônjuges possíveis” e “cônjuges proibidos” (Lévi-Strauss, 1968, p. IX), o autor enuncia como o “objetivo fundamental” de seu livro “mostrar que as regras do casamento, a nomenclatura, o sistema de privilégios e de interditos, são aspectos indissociáveis de uma mesma realidade, que é a estrutura do sistema considerado” (Ibidem.)¹¹.

Ao atrelar a noção de estrutura ao tema do parentesco, Lévi-Strauss delimita a problemática ao campo dos fatos sociais das regras de casamento. No entanto, estas próprias regras são determinadas por uma regra cultural precedente: a proibição do incesto. A importância de analisar a proibição do incesto de perto reside no fato de que ela constitui a única regra social que possui um valor universal, porquanto aparece extensamente em todos os tipos de cultura. A proibição do incesto é o fenômeno que possui ao mesmo tempo os caracteres distintivos e supostamente contraditórios dos fatos de natureza e dos fatos de cultura: a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições (Lévi-Strauss, 1968, p. 12). Se a proibição do incesto delimita, internamente a um determinado grupo social, as interdições de relações matrimoniais baseadas em critérios de consaguinidade e de filiação, dela são derivadas as regras de aliança, que determinam as possibilidades de relações matrimoniais entre grupos diferentes, operando uma passagem para a exogamia (Ibid., 34). A proibição do incesto seria, portanto, o elemento cultural originário das formas de relações sociais, a partir das trocas matrimoniais operadas entre dois ou mais

⁹ O que também é atestado por Viveiros de Castro quando este afirma que ao escolher as sociedades primitivas como objeto privilegiado da antropologia, esta entra em uma “quase identidade entre seu conceito de sociedade e o tema do parentesco” (2020, p. 268).

¹⁰ Tradução nossa. Texto original: « [...] les systèmes où la nomenclature permet de déterminer immédiatement le cercle des parents et celui des alliés ».

¹¹ Tradução nossa. Texto original: « montrer que les règles du mariage, la nomenclature, le système des privilèges et des interdits, sont des aspects indissociables d’une même réalité, qui est la structure du système considéré ».

grupos, ou de forma mais precisa, o termo operador da passagem da natureza à cultura, esta sendo expressa pelas relações de aliança. O que não implica em uma relação determinística entre natureza e cultura. Pois, não obstante os caracteres de hereditariedade biológica presentes nas relações de parentesco por filiação sejam irreduzíveis à agência da cultura, com a aliança, a cultura toma consciência de si e de seus direitos, afirmando, “sob pena de não existir”, a si mesma e delimitando a agência da natureza (Ibid., p. 36). O que também não quer dizer que não haja uma relação de continuidade entre natureza e cultura, pois, segundo Lévi-Strauss, “a natureza impõe a aliança sem determiná-la; e a cultura a recebe apenas para definir imediatamente as suas modalidades” (Ibid., p. 37)¹². Sendo assim, se a proibição do incesto é uma regra social com caráter universal, ela só o é na medida em que a sua universalidade exprime o fato de que “a cultura, sempre e em todos os lugares, preencheu essa forma vazia [a proibição do incesto], como uma fonte jorrante enche, primeiramente, as depressões ao redor de sua origem” (Ibidem.)¹³.

Mais do que operar a continuidade entre natureza e cultura, a proibição do incesto, considerada enquanto regra, desempenha um papel interventor nas formas de organização do grupo social. Diferentemente da perspectiva da natureza, onde as relações de parentesco são derivadas da filiação e da hereditariedade genética, ou seja, estão ao acaso, a cultura, lançando mão do fenômeno da aliança, estabelece uma ordem nas suas possibilidades de composição, como uma forma de “garantir a existência do grupo enquanto grupo” (Ibidem). Todavia, essa forma de organização social derivada da proibição do incesto e da consequente determinação das condições de possibilidade de aliança possui uma qualidade eminentemente econômica. A exogamia, “expressão social alargada” da regra da proibição do incesto, consiste em uma “regra de reciprocidade” (Ibid., 60). As mulheres que são conjugalmente interditadas em um determinado grupo, são, por este exato motivo, abertas a relações de troca com outros, e assim também o é com estes. O que leva Lévi-Strauss a afirmar que a regra da proibição do incesto “não é instaurada senão para garantir e *fundar*, diretamente ou indiretamente, de forma

¹² Tradução nossa. Texto original: « la nature impose l’alliance sans la déterminer; et la culture ne la reçoit que pour en définir aussitôt les modalités ».

¹³ Tradução nossa. Texto original: « L’universalité exprime seulement le fait que la culture a, toujours et partout, empli cette forme vide, comme une source jaillissante comble d’abord les dépressions qui entourent son origine ».

imediate ou mediata, *uma troca*” (Ibidem)¹⁴. Neste sentido, a proibição do incesto não deve ser considerada somente como a regra que permite a passagem da natureza à cultura, nem mesmo como a que estabelece as possibilidades de uma forma de organização das sociedades primitivas, mas como a regra que, juntamente com a troca matrimonial, condiciona as formas de socialidade e a “passagem entre as ordens da natureza e da cultura em termos sociopolíticos” e econômicos (Viveiros De Castro, 2020, p. 264).

1.2.2. O Ensaio sobre a Dádiva de Marcel Mauss: a sociedade concebida como um sistema de trocas recíprocas

Esse caráter de reciprocidade deve ser entendido a partir da leitura que Lévi-Strauss faz do *Ensaio Sobre a Dádiva* de Marcel Mauss. Em *Introdução à Obra de Marcel Mauss*, Lévi-Strauss faz um balanço sistemático das contribuições de Mauss para o desenvolvimento da antropologia e da etnografia em ciências epistemologicamente fundamentadas. Mas é preciso observar que este balanço não consiste simplesmente em uma análise do pensamento maussiano, ele também se apresenta como um programa da futura obra teórica e prática de Lévi-Strauss. Com efeito, a obra comentada em que encontramos a maior quantidade de aspectos determinantes para o desenvolvimento da antropologia estrutural lévi-straussiana e, principalmente, os modelos interpretativos presentes em *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, é o *Ensaio sobre a Dádiva*. Para Lévi-Strauss, a importância disciplinar do *Ensaio* reside no fato de que ele é o primeiro esforço realizado no campo da etnologia de descrever a sociedade como um sistema, ultrapassando o domínio da descrição de simples qualidades sociais. Esse estatuto de descrição sistemática atribuído a ele assinala uma vitória de qualidade epistemológica, pois permite alcançar um certo grau de generalidade e, por conseguinte, encontrar leis de comparação, conexão, equivalência etc., entre os fatos sociais (Lévi-Strauss, 2017, p. 29).

No entanto, isso só é possível pela centralidade da noção de “fato social total”. Para Mauss, um fato social total exprime, de uma só vez, a complexidade das instituições das sociedades primitivas, sejam elas religiosas, jurídicas, morais, econômicas ou estéticas (2017,

¹⁴ Tradução nossa. Texto original: « celle-ci [a regra da proibição do incesto] n'est instaurée que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange ». Itálico nosso.

p. 193-4). Lévi-Strauss destaca que essa noção permite à Mauss definir a realidade social e o “social como a realidade” (2017, p. 22). O social torna-se a realidade a partir do momento em que o consideramos como integrado a um sistema, a uma experiência individual, observada em suas relações e determinações recíprocas com o social, e a uma “*antropologia*, isto é, um sistema de interpretação que explique simultaneamente os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas” (Ibidem)¹⁵. O alcance dessa concepção é tão grande que consegue abranger todas as formas de codificação operadas por uma sociedade. Todos os fenômenos culturais expressam, em última análise, a realidade social específica de uma cultura, desde os fenômenos institucionais acima mencionados até as formas de subjetivação ou “os limiares de excitabilidade” e de resistência. Segundo Lévi-Strauss, “cada técnica, cada conduta, tradicionalmente aprendida e transmitida, funda-se sobre certas sinergias nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas, solidários de todo um contexto sociológico” (Ibid., p. 12). Em outras palavras, a capilaridade do social, considerado enquanto fundamento, é tão extensa que determina, a partir de seus próprios critérios, até mesmo as qualidades fisiológicas daqueles que compõem um corpo social.

No que se refere ao psiquismo, a posição do autor é a mesma. Os fenômenos psíquicos não são senão traduções, “no plano do psiquismo individual, de uma estrutura propriamente sociológica” (Ibid., p. 15). Mesmo no que se refere a condutas psicopatológicas anômalas, Lévi-Strauss não deixa de destacar a prevalência do social. Com efeito, se o autor considera que “é da natureza da sociedade que ela se exprima simbolicamente em seus costumes e em suas instituições”, deve-se observar que esta expressão simbólica é construída a partir das “condutas individuais normais”, que só possuem sentido simbólico se referidas ao coletivo, ao social (Ibid., p. 16). Mesmo as “condutas anormais”, que não obstante sejam dessocializadas, e por este motivo, possuem um grau mínimo de “simbolismo autônomo individual”, que difere do simbolismo próprio da sociedade, não podem ser assim concebidas senão em relação com este (Ibidem.). O que não deixa margem para interpretações individualistas sobre as expressões fisiológicas, nervosas e psíquicas presentes em uma determinada cultura. Neste sentido, a noção de fato social total permite a ultrapassagem das qualidades empíricas contidas nas observações etnográficas, abrindo, para o trabalho antropológico, a possibilidade

¹⁵ Grifos do autor.

de exploração do campo simbólico-transcendental das sociedades primitivas, sistematizando-o na noção de estrutura. O que mostra claramente a dívida que a noção levi-straussiana de estrutura tem para com a obra de Mauss.

Voltemo-nos agora para o *Ensaio sobre a Dádiva* de Marcel Mauss. Neste texto, Mauss analisa uma série de trabalhos etnográficos realizados nas sociedades polinésias. O seu principal objeto de análise são os fenômenos que ele nomeia de “prestação total”. Eles consistem em relações contratuais realizadas entre clãs e a sua importância se justifica pelo fato de que estes contratos determinam todas as formas de relações econômicas, jurídicas e morais entre as sociedades da região. O autor destaca que os contratos e as trocas realizadas no escopo da categoria de prestação total não se dão entre indivíduos ou pessoas, mas entre coletividades inteiras. Mediante os chefes de cada clã as coletividades correspondentes são inteiramente implicadas em um complexo sistema de trocas. Além disso, os objetos trocados não são bens úteis ou qualificados economicamente, mas sim serviços. Por fim, o mais importante dessa forma de troca é o fato de que elas são socialmente codificadas como voluntárias e obrigatórias. É obrigatório para os clãs tanto a oferta de dons quanto o seu aceite e retribuição. Vejamos nas palavras do próprio autor:

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constatam, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõem, seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos. E nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um “contrato bem mais geral e bem mais permanente” (Mauss, 2017, p. 196-7).

A instituição cultural em que Mauss encontra de forma mais clara estes fenômenos de prestação total é o Potlach. Ele se caracteriza justamente como essas trocas contratuais estabelecidas entre clãs, mas acrescido de um caráter agonístico. No Potlach, a necessidade da oferta, do aceite e da retribuição dos dons entre clãs desempenha uma função de afirmação de superioridade e de prestígio. Por exemplo, no que concerne ao aspecto econômico do Potlach, um clã que oferece uma festa a outro, deve mostrar-lhe a sua superioridade econômica pelo dispêndio e pela destruição de suas riquezas; e assim deve se suceder com o outro clã no momento da retribuição. Para estas sociedades polinésias, a demonstração de riqueza e de

poder não consiste em um processo cumulativo, mas na capacidade de consumo diante de um outro grupo. Além disso, o Potlach e as trocas nele implicadas mostram que a percepção que as sociedades primitivas têm da troca é a de uma atividade coletiva que tem como objetivo a criação de relações com o outro. Segundo Mauss, pelo Potlach, “misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (Ibid., p. 221). Isso se atesta justamente no caráter obrigatório das trocas e dos contratos. A recusa em dar e em receber significaria, para estas sociedades, na recusa da aliança e da comunhão.

Isso se dá porque a obrigação presente no Potlach não é uma obrigação moral. Os chefes e seus clãs não se sentem obrigados a dar e a receber as dádivas em razão de um sentimento cavalheiresco ou coisa que o valha, mas porque existe um “*espírito*” da coisa dada, identificado como *hau*, que força os grupos a esses atos. O que quer dizer que a forma de codificação social das trocas econômicas das sociedades polinésias não é de natureza monetária. No Potlach, a troca pressupõe uma energia/virtude que força as dádivas a circularem e que, no entanto, não é nem a própria troca nem um elemento objetivo; mas algo do subjetivo que não é propriedade dos objetos trocados – algo de inconsciente que é investido nesses objetos.

No entanto, segundo Lévi-Strauss, o caráter “espiritual” intrínseco às trocas do Potlach culmina em um impasse interpretativo. Pois, embora Mauss conceba a troca como determinante de fatos sociais os mais diversos, ela não é observada empiricamente. Na superfície dos fatos sociais das sociedades polinésias, o que se observa são três imperativos jurídico-econômicos: dar, receber, retribuir – que são determinados pela estrutura da troca. Essa estrutura deve ser, portanto, reconstruída. O impasse reside no fato de que Mauss, segundo Lévi-Strauss, tentou reconstruir a unidade do “fato social total” do Potlach a partir de seus fragmentos, isto é, os fatos observados nas obrigações de dar, receber e retribuir. Segundo o autor, “no Ensaio sobre a dádiva, Mauss obstina-se em reconstruir um todo com partes, e, como isso é manifestamente impossível, ele é forçado a acrescentar à mistura uma quantidade suplementar que lhe dê a ilusão de perfazer sua conta. Essa quantidade é o *hau*” (2017, p. 38). Ora, essa ilusão ocorre porque Mauss não pôde conceber a troca como “o fenômeno primitivo” (Ibidem).

Não obstante esta ressalva, Lévi-Strauss, em outros textos, retoma a importância da análise de Marcel Mauss para a formulação de uma concepção das sociedades primitivas como sociedades baseadas na troca. Em *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, ele

assinala três conclusões importantes do *Ensaio* de Mauss. Em primeiro lugar, que a natureza da troca nas sociedades primitivas se apresenta na forma de “dons recíprocos” e não na forma de transações. Em segundo lugar, que esses mesmos dons recíprocos desempenham um papel social muito mais importante para estas sociedades do que para as sociedades modernas, porquanto se caracteriza como um “fato social total”. E, por fim, que essa forma de troca é codificada de maneira extra-econômica, uma vez que remete a significações ao mesmo tempo sociais, religiosas, mágicas, econômicas, utilitárias, sentimentais, jurídicas e morais – o que também é expresso na importância dada ao dispêndio e a destruição de riquezas como forma de afirmação de prestígio (Lévi-Strauss, 1968, p. 61, 64).

Vemos, então, como se constrói a ideia antropológica de sociedade como um meio de trocas recíprocas. A partir da leitura do *Ensaio sobre a Dádiva* de Marcel Mauss, Lévi-Strauss passa a considerar o fenômeno da troca em geral como o fenômeno de maior importância das sociedades primitivas, caracterizando-o até mesmo como “o fenômeno primitivo”. A partir disso, segue-se uma análise da lógica das relações de parentesco nestas mesmas sociedades. O que leva o autor a considerar a regra da proibição do incesto como o fenômeno ao mesmo tempo natural e cultural que permite aos grupos sociais a passagem da natureza à cultura. A cultura, por sua vez, se expressa diretamente nas relações de aliança que são estabelecidas entre um grupo e outro, sendo determinada, primeiramente, pelas trocas exogâmicas. Estabelecendo, por conseguinte, relações de trocas matrimoniais recíprocas entre dois ou mais grupos sociais.

1.2.3. Deleuze e Guattari e a crítica à concepção troquista da sociedade

Em *O Anti-Édipo*, notadamente no terceiro capítulo, Deleuze e Guattari estabelecem uma intensa e profícua discussão crítica com a antropologia e a etnografia. Entre os autores e obras que são levados em consideração para o desenvolvimento do livro, deve-se destacar o nome de Lévi-Strauss. Evidentemente, o papel por ele desempenhado no meio intelectual francês da segunda metade do século XX torna a sua obra um objeto de análise imprescindível se considerarmos os problemas e os objetivos de *O Anti-Édipo*. Mas ela se torna um objeto de análise privilegiado principalmente em razão de nela serem encontrados os postulados dos modelos de interpretação estrutural da sociedade e da formulação da noção de sociedade enquanto um meio de trocas e de circulação – a concepção “troquista”. Dito isto, ressaltamos que a discussão que Deleuze e Guattari estabelecem com a obra de Lévi-Strauss não é de natureza exclusivamente teórica. O que importa para os autores não é tanto a correção dos

modelos sociais construídos pela antropologia, mas as consequências dos postulados implícitos na construção desses modelos para o inconsciente e para as práticas sociais em geral.

Retomando o *Ensaio sobre a Dívida*, os autores contestam a interpretação categórica de Lévi-Strauss de que a troca deveria ser considerada como o fundamento inconsciente-estrutural dos fenômenos de prestação total analisados por Mauss. Com efeito, eles afirmam que no *Ensaio* manteve-se aberta a questão de saber o estatuto real da dívida, dos dons e contradons ofertados entre os clãs, com relação à troca (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 219). E foi Lévi-Strauss, nas passagens anteriormente mencionadas de *Introdução à Obra de Marcel Mauss*, quem encerrou a questão com a circunscrição da dívida em “uma forma consciente, onde se converte em moeda a realidade social inconsciente da troca” (Ibidem.). A importância dessa questão se encontra no papel desempenhado pela estrutura enquanto fundamento social. Ora, se a troca é “a realidade social inconsciente” das sociedades primitivas, então grande parte das práticas e valores sociais destas sociedades são determinados por ela.

É neste sentido que Deleuze e Guattari reivindicam a importância prática desta discussão. Pois “não se trata de uma discussão teórica sobre os fundamentos; toda a concepção da prática social e os postulados veiculados por essa prática estão envolvidos aqui, assim como todo o problema do inconsciente” (Ibidem.). Segundo os autores, as práticas sociais descritas no *Ensaio* não expressam nenhum grau de identidade com uma ideia de troca, mas são, com efeito, de outra natureza: “pois se a troca é o fundo das coisas, por que é absolutamente preciso que isso não tenha o ar de uma troca? Por que é preciso que seja um dom, ou um contradom, e não uma troca?” (Ibidem.). O argumento – cuja estrutura formal é cara ao estruturalismo em geral – de que podemos deduzir que a troca é a estrutura inconsciente da sociedade justamente pelo fato de que ela não se manifesta na superfície dos fatos sociais de contrato e prestação, não são suficientes. Se os elementos do Potlach se manifestam em termos de prestação, dom e contradom, é porque se trata de uma relação de dívida. Sendo assim, é preciso que a crítica vá até os postulados que sustentam a hipótese troquista da sociedade. Pois só se pode garantir este papel para a troca se ignorarmos o real funcionamento das práticas das instituições sociais.

Com efeito, em *O Anti-Édipo*, somos apresentados a uma noção muito particular de sociedade. Sob o nome de “*socius*”, Deleuze e Guattari descrevem uma forma social que não é fundamentada na troca, mas na dívida. Para além de garantir as inúmeras formas de troca e

de circulação na sociedade, o *socius* fundamentado sobre a noção de dívida tem como prática essencial a inscrição dos fluxos produzidos à sua forma de produção e de reprodução social. Além disso, no que se refere às sociedades primitivas, os autores oferecem outros modelos interpretativos para os fatos sociais. Em primeiro lugar, há a proposição de um sistema físico, sobre o qual os fluxos correm, são barrados, abrem novas passagens etc., e que possui duas formas de organização, a molar e a molecular, sendo a primeira referente aos grandes conglomerados das máquinas sociais, como as instituições sociais, as estruturas econômicas etc., e a segunda referente ao campo maquínico de corte e acoplamento das máquinas desejanter do inconsciente. Ademais, os sistemas físicos possuem também duas formas de distribuição correspondentes: extensiva e intensiva. Em segundo lugar, eles reinterpretam as relações de filiação e de aliança. Retomando o problema da passagem da natureza à cultura, os autores prescindem da primazia da proibição do incesto como seu elemento operador. As determinações da filiação apareceriam duas vezes no processo de socialização. Em um primeiro momento, como um sistema intensivo, representando um “influxo germinal” inconsciente, onde não há determinações sociais diferenciadoras, todos os elementos podendo, portanto, se relacionar entre si. A partir do momento de inscrição, quando o *socius*, partindo da necessidade de manter a coesão e a vitalidade de seu corpo social através da garantia das suas formas de reprodução social, subsume os fluxos desejanter a si, aparecem as relações de aliança, com a função de “extensivar e codificar o parentesco”. Segundo Viveiros de Castro,

A hipótese fundamental na construção de uma teoria alternativa ao estruturalismo, a esse respeito, consiste em fazer a filiação aparecer duas vezes. A primeira vez, como estado genérico e intensivo do parentesco, a segunda, como estado particular e extensivo, em oposição complementar à aliança. A aliança aparece apenas no momento extensivo; sua função é precisamente a de extensivar e codificar o parentesco, isto é, operar a passagem do parentesco intensivo ao parentesco extensivo (2018, p. 139).

Nesse sentido, com o objetivo de mostrar os perigos de conceber a troca como a realidade inconsciente das formas sociais, Deleuze e Guattari expõem os postulados da concepção troquista do *socius*. Em primeiro lugar, é preciso notar que estes postulados são expostos e criticados no sentido de mostrar a diferença entre o modelo maquínico (concebido por Deleuze e Guattari e utilizado em *O Anti-Édipo* como forma de descrever a identidade da produção inconsciente e econômica) e o modelo estrutural. Os dois primeiros postulados se referem às estruturas de parentesco e a possibilidade de dedução direta das relações de aliança a partir das linhas de filiação. Segundo os autores, o modelo estrutural das relações de

parentesco nos leva quase que inevitavelmente a deduzir a aliança como condicionada pela filiação e suas relações, enquanto do ponto de vista do *socius* inscritor, são as alianças que condicionam “as filiações extensas no sistema em extensão” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 220). Além disso, do “sistema em extensão” faz-se uma “combinatória lógica”, concebendo-o como um sistema de permutações baseadas nas possibilidades de troca, não o considerando como ele é de fato, isto é, como um “sistema físico no qual se repartem intensidades, das quais umas se anulam e bloqueiam uma corrente enquanto outras fazem passar a corrente etc.” (Ibidem.). Por sua vez, este sistema de permutações combinatórias pressupõe a existência de um princípio de equivalência geral que garante o estatuto da troca como estrutura inconsciente das formas sociais, porquanto atesta a inexistência de uma dessemelhança de princípio entre as partes envolvidas na troca. Neste caso, os autores argumentam, retomando o trabalho de Leach, que as formações sociais possuem um desequilíbrio “funcional e de princípio”, compreendido na “heterogeneidade dos termos que compõem as prestações e as contraprestações”, o que pode ser atestado pelas “transações econômicas e políticas que as alianças veiculam” e pela natureza compensatória das contraprestações (Ibid., p. 221). Em quarto lugar, temos que a concepção troquista da sociedade a concebe, mesmo sem demonstração suficiente, a não ser por uma “convicção psicológica”, como um sistema fechado (Ibidem). Por outro lado, pela concepção da dívida enquanto natureza e fundamento das formações sociais, temos a noção de sociedade enquanto um sistema aberto. São os blocos de dívida, estabelecidos a cada prestação e contraprestação, a cada dom e contradom, a cada relação de aliança, que mantém o sistema social sempre aberto. Por fim, o quinto postulado, condicionante dos anteriores, consiste na ilusão, troquista e burguesa, de que a reprodução social pode ser reduzida à esfera da circulação – sem considerar os elementos extraeconômicos que determinam as formas de reprodução social das sociedades primitivas (Ibid., p. 222).

Vemos, então, que a concepção troquista da sociedade se constrói a partir de uma série de postulados insuficientes no que concerne à descrição adequada dos fatos sociais dos *socii* primitivos selvagens. Segundo os autores, nesta concepção

Retém-se o movimento objetivo aparente tal como é descrito no *socius*, sem levar em conta a instância real que o inscreve, nem as forças econômicas e políticas com as quais ele é inscrito. É neste sentido que o essencial nos pareceu ser não a troca e a circulação que dependem estreitamente das exigências da inscrição, mas a própria inscrição, com seus traços de fogo, seu alfabeto nos corpos e seus blocos de dívidas. A estrutura mole nunca funcionaria e nem faria circular sem o duro elemento maquínico que preside às inscrições (Ibidem).

1.2.4. O *socius* e a inscrição

Voltemo-nos agora para a explicação desta concepção inscritora do *socius*. Como afirmado anteriormente, Deleuze e Guattari lançam mão da perspectiva nietzschiana de que as relações sociais se constituem a partir de relações entre credores e devedores, como modelo interpretativo dos tipos de formações sociais. As sociedades não são entendidas como um sistema combinatório de trocas recíprocas, equivalente de princípio, e fundado sobre uma estrutura inconsciente. Elas são, na verdade, “um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado” (Ibid., p. 166). Marcar, inscrever, codificar os fluxos é a tarefa essencial do *socius* primitivo. A codificação é responsável por atrelar a produção econômica e desejante ao campo social. Ela organiza todas as etapas da produção, os fluxos, “os meios de produção, os produtores e consumidores”, em um sistema global destinado à manutenção da reprodução social (Ibidem). Isso acontece por um investimento coletivo dos órgãos. No mesmo sentido em que Lévi-Strauss ressaltava a presença da estrutura social até mesmo na disposição fisiológica dos membros de uma sociedade, Deleuze e Guattari descrevem uma forma de investimento social e coletivo do corpo. Os corpos e os órgãos também são elementos que devem ser institucionalizados e distribuídos sobre o *socius* como parte do seu processo de reprodução social, pois é desta forma que o *socius* garante a codificação do desejo, reunindo “em um todo sobre a terra a produção social e a produção desejante” (Ibid.,167). Onde os autores afirmam o caráter secundário da troca. Uma vez que a tarefa essencial do *socius* é “marcar os corpos, que são da terra”, com a função de garantir que todos os fluxos produzidos serão qualificados socialmente, a troca não tem senão um papel secundário, determinado em última instância pela inscrição (Ibid., p. 169).

Com efeito, a inscrição se caracteriza como um ato de fundação. Trata-se de um processo de socialização, entendido aqui como o processo de passagem da natureza à cultura. Mas, diferentemente da perspectiva estruturalista, não são a proibição do incesto e as relações de aliança que operam esta passagem, e sim a inscrição dos corpos sobre o *socius*. As práticas do *socius* se resumem a ações sobre o corpo: “tatuá-lo, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar” (Ibid., 169). O seu sentido consiste em fazer com que o homem deixe de ser um “organismo biológico” e torne-se um “corpo pleno, uma terra, sobre a qual seus órgãos se agarram, atraídos, repelidos, miraculados segundo as exigências de um *socius*” (Ibidem).

Retomando a segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Deleuze e Guattari identificam esse ato de fundação àquilo que Nietzsche chamou de “moralidade dos costumes”. É preciso notar que esta noção já é abordada em *Aurora*, pois neste livro há elaborações teóricas importantes para o esclarecimento do sentido social da moralidade dos costumes. Vejamos, então, como o autor desenvolve a problemática. A relação credor-devedor, atribuída por Nietzsche à origem das relações sociais, não é estabelecida pela livre vontade dos indivíduos envolvidos no contrato. O fato é que tal relação só pode ser instaurada pelo exercício de um poder hierárquico. Isso quer dizer que ela é imposta por determinada classe de senhores àqueles que vivem como seus súditos ou escravos. Esta imposição contratual é acompanhada de uma imposição valorativa. Os hábitos que parecem garantir uma melhor vida em comunidade, isto é, que são úteis, são prescritos à força e arbitrariamente para todos.

Essa prescrição à força e a sua conseqüente obediência é o que caracteriza para Nietzsche a “moralidade dos costumes”. No §9 de *Aurora*, *O conceito da moralidade do costume*, Nietzsche formula o seguinte axioma: “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar”. Ainda neste aforismo, Nietzsche nos esclarece sobre um importante elemento desta temática: o fato de que mesmo que a obediência aos costumes seja imposta de forma hierárquica, nada parece justificar a aceitação desta imposição pela comunidade em geral. É que, na verdade, a justificativa da obediência reside sobre uma crença irracional. Segundo Nietzsche: “em toda parte onde existe uma comunidade e, portanto, uma moralidade do costume, figura também o pensamento de que o castigo para a ofensa ao costume cabe sobretudo à comunidade” (A, §9). Desta forma, compreende-se que a não atenção aos costumes se configura como um ato contra a conservação da comunidade como um todo e, portanto, cabe à comunidade o dever da punição.

No §1 da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma a existência de um “problema do homem”, que lhe foi colocado pela própria natureza: o de torná-lo um ser capaz de prometer. O homem seria constituído pelo esquecimento. Considerado pelo autor como uma “força inercial”, inibidora e ativa, o esquecimento teria como utilidade a possibilidade de experimentação e de criação do novo. No entanto, forma-se também a memória, força contrária ao esquecimento, que surge “quando se deve prometer” (Nietzsche, GM, II, §1). Ora, Nietzsche identifica esta tarefa de criar uma memória no homem ao trabalho da moralidade dos costumes, a qual ele define como a tarefa de tornar o homem “necessário, uniforme, igual entre os iguais e, portanto, confiável”. O seu produto é o “indivíduo

soberano”, que responde por si, que pode fazer promessas e que possui uma viva consciência de seu “poder, liberdade e realização” (Ibid., p. §2). No entanto, a moralidade dos costumes enfrenta o problema de determinar *como* pode ser *gravado* no homem uma memória. A resposta encontrada é o sanguinário arcabouço pré-histórico das mnemotécnicas, isto é, o conjunto de práticas, tais como sacrifícios, mutilações e toda sorte de rituais de crueldade, empregados por um corpo social com o intuito de produzir uma memória pelo sangue e pela dor. Em outras palavras, a moralidade dos costumes se realiza ao longo da história pela inscrição e marcação dos corpos individuais ao corpo social, fazendo com que aqueles não atentem contra a integridade deste. Neste sentido, Nietzsche afirma que

Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão”! (Ibid., §3).

Trata-se da instauração de uma relação de dívida. A vantagem que a vida em comunidade oferece é retribuída pelos membros da comunidade através da codificação de seus corpos e da sua consequente atribuição a uma função social, garantindo a manutenção do corpo social. Neste sentido, Nietzsche afirma que a dívida teria se instaurado como uma relação social entre os membros de uma comunidade. Ela serviria como *equivalente*, medida avaliadora das relações sociais. Daí que o exemplo mais direto de Nietzsche em relação ao que concerne à moralidade dos costumes é o do castigo devido a um crime, a um dano causado, tendo ele sua razão na equivalência real entre dano e dor. O que mostra o caráter econômico da mnemotécnica. Segundo o autor, “a equivalência [presente no castigo físico como forma de retribuição de um dano sofrido] está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terras, bens de algum tipo), por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como satisfação e recompensa [...]” (Ibid., §5). Segundo Guéron, a mnemotécnica expressa uma “economia no início”, que se expressa pela “regra geral” de valor pela equação “dano=dor”, caracterizando-a tanto pela equação mencionada quanto pela forma de satisfação íntima que a retribuição ocasiona, como uma “economia de afetos” (2017, p. 261). Tal satisfação íntima não se resume somente ao “fazer mal” ao devedor, mas tem como elemento primordial o fato de que desta forma o credor está participando de um *direito dos senhores* – um convite à crueldade. Ademais, no §9 d’A *Genealogia da Moral*, Nietzsche considera que a relação entre credor e devedor é pré-histórica e ressalta que ela se estabelece também e principalmente entre a sociedade e seus

membros, sendo a forma básica de socialidade. O castigo imposto aos infratores, àqueles que quebram o contrato com a sociedade, serve, entre outras coisas, para fazê-los *lembrar* do valor dos benefícios agora perdidos.

Deleuze e Guattari, por sua vez, vão ressaltar o aspecto jurídico-moral da moralidade dos costumes e o interpretarão no sentido de mostrar como, por meio da inscrição, ela opera a passagem das relações sociais do estado de filiação intensiva, ao estado de alianças laterais e filiação extensiva. Isto é, como se formam a sociedade e a cultura. Com efeito, os autores assinalam que a moralidade dos costumes é “um sistema de avaliações que tem força de direito em relação aos diversos membros e partes do corpo” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 169). O investimento coletivo dos órgãos, operado pela mnemotécnica, garante que os corpos dos indivíduos de uma sociedade sejam normatizados e inscritos com regras sociais, tornando-os privados dos próprios órgãos, que estão agora a serviço da coletividade. A memória construída ao longo de milênios pela moralidade dos costumes é uma memória coletiva formada de “palavras e de signos” (Ibidem). No entanto, é acrescentada, na interpretação dos autores, uma memória anterior, biocósmica, constituída de coisas e efeitos, que é socialmente recalçada para a emergência desta memória coletiva.

A mnemotécnica e sua crueldade formam um sistema, que é o sistema da cultura. Criar uma memória no homem, codificá-lo, investir socialmente seus órgãos e membros, é formar uma cultura. A criação de um “terrível alfabeto” para a memória, a marcação dos corpos com signos da terra, as tatuagens, excisões, toda a crueldade eternamente presente nas cicatrizes dos rituais de iniciação e dos castigos, constituem o movimento da cultura e do seu trabalho sobre os corpos. A cultura não consiste em um simples conglomerado simbólico, mas em um movimento físico que se exerce no duplo sentido do *socius* aos seus membros e entre eles próprios como uma forma de adestramento do corpo e do desejo. É por esta razão que Deleuze e Guattari consideram a *Genealogia da Moral* como o grande livro da etnologia moderna, antes mesmo do *Ensaio sobre a Dívida*, porquanto sua segunda dissertação consiste em uma tentativa de interpretar a economia primitiva em termos de dívida, através da relação credor-devedor.

1.2.5. A formação do *socius*: do sistema intensivo ao sistema extensivo

O *socius* primitivo selvagem possui como fundamento a Terra. É ela que determina as formas de inscrição e de codificação das sociedades primitivas, como uma unidade que se

assenta sobre os fluxos de desejo e de produção. Ela é ao mesmo tempo o objeto dividido do trabalho e o corpo pleno que se assenta e se apropria da produção. Ou seja, ela desempenha tanto uma função social, enquanto elemento sobre o qual o trabalho e a produção se organizam, quanto uma função miraculante-fetichista, servindo de superfície para a produção e se inscrevendo em todas as suas etapas. Segundo Deleuze e Guattari,

[...] a Terra é a grande estase inengendrada, o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo. Ela é a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre a qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos. (Ibid., p. 165).

Sendo assim, o *socius* primitivo é identificado a uma máquina social territorial. No entanto, ela não é territorial em um sentido geográfico, de repartição residencial e administrativa do espaço e das instituições operadas por um Estado unitário e transcendente ao campo social; ela o é na medida em que é sobre a Terra, o corpo pleno do *socius* primitivo, que as relações sociais de parentesco, de filiação e de aliança, se subdividem. Não é a terra que é repartida entre o povo, mas é o povo que é repartido sobre “uma Terra indivisível” onde as relações sociais se inscrevem (Ibid., p. 170). Através da inscrição, o corpo pleno, enquanto fundamento do *socius*, se apropria das formas e dos estoques de produção de maneira tal que é *considerado como* sua causa. É precisamente este o aspecto miraculante-fetichista do fundamento. Ele deve determinar e se apropriar do que é sobre ele fundado. É preciso que ele se *pareça* com a causa do fundado. Daí que Deleuze e Guattari lhe qualificam como *quase-causa*.

Lapoujade, em *Deleuze, os movimentos aberrantes*, elabora uma interpretação da obra do autor que nos ajuda a melhor compreender essa noção de fundamento. Ao assinalar a importância das questões *quid facti?*, *quid juris?* e *quid vitae?*, como eixos problemáticos fundamentais da obra de Deleuze, ele retoma o aspecto transcendental de sua filosofia. Para a determinação de todo fato (*quid facti?*) deve-se também determinar o elemento transcendental que lhe garante uma condição real de experiência, aquilo que o fato em questão expressa de direito (*quid juris?*). Só se alcança a determinação do direito de um fato se o remetemos a critérios que nos permitam avaliar as suas pretensões. Perguntar pelo que há de direito em um certo fato pressupõe determinar o seu fundamento (Lapoujade, 2015, p. 29). Dessa forma, Lapoujade identifica três instâncias que, para a filosofia de Deleuze em geral, determinam a existência e o funcionamento, isto é, a lógica, de todo fato. 1) O *fundamento*; 2) o *princípio*

transcendental, responsável pela distribuição do “solo ou da terra segundo as exigências próprias do fundamento” (Ibid., p. 30); e 3) o *princípio empírico*, gestor/administrador do espaço distribuído. Como diz o autor, se o princípio transcendental é legislativo, o princípio empírico é executivo (Ibid., p. 31).

Esta análise corresponde claramente aos elementos destacados do *socius* por Deleuze e Guattari. Há, em primeiro lugar, o corpo sobre o qual se fundam as ligações das máquinas produtoras, corpo determinante de toda a sociedade (no nosso caso, a Terra); em seguida, há o processo de repressão-recalcamento, identificado com as sínteses disjuntivas, que distribui cada fluxo produzido sobre o corpo pleno do *socius* e os qualifica de acordo com esta distribuição (*quid juris?*); por fim, há o próprio funcionamento empírico ou real do *socius*, sua forma de produção e reprodução social e desejante, filiação e aliança (*quid facti?*). O que o leva a afirmar, no que concerne à determinação dos elementos componentes do funcionamento de um tipo de formação social, que, “de um modo geral, é preciso distinguir entre o fundamento ontológico (ou a Terra), o princípio transcendental (ou a distribuição da terra) e o princípio empírico (a administração de um território ou um campo) a cada vez” (Ibidem).

No que se refere ao problema da inscrição, Lapoujade afirma que se trata de “conferir um fundamento ao inconsciente” (Ibid., p. 159). Fundar o inconsciente é o equivalente a “ligar suas produções” a um corpo pleno que determina a forma e a natureza dessas produções e do qual elas dependem (Ibidem). Esse corpo não é o mesmo que o corpo social, não se confundem as instâncias do fundamento e do fundado, ele determina o campo social, suas relações, instituições e formas de produção e reprodução, mas não se confunde com ele. Segundo Lapoujade, “ele é aquilo através do que os corpos que compõem o campo [social] formam um corpo social organizado” (Ibid., p. 160). Neste sentido, o autor afirma que a função da ligação do inconsciente às formas de produção, distribuição e consumo de uma sociedade, consiste na constituição de um corpo social: “o problema geral das sociedades é ligar o desejo, quer dizer, submeter seu modo de distribuição esquizofrênico a um regime de disjunções exclusivas, de regras diferenciadas, de distribuições estáveis, instauradoras de uma ordem social reprodutível” (Ibid., p. 158). Ainda neste mesmo sentido, Lapoujade afirma que é o investimento coletivo dos inconscientes que permite a constituição de uma sociedade, a produção de um corpo social e “é desse corpo (ou *socius*) que uma sociedade extrai sua consistência e sua capacidade de se reproduzir” (Ibid., p. 156-7). Neste sentido, para o autor, a sociedade seria o conjunto de máquinas e instituições, o meio de organização molecular das

relações sociais, que só pode ser efetuado com a ligação dos inconscientes ao corpo pleno de uma determinada forma social, a operação fetichista-miraculante. Além disso, mais do que a “composição de um corpo social”, a ligação atua diretamente na subordinação do desejo às formas de produção e reprodução social, é a partir dela que se identificam a economia desejante e a economia monetária.

Resta mostrar como ocorre este processo de fundação. O corpo pleno da terra, fundamento ontológico, não é senão um sistema físico intensivo. Nele inscreve-se primeiramente a filiação intensiva. Ela se constitui por uma forma de energia denominada *Numen*¹⁶, que ocupa um espaço intenso indiferenciado, pré-pessoal, onde os signos não são distintivos, mas fundamentalmente neutros, ou seja, um espaço onde todos os indutores são indutores quaisquer. É nisto que ela se diferencia da filiação extensiva, descrita por Lévi-Strauss. O modelo estrutural erigido pelo autor para descrever as sociedades primitivas e, principalmente, a concepção da troca como elemento determinante das práticas sociais e do inconsciente, impedem-no de considerar o real funcionamento das relações de filiação e de aliança. Trata-se de considerar a passagem da memória de coisas e efeitos para a memória de signos e palavras, forjada pela moralidade dos costumes. A primeira consiste em uma memória mítica, biocósmica e bio-social, um fluxo germinal intenso, onde todos os elementos se relacionam por uma disjunção inclusiva, e onde os nomes não designam pessoas, mas regiões de intensidades, onde não há distinção sexual ou de parentesco e, portanto, é possível enunciar que “Sou o filho, e também o irmão da minha mãe, e o esposo de minha irmã, e o meu próprio pai” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 186).

A partir disso, podemos entender a importância que Deleuze e Guattari dão para a noção de “sistema físico”. O problema deixa de ser o da dedução das possibilidades de aliança a partir da filiação e passa a ser o da passagem de uma “ordem intensiva energética a um sistema extensivo que compreende, ao mesmo tempo, as alianças qualitativas e as filiações extensas” (Ibid., p. 183). Nas formas de filiações extensas é alcançado um patamar de individuação pessoal e de determinação parental, que supõem as alianças como relações

¹⁶ A definição de *Numen*, palavra latina, parece ser incerta, variando de acordo com autor e contexto. Segundo a nota dos tradutores, na página 26 da edição brasileira de *O Anti-Édipo*, e pelo uso que será feito desta noção por Deleuze e Guattari, entende-se que *Numen* designa uma forma de energia inconsciente divina, isto é, que opera uma função miraculante, de atração das formas de produção ao corpo pleno.

qualitativas onde os signos se distribuem sobre o espaço extenso, adquirindo as qualidades de positivo ou de negativo (Ibidem). Claramente, o influxo germinal intenso se caracteriza como um fluxo essencialmente *a-social*, pois não passível de codificação. Com efeito, a codificação consiste na designação, na quantificação e na qualificação da energia dos fluxos, de forma que se faça com que alguma coisa passe ou seja bloqueada sobre o *socius* (Ibid., p. 192). A possibilidade de codificação encontra-se ancorada em um certo controle, em uma estabilidade, da fluência dos fluxos, o que se expressa com mais vigor no esforço do *socius* primitivo de impedir a descodificação generalizada. No entanto, o influxo germinal também é um fluxo descontrolado, “incodificável”. A absoluta impossibilidade de distinção das intensidades presentes no influxo germinal, intensidades que se relacionam entre si a partir de uma síntese disjuntiva inclusiva, permitindo que um sujeito seja ao mesmo tempo pai, mãe, filho e irmã, impede a formação e a manutenção de qualquer tipo de ordem social. “O influxo germinal é tal que dá no mesmo dizer que tudo passaria ou escorreria com ele, ou, ao contrário, que tudo seria bloqueado” (Ibidem). Sendo assim, é imperioso que o influxo germinal, esta memória biocósmica, de coisas e efeitos, seja recalçada. É preciso forjar no homem uma nova memória, ou melhor, forjar o homem a partir de uma nova memória. Por isso, uma memória de signos e palavras, capaz de inscrever no corpo e na linguagem a codificação social. Por certo, ela se confunde com o próprio sistema em extensão. É através das filiações extensivas (matrilineares ou patrilineares) e das relações de aliança que esta memória atua como um “recalcamento ativo da memória intensa de filiação” (Ibid., p. 183).

A aliança opera a passagem do sistema intensivo para o sistema extensivo. Ela, ao mesmo tempo, exerce um “poder de individuação sobre pessoas de uma linhagem” e produz uma “discernibilidade generalizada” (Ibid., p. 171). De fato, a aliança e a filiação compõem o campo social de forma complementar. Diferentemente da concepção estruturalista, onde a filiação determina as possibilidades conjugais e as trocas de mulheres entre os grupos em aliança, sendo esta deduzida da primeira, Deleuze e Guattari mostram que a aliança desempenha um papel “político e econômico”, que não é restrito à troca, e a filiação um papel “administrativo e hierárquico” (Ibid., p. 172). Político e econômico porque as alianças se estabelecem sempre com “o aliado”, com um outro grupo, instalando relações de dívidas. Neste sentido, os autores se alinham à perspectiva de Leach, quando este destaca a negligência dos antropólogos ao ignorarem o papel determinante da aliança na formação de laços estruturais provenientes do “casamento entre membros de grupos diferentes”, argumentando que as relações aí criadas não podem ser entendidas pela filiação, pois esta se

orienta e se transmite no sentido vertical de descendência enquanto que a aliança se orienta no sentido de uma lateralidade, que se mantém “por uma cadeia de relações econômicas entre devedor e credor”, por uma cadeia de “dívidas abertas” (Leach, 1966, pp. 206-207 apud Deleuze; Guattari, 1972/2011 pp. 171-2). Ainda neste sentido, Viveiros de Castro vai destacar a importância desta concepção ao afirmar que “o afim, o aliado de casamento como personagem sociopolítico, está lá desde o princípio para fazer com que as relações familiares sejam sempre relações coextensivas ao campo social” (2018, p. 143). Em outras palavras, a aliança é o elemento primeiro do sistema em extensão. A filiação, neste caso, somente discrimina quais elementos de um determinado grupo permanecem bloqueados na filiação e quais devem passar na aliança (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 184). Vejamos um exemplo mais concreto dado pelos autores:

Na produção de crianças, a criança é inscrita em relação às linhagens disjuntivas do seu pai ou da sua mãe, ao passo que estes, inversamente, só a inscrevem por intermédio de uma conexão representada pelo casamento do pai e da mãe. Não há, portanto, nenhum momento em que a aliança derivaria da filiação; mas ambas compõem um ciclo essencialmente aberto em que o *socius* age sobre a produção, mas onde também a produção reage sobre o *socius* (Ibid., p. 172).

A complementaridade da aliança e da filiação para a composição das relações sociais no *socius* primitivo possui uma significação tanto política quanto econômica. Politicamente, o sistema de parentesco funciona como “uma prática, uma práxis, um procedimento e até uma estratégia” (Ibid., p. 173). Economicamente, a aliança e a filiação representam duas formas do que os autores chamam de “capital primitivo”, sendo a filiação um capital fixo, que possui um “estoque filiativo”, e a aliança uma espécie de capital circulante, fazendo passar “blocos móveis de dívidas” (Ibid., p. 172). Essas duas formas econômicas se propagam sobre o *socius* primitivo justamente a partir do entrelaçamento das relações de parentesco. A filiação funciona como um estoque dos fluxos produtivos, as linhagens, as nomenclaturas parentais, os casamentos recomendados etc., e a aliança, por sua vez, os fazem fluir a partir do estabelecimento de relações de dívida com o grupo aliado. As mulheres, os bens e os serviços doados inscrevem uma rede de dons e contradons sobre a superfície do *socius* (Ibid., p. 175). Que a rede das relações sociais seja tecida pela circulação de dons e contradons, por uma lógica econômica da dívida, pautada na complementaridade da filiação e da aliança, impossibilita qualquer concepção de sociedade enquanto um sistema fechado e, a princípio, equilibrado de trocas. Tomemos como exemplo a concepção que Clastres formaliza a respeito do casamento nas sociedades Guayaki:

É que a troca de mulheres, o estabelecimento da relação matrimonial, não concernem somente ao homem e à mulher que vão se casar. O casamento é um ato social em que estão implicados dois grupos: o dos tomadores de mulheres, o dos doadores de mulheres. A desigualdade provém de que um toma alguma coisa do outro (mesmo se agora ou mais tarde uma outra mulher venha substituir a primeira): a um a falta, a outro o excesso. Um casamento não é neutro, introduz diferença, e esta pode muito bem conduzir às diferenças: à violência, à guerra (2020, p. 169).

Como mencionado anteriormente, a perspectiva da dívida nos mostra que toda formação social se estabelece a partir de um desequilíbrio de base. Segundo Deleuze e Guattari, o desequilíbrio é “funcional” e “a abertura é primeira” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 176). Todo sistema é aberto e desequilibrado porque é fundado sobre os elementos de prestação das dívidas e isto é compensado pelo deslocamento da dívida através das políticas de aliança. A partir disso, podemos entender melhor a recusa dos autores na assunção de uma concepção troquista da sociedade. De fato, a troca existe nas sociedades primitivas, mas ela é estritamente subordinada às relações de dívidas. Ou seja, existe troca somente no sentido em que grupos estabelecem transações, mas estas transações não são nunca equilibradas ou harmoniosas. Isso só seria possível com a existência de um equivalente geral na forma de moeda e de um comércio de produtos, estabelecendo quantidades abstratas no local dos códigos dos fluxos (Ibid., p. 181).

Além disso, este desequilíbrio se mostra tanto mais importante na medida em que expressa um modo de existência histórico das formações sociais. Diante das concepções ingênuas que afirmam que as sociedades primitivas estão fora da história, os autores propõem uma outra concepção de história, claramente baseada na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, postulando-a como “uma realidade dinâmica e aberta das sociedades, em estado de desequilíbrio funcional ou de equilíbrio oscilante, instável e sempre compensado, comportando” todos os tipos de conflitos (Ibid., p. 177). Sendo assim, não somente as sociedades primitivas estão na história, mas também a própria história está dentro das sociedades primitivas, como uma ideia que se atualiza nas formações sociais a partir da presença da discordância e dos desequilíbrios constantes, como um *acontecimento* instaurador de rupturas.

2. O Estado: da formação despótica à formação capitalista

Dans l'histoire de l'homme les commencements d'ordinaire nous échappent

(J.P. Vernant)

De fora, a morte anunciada pelos fluxos descodificados. A contingência histórica, a “fatalidade inevitável”, a ruptura do *socius* primitivo irrompe no horizonte. Com enorme velocidade e violência, transparecem os fundadores de Estado: o bando de bestas louras, de conquistadores e de senhores, referidos por Nietzsche. Uma organização guerreira, dotada de imenso poder coercitivo, apropria-se, à força, das relações produtivas das sociedades selvagens. A vida nômade passa a ser organizada enfim. Seus códigos são enquadrados em novas formas, adquirem novas funções, usos e sentidos. Potência plástica do déspota, tremenda ingenuidade... Eis o princípio da ciência histórica, a subsunção das relações territoriais a novas forças organizadoras, a sobrecodificação dos blocos produtivos selvagens pelas formas do Estado e do déspota – os novos usos, os novos sentidos. É o corpo do déspota que devém a quase-causa do *socius*, que devém o corpo-pleno. Tudo agora conflui para ele. O Estado é o seu intermediário, o agente organizador dos blocos produtivos, da nova aliança, o aparelho burocrático. Com ele surgem o dinheiro, a dívida infinita, a lei e o terror. Na sua origem, não um contrato, mas violência e coerção. Na origem do *socius* despótico, uma nova aliança, vertical, entre o povo e o déspota, uma nova filiação, transcendente, entre o déspota e Deus. Direito absoluto do déspota: o duplo incesto, com a irmã e com a mãe... Agora parecem possíveis um julgamento da vida e um julgamento da terra: com a transcendência algo salta para fora da cadeia das relações sociais e passa a valorá-la, a determiná-la, à distância; algo acredita saltar para fora da vida e, com isso, crê também ter o direito de julgá-la. Alhures, uma nova descodificação, privativa, generalizada. Os fluxos escorrem pelo ânus, o corpo do déspota afundado em merda nas latrinas da história.

Assim transcorre a história das sociedades de formação despótica. Marcadas principalmente pela formação do Estado, elas se assentam sobre os fluxos produtivos selvagens já existentes e os sobrecodificam, dando-lhes novas funções e fazendo com que confluem para o corpo do déspota. O conjunto das relações sociais, tecido pelos elos de filiação parental e de aliança lateral, que determinavam a finitude da dívida e, portanto, a abertura plurívoca do campo social à história e ao seu desequilíbrio de base, é forçadamente inscrito em relações de nova natureza. A filiação operada em sentido vertical a partir das relações de parentesco do grupo familiar, passa a ser uma relação direta e transcendente entre

o déspota e o seu Deus; a aliança, antes orientada em sentido horizontal entre grupos diferentes e efetuada pela prática de dons e contradons é agora contrafeita em sentido vertical, instaurando uma relação de dívida infinita entre o déspota e o resto da população. Contudo, esta nova forma da dívida só se torna possível pela criação de novos aparelhos de inscrição, que retiram a relação credor-devedor do âmbito jurídico concernente a pessoas ou a grupos de pessoas, e a insere no âmbito das relações entre Estado e população: a moeda e o imposto. Sendo assim, este capítulo examinará como o surgimento das sociedades despóticas modifica radicalmente a forma e a natureza das relações sociais, com o intuito de descrever a formação do Estado e analisar suas funções sobrecodificantes, que perduraram até o surgimento do capitalismo, momento em que passou de aparelho sobrecodificador para gestor dos fluxos descodificados.

2.1. A gênese do Estado

Do ponto de vista genético, é novamente Nietzsche quem confere a Deleuze e Guattari as bases interpretativas sobre o surgimento do Estado. É ainda na segunda dissertação d'*A Genealogia da Moral* que o autor alemão vai desenvolver a sua hipótese sobre os fundadores de Estado. Com efeito, nos parece que, para Nietzsche, esta hipótese está atrelada ao problema de determinar o *quando* e o *como* da criação de uma moralidade interiorizada, germe da má consciência, através do refluxo dos “velhos instintos de liberdade” do homem selvagem (Nietzsche, GM, II, §16). É que o Estado possui instância de organização, exercida por intermédio da força e da coerção. No entanto, o que nos interessa neste momento não é tanto a discussão sobre a moralidade, mas sim as qualidades a partir das quais o Estado é criado e exerce o seu direito. Pois o Estado não pressupõe uma continuidade histórica para o seu surgimento. Como diz Nietzsche, a mudança não foi “gradual nem voluntária”, não representou um “crescimento orgânico no interior de novas condições”, mas adveio de fora dos limites das sociedades selvagens, em movimentos de “ruptura”, de “salto” e de “coerção”, enfim, como “uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento” (Ibid., §17). Se, por um lado, as sociedades selvagens possuem mecanismos próprios de conjuração da forma Estado, como bem mostrou Clastres em *A Sociedade Contra o Estado*, e, por outro lado, a história não se efetua por desenvolvimento orgânico das condições já existentes, então as mudanças históricas só podem ocorrer sob a forma de encontros contingenciais. A morte advém ao mesmo tempo de dentro e de fora.

Sob o ponto de vista do Estado, as sociedades selvagens não passam de um aglomerado desorganizado de indivíduos, nômade, sem forma fixa e que está muito aquém de um suposto pleno desenvolvimento de suas formações institucionais, relegando-as ao qualitativo, em sentido pejorativo, “primitivo”, como, por exemplo, em “crença primitiva”, “sociedade primitiva” etc. Desta forma, justifica-se a existência de uma maquinaria burocrático-estatal cuja principal finalidade é a organização e o gerenciamento desses aglomerados principalmente através de sua inserção, por meio da força e da violência, em uma “forma estável” (Ibidem). Portanto, observa-se que a força e a violência são atributos naturais do Estado. Neste sentido, a ideia contratualista não passaria por nada mais do que um “sentimentalismo” (Ibidem). É que aqueles que formam o Estado são pertencentes a uma “raça de conquistadores e senhores, organizada guerreiramente e com força para organizar”; são senhores de violentos atos e gestos (Ibidem). Só assim parece possível a criação de formas orgânicas, de uma “estrutura de domínio” funcional e coerente, onde as “partes e as funções” não encontram sentido senão “em relação ao todo” (Ibidem).

A questão é que com o surgimento do Estado são criadas novas formas de sociabilidade. Se as sociedades selvagens são qualificadas de “territoriais”, em razão de a terra desempenhar a função de fundamento tanto para as formas de produção e de reprodução social quanto para a sua forma de representação, as sociedades despóticas *se farão crer* territoriais, porquanto o Estado opera uma segmentação racional e administrativa sobre a terra e os territórios selvagens. Poder-se-ia dizer que, do ponto de vista administrativo, a consolidação da forma burocrático-estatal se dá por um processo de desterritorialização mascarado de “princípio de territorialização”, o princípio de residência, cujo efeito é o de tornar possível a inscrição quantitativa de dados populacionais, “segundo a residência” de cada um, nas tabuletas de administração do corpo estatal, tendo como objetivo a designação de um novo uso e de um novo sentido para a terra; o que Deleuze e Guattari entendem como uma divisão da “terra como um objeto” e uma subsunção dos “homens à nova inscrição imperial, ao novo corpo pleno, ao novo *socius*” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 230). Ora, são as formas das relações sociais que se alteram. Com a divisão administrativa da terra, o Estado desterritorializa o território, tornando-o abstrato, ao demarcá-lo segundo a sua racionalidade. Com efeito, os sujeitos reais da desterritorialização da terra são as codificações selvagens de filiações e alianças, pois, ao conceber a terra como um objeto e inscrever os seus usos e sentidos sob formas estritamente burocráticas, o Estado desqualifica-a enquanto fundamento do *socius*, tornando necessária a inscrição das relações sociais sob um novo

código, ou seja, uma sobrecodificação das relações de filiação e de aliança sobre o novo fundamento do *socius*, o corpo do déspota.

Pode-se extrair disso duas conclusões significativas para o avanço da compreensão da gênese da forma Estado. Em primeiro lugar, o caráter de evolução histórica, tal como descrito por Nietzsche. Diante da descrição do processo de desterritorialização da terra e de sobrecodificação das relações sociais, Deleuze e Guattari afirmam que “é todo o sistema primitivo que se acha mobilizado, requisitado por uma potência superior, subjugado por forças novas exteriores, posto a serviço de outras metas” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 232), e associam esta constatação à descrição nietzschiana do processo de “evolução de uma coisa”, presente no §12, da segunda dissertação de *A Genealogia da Moral*. A sobrecodificação é então um processo agônico de subjugação das formas de vida selvagens que, por sua vez, realizam “ações contrárias” de resistência, defesa e reação (Nietzsche, GM, II, §12). Em segundo lugar, a determinação da sobrecodificação como prática essencial do Estado. Pois o Estado não se forma e nem se sustenta senão pela apropriação das forças e dos agentes de produção já existentes nas sociedades selvagens. No entanto, esta apropriação não é absoluta. A sobrecodificação não implica necessariamente a destruição total dos códigos existentes. De fato, o que acontece é a criação de uma “segunda inscrição pela qual o novo corpo pleno, imóvel, monumental, imutável, se apropria de todas as forças e agentes de produção”, deixando, contudo, “subsistir as velhas inscrições territoriais, como ‘tijolos’ sobre a nova superfície” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 235). É que ao se tornar o proprietário superior dos blocos produtivos das comunidades selvagens, o Estado, por meio do tributo, obriga a destinação para si de grande parte da produção realizada por estes blocos, criando, assim, um duplo regime, onde, por um lado, se encontra a máquina-Estado enquanto “unidade superior proprietária”, com as suas “sobrecodificação” e “mais-valia apropriada” e, por outro lado, máquinas territoriais, “comunidades possuidoras”, com seus “códigos intrínsecos” e que realizam o “usufruto” efetivo da produção (Ibidem.). É neste sentido que Deleuze e Guattari vão designar ao Estado uma função conjuntiva, porquanto ele opera como uma “unidade superior transcendente que integra subconjuntos relativamente isolados que funcionam separadamente, aos quais ele consigna um desenvolvimento em tijolos e um trabalho de construção por fragmentos” (Ibidem.).

2.1.1. O Estado originário (*Urstaat*)

No entanto, algo parece escapar a esta tentativa de determinação do Estado. Estranhamente, ele se mostra ao mesmo tempo como uma forma transcendente sobrecodificadora e como resultado de um processo bastante concreto. Igualmente, para onde quer que se olhe no espaço e no tempo, a sua forma parece ser sempre a mesma. Em última análise, é como se a forma Estado já esteja sempre pronta, sem precisar de grandes alterações ou desenvolvimentos para se atualizar enquanto acontecimento histórico. É em razão disto que Deleuze e Guattari propõem a hipótese do *Urstaat*, uma espécie de Estado originário sempre existente enquanto virtualidade, que garante consistência às formas atuais de Estado. Esta noção de *Urstaat* visa uma concepção de Estado que não seja a de um desenvolvimento histórico, mas, como o próprio nome sugere, a de um Estado originário, a-histórico, virtual e que se atualiza em cada formação social que possua uma forma Estado. Segundo os autores, “O Estado não se formou progressivamente, mas surgiu de uma vez já todo armado, num golpe de mestre, *Urstaat* original, eterno modelo de tudo o que o Estado quer ser e deseja” (Ibid., 257).

A teoria do Estado presente em *O Anti-Édipo* é derivada da hipótese sobre a forma de produção asiática desenvolvida por Marx nos *Grundrisse*. Seguindo a pista do autor alemão, Deleuze e Guattari estabelecem, como critério de compreensão da formação social despótica, a sua relação com a formação social selvagem, “que ela suplanta em direito, e que continua a lhe aterrorizar” (Ibid., p. 229). É que, segundo os autores, o modo de produção asiático é definido pela “unidade superior do Estado” em relação às “comunidades rurais primitivas”, estabelecendo um regime de aparente dupla propriedade, onde as últimas “conservam a propriedade do solo” enquanto o Estado “é o seu verdadeiro proprietário”, porquanto é causa de um “movimento objetivo aparente que lhe atribui o sobreproduto, que lhe reporta as forças produtivas nos grandes trabalhos, e faz com que ele próprio apareça como a causa das condições coletivas da apropriação” (Ibid., p. 229-30). No entanto, diferentemente das formações sociais selvagens e capitalistas, que possuem uma referencialidade histórica, as formações sociais despóticas (ou do dito modo de produção asiático) testemunham uma outra temporalidade. Pois a forma da tipologia das formações sociais empreendida por Deleuze e Guattari não comporta uma linearidade histórica, o que suporia um desenvolvimento progressivo de uma formação à outra, mas sim a coexistência, seja virtual ou atual, seja endógena ou exógena a uma formação específica, dos três tipos de formações sociais: selvagem, despótica e capitalista. Estratégia contrateológica empregada com o objetivo de

desmitificar a suposta naturalidade do capitalismo e das suas formas de produção e de reprodução social, econômica e desejante. Sendo assim, o “Estado despótico” não é considerado pelos autores como uma instituição situada após as sociedades selvagens e anterior ao capitalismo, ele nem mesmo pode ser considerado como uma formação social ou como a “passagem de uma formação a outra”, pois ele é sempre um acontecimento posterior, “como se desse testemunho de uma outra dimensão, idealidade cerebral que se acrescenta à evolução material das sociedades, ideia reguladora ou princípio de reflexão (terror) que organiza as partes e os fluxos num todo”, surgindo sempre pronto e sobrecodificando os blocos produzidos já existentes em uma unidade totalizadora (Ibid., p. 258-9). Em suma:

[...] o Estado não é primitivo, mas origem ou abstração; ele é a essência abstrata originária que não se confunde com o começo. [...] Quanto aos próprios subconjuntos, máquinas primitivas territoriais, eles são certamente o concreto, a base e o começo concretos, mas os seus segmentos entram aqui em relações que correspondem à essência, tomam precisamente essa forma de tijolos que assegura sua integração à unidade superior, e seu funcionamento distributivo está em conformidade com os desígnios coletivos desta mesma unidade (grandes trabalhos, extorsão da mais-valia, tributo, escravatura generalizada). [...] Neste sentido, o Estado despótico é certamente a origem, mas a origem como abstração que deve compreender sua diferença em relação ao começo concreto (Ibid., pp. 235, 259).

Considerar o Estado despótico como abstração não implica afirmar que ele não seja real ou que ele não se realiza no decurso da história. Com efeito, pelo menos em um primeiro momento, é justamente como abstração que ele se realiza, é sob a forma de uma “unidade sobrecodificante eminente” que ele existe nas sociedades despóticas: enquanto os conjuntos subsistentes das máquinas territoriais promovem a produção efetiva, o Estado e sua máquina burocrática operam a distribuição, a administração e a apropriação desta produção em conformidade com os seus desígnios (Ibid., p. 261). Por não se formar “desde o começo”, criando suas próprias forças produtivas, mas por se estabelecer sobre subconjuntos existentes e se apropriar de seus códigos e produções, o Estado despótico só pode ser considerado origem da forma Estado enquanto abstração, por isso que “ele só condiciona a história universal com a condição de estar, não fora dela, mas sempre ao lado” (Ibidem). Ou, como afirma Sibertin-Blanc, a hipótese do *Urstaat* não configura “a construção conceitual” de um “paradigma do Estado, mas de um momento paradigmático de todo Estado: um momento de abstração, de idealidade e de transcendência como dimensão objetiva de todo Estado histórico” (2013, p. 28).

2.2. O *socius* despótico e sua forma de representação

2.2.1. A filiação direta e a nova aliança

Vimos como o Estado surge na história, o funcionamento geral dos seus mecanismos de sobrecodificação e de apropriação, e a hipótese do *Urstaat*. No entanto, falta-nos mostrar como ele subverte as relações de filiação parental e de aliança lateral, transformando-as em relações de filiação direta e de nova aliança em relação ao déspota. Pois, como afirmam Deleuze e Guattari, o essencial da máquina despótica é a mobilização das “categorias de nova aliança e de filiação direta”, não importando se o referente são “impérios precedentes” ou não, porquanto “a formação imperial se define sempre por um certo tipo de código e de inscrição que se opõe, de direito, às codificações primitivas territoriais”; o que leva à ideia de que aquelas categorias “dão testemunho de um novo *socius*, irreduzível” aos modos de codificação das relações sociais das sociedades selvagens (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 229). Contudo, é preciso ressaltar que esta nova aliança não supõe o esfacelamento absoluto das antigas formas de relações sociais, subsistindo, na verdade, uma relação bastante direta entre as duas formas de aliança. Do mesmo modo, como já fora ressaltado, “esta nova aliança não é nem um tratado nem um contrato. Porque o que é suprimido não é o antigo regime das alianças laterais e das filiações extensas, mas tão somente o seu caráter determinante” (Ibid., p. 231). Ou seja, se, para a máquina territorial, os nomes da filiação parental eram determinantes para o estabelecimento de alianças laterais entre grupos diferentes, determinando assim todo o sistema das relações sociais selvagens, para a máquina despótica, estas relações de filiação e de aliança só subsistirão na medida em que garantirem a manutenção da codificação intrínseca dos subconjuntos produtivos, dos quais o Estado retira sua matéria de apropriação, tendo, então, como elemento determinante último das relações sociais despóticas, o próprio corpo do déspota. Com isto poderemos reconstruir a forma das relações sociais das sociedades despóticas, permitindo-nos lançar luz sobre importantes processos de subjugação e de controle da vida social.

Do ponto de vista da representação social, o incesto é o primeiro elemento a sofrer sobrecodificação: a ganhar um novo uso e um novo sentido. Ele não só deveio possível, como também deveio duplo, e é efetuado exclusivamente pelo déspota. Paradoxalmente, todos os movimentos dos casamentos do déspota cumprem e não cumprem as regras da exogamia, cumprem e não cumprem as antigas relações de aliança e de filiação; distanciando, assim, o déspota da máquina territorial. Ora, se a proibição do incesto determinava o estabelecimento de relações de alianças entre grupos selvagens diferentes, pela necessidade da troca de

mulheres, obrigando todo casamento a ser realizado fora dos limites da tribo, então é enquanto homem fora da tribo que o déspota esposa a sua irmã, criando para si a posição de homem fora da tribo habilitado “a fazer um casamento endogâmico e a servir, dado o caráter temível desse casamento”, de iniciador “aos sujeitos exogâmicos dos dois sexos”; e estabelecendo, portanto, uma nova aliança, onde as alianças de dívida finita da tribo são apropriadas por ele (Ibid, p. 237). Enquanto homem fora da tribo, o déspota pode agora retornar à tribo e esposar a mãe, considerada enquanto “mãe da tribo, tal como existe na tribo, tal como o herói a encontra quando penetra na tribo ou a reencontra no seu regresso, depois do seu primeiro casamento”; neste caso, são as filiações que são substituídas por uma filiação direta, interior à própria linhagem; “o herói iniciado ou iniciante, torna-se rei” (Ibidem.). Desta forma, ele logra canalizar todos os fluxos para si. Funda e legitima as operações de sobrecodificação, uma vez que agora todas as alianças e filiações são recortadas por ele, operando uma “acumulação generalizada do estoque filiativo” (Ibid., p. 238).

2.2.2. O Déspota, a lei e o mito

Do ponto de vista simbólico, é assim que a terra deixa de ser o fundamento do *socius*. Agora todos os fluxos passam pelo corpo do déspota, “todos os órgãos de todos os sujeitos”, “todos os olhos”, “todas as bocas, todos os pênis, todas as vaginas, todas as orelhas, todos os ânus”, em suma, toda a produção e as formas de produção sociais e desejanças são por ele sobrecodificadas (Ibid., p. 249). Com isso, nasce também uma era de terror e paranoia. O déspota encontra-se acima do *socius*, instância eminente e transcendente, da qual nada pode escapar, todo órgão, toda produção que se furte aos seus desígnios será considerada como um inimigo mortal. Como afirmam Deleuze e Guattari, “pela primeira vez foi tirado da vida e da terra algo que vai permitir julgar a vida e sobrevoar a terra, princípio de conhecimento paranoico” (Ibid., p. 229). É que o déspota é o eterno paranoico, aquele que está “fora dos cruzamentos aliança-filiação, [...] sujeito de um saber desterritorializado que o liga diretamente a Deus e o conecta ao povo” (Ibidem.).

É para operar a ligação entre o corpo do déspota e o corpo dos súditos que a lei é criada. Porque, diferentemente do que se possa imaginar, a lei é uma invenção do próprio déspota, criada para cumprir os seus desígnios. Ela é a forma jurídica da dívida infinita. Se nas sociedades selvagens as relações sociais eram tecidas pelas práticas de dons e contradons, pelo estabelecimento de alianças laterais entre grupos sociais distintos, assumindo, dessa forma, o caráter de dívida finita, nas sociedades despóticas a relação social que determina o

modo e o destino dos fluxos produtivos é a nova aliança do déspota com o povo, assumindo o caráter de dívida infinita, pois agora ela se exerce em forma de tributos que devem ser periodicamente pagos ao soberano, como uma dívida de vida à qual os súditos estão arbitrariamente sujeitados. Com efeito, a lei possui duas formas de atuação complementares: 1) enquanto “Unidade formidável, mas formal e vazia, eminente, distributiva e não coletiva”; 2) enquanto lei que “nada faz conhecer e não tem objeto cognoscível, em que o veredicto não preexiste à sanção, e o enunciado da lei não preexiste ao veredicto” (Ibid., 251). É assim que nasce e age o terror. A generalidade da lei opera no sentido de criação de significados, mas nada designa, não possui referente, pois, em última análise, é a vontade de execução do soberano que produz o veredicto, a lei e o seu enunciado.

Além disso, Deleuze e Guattari ressaltam o papel desempenhado pelo mito na representação simbólica da sociedade despótica. Para isso, recorrem ao agora clássico trabalho de Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la Pensée Grecque*, mais especificamente ao capítulo VII, *Cosmogonies et Mythes de Souveraineté*, no qual o autor demonstra que não obstante a existência de analogias formais entre a estrutura das cosmogonias mitológicas e das cosmologias filosóficas, assim como entre o objeto geral de ambos os tipos de relatos, qual seja, a gênese de um universo organizado, a continuidade entre mito e filosofia é apenas aparente; pois o primeiro trata de mitos de soberania, onde a ordem é estabelecida pelo poder de um deus soberano, servindo-se da distância temporal do mito de origem e de um vocabulário específico ao pensamento real e teológico, enquanto as cosmologias filosóficas preocupam-se em estabelecer os princípios materiais deste cosmos organizado, mas servindo-se principalmente de esquemas espaciais e de um vocabulário profano, muitas vezes relativo aos modos de organização política da *polis*. São três os principais caracteres da imagem *teogônica* do mundo grego estabelecidos por Vernant:

- 1) O universo é uma hierarquia de potências. De estrutura análoga a uma sociedade humana, ele não poderia ser ilustrado corretamente por um esquema puramente espacial, nem descrito em termos de posição, distância e movimento. Sua ordem, complexa e rigorosa, exprime relações entre agentes; ela é constituída por relações de força, escalas de precedência, autoridade, dignidade, laços de dominação e submissão. Seus aspectos espaciais – níveis cósmicos e direções do espaço – exprimem menos propriedades geométricas do que diferenças de função, valor e hierarquia.
- 2) Essa ordem não nasce necessariamente do jogo dinâmico dos

elementos constituintes do universo; ela foi instituída de forma dramática pelas façanhas de um agente. 3) O mundo é dominado pela potência excepcional desse agente, que parece único e privilegiado, sobre um plano superior aos outros deuses: o mito o projeta soberano no cume do edifício cósmico; é a sua *monarchia* [μοναρχία]¹⁷ que mantém o equilíbrio entre as Potências constituintes do universo, que fixa para cada uma o seu lugar na hierarquia, delimita suas atribuições, suas prerrogativas, e sua parte de honra (Vernant, 1983, p. 114-5)¹⁸.

Sendo assim, podemos afirmar que os mitos de soberania procuram estabelecer o princípio ordenador do mundo, sendo esta ordem organizada em termos de hierarquia de potências e instituída por um agente, o soberano, que tem seus feitos relatados e, a partir dos quais, torna-se o único governante do cosmos, encontrando-se acima de todas as outras forças, sejam elas naturais ou sobrenaturais (e.g. os outros deuses e seres míticos) e adquirindo o direito e o poder de delimitar a cada ser a sua *moira*. Portanto, vemos que o déspota não é apenas o rei da hierarquia social, mas também de todos os fenômenos naturais. A “atividade real” consiste não somente na organização da sociedade, mas principalmente no ordenamento e criação dos ciclos naturais, tornando indissociáveis e absolutamente dependentes do soberano os reinos da sociedade e da natureza (Ibid., p. 110-1). É por esta razão que Vernant define o mito de soberania da seguinte forma:

O mito não se pergunta como um mundo organizado surgiu do caos; ele responde à questão: Quem é o deus soberano? Quem foi capaz de governar (*anassein*, basileuin) sobre o universo? Nesse sentido, a função do mito é estabelecer uma distinção e uma espécie de distância entre o que é primeiro do ponto de vista do poder, entre o princípio que está cronologicamente na origem do mundo e o regente que preside sua ordem atual. O mito constitui-se nesta distância, faz dela o objeto mesmo de seu relato, através da sucessão das gerações divinas, os avatares da soberania até o

¹⁷ Segundo o *Brill Dictionary of Ancient Greek*, *μοναρχία*: “governo monárquico, governo de um único homem, monarquia [monarchic government, rule by one single man, monarchy].

¹⁸ Tradução nossa. Texto original: « 1) L’univers est une hiérarchie de puissances. Analogue dans sa structure à une société humaine, il ne saurait être correctement figure par un schéma purement spatial, ni décrit en termes de position, de distance, de mouvement. Son ordre, complexe et rigoureux, exprime des relations entre agents ; il est constitué par des rapports de force, des échelles de préséance, d’autorité, de dignité, des liens de domination et de soumission. Ses aspects spatiaux – niveaux cosmiques et directions de l’espace – expriment moins des propriétés géométriques que des différences de fonction, de valeur et de rang. 2) Cet ordre ne s’est pas dégagé de façon nécessaire par le jeu dynamique des éléments constituant l’univers ; il a été institué de façon dramatique par l’exploit d’un agent. 3) Le monde est dominé par la puissance exceptionnelle de cet agent qui apparaît unique et privilégié, sur un plan supérieur aux autres dieux : le mythe le projette en souverain au sommet de l’édifice cosmique ; c’est sa *monarchia* qui maintient l’équilibre entre les Puissances constituant l’univers, qui fixe pour chacune sa place dans la hiérarchie, délimite ses attributions, ses prérogatives, sa part d’honneur ».

momento em que uma supremacia, agora definitiva, põe um fim à elaboração dramática da *dunasteia* (Ibid., p. 113)¹⁹.

Ou seja, os mitos de soberania não se interessam diretamente pela ordem da natureza e do universo, por seus princípios e leis imanentes, mas somente pela determinação do soberano e de sua forma de regência, que mantém a ordem atual do mundo, não importando os momentos cosmogônicos anteriores. É o que Deleuze e Guattari ressaltam com bastante propriedade ao identificar que “os mitos imperiais não podem conceber uma lei de organização imanente ao universo: eles têm necessidade de estabelecer e de interiorizar essa diferença entre a origem e os começos, entre o poder do soberano e a gênese do mundo” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 259-60). Sendo assim, sob o ponto de vista da representação social, esses mitos imperiais teriam como efeitos o reforço da posição destacada do déspota em relação aos domínios da natureza e da cadeia das relações sociais, assim como a legitimação simbólica da apropriação de todos os fluxos produtivos por seu corpo, do seu governo de terror e paranoia, e do julgamento da vida e da terra.

2.3. O modo de produção asiático

Finalmente, sob o ponto de vista do modo de produção econômica das sociedades despóticas, Deleuze e Guattari recorrem ao capítulo *Formas que Precederam a Produção Capitalista*, presente nos *Grundrisse* de Marx, no qual o autor alemão, com o intuito de desmitificar a forma de produção capitalista como natural e resultado orgânico do desenvolvimento histórico-econômico, esboça uma análise dos modos de produção econômica das formas sociais aqui chamadas de selvagens e despóticas, dando especial prioridade às segundas, identificadas pela categoria de “modo de produção asiática”. Foi a partir destas análises que os autores franceses descreveram o funcionamento real da “megamáquina estatal”, dos seus processos de acumulação e de apropriação, assim como os

¹⁹ Tradução nossa. Texto original: « Le mythe ne se demande pas comment un monde ordonné a surgi du chaos ; il répond à la question : Qui est le dieu souverain ? Qui a obtenu de régner (*anassein, basileuein*) sur l'univers ? En ce sens la fonction du mythe est d'établir une distinction et comme une distance entre ce qui est premier du point de vue du pouvoir, entre le principe qui est chronologiquement à l'origine du monde et le prince qui préside à son ordonnance actuelle. Le mythe se constitue dans cette distance ; il en fait l'objet même de son récit, à travers la suite des générations divines, les avatars de la souveraineté jusqu'au moment où une suprématie, définitive celle-là, met un terme à l'élaboration dramatique de la *dunasteia* ».

dispositivos sociais inventados para assegurá-los. É neste texto de Marx, e no contexto das suas próprias problemáticas, que vemos os fundamentos do que foi analisado por nós na primeira parte deste capítulo. Com efeito, nos parece que um dos problemas que interessaram ao filósofo fora o de determinar em que sentido o Estado tornara-se o *pressuposto natural e divino* das formas produtivas das sociedades despóticas, posto que isso o permitiria analisar também as condições de trabalho e de vida presentes nestas mesmas formas sociais e posteriormente contrastá-las com as condições desenvolvidas pela sociedade capitalista. Sendo assim, ele destaca três elementos distintivos da forma Estado despótica: 1) o Estado é uma unidade coletiva; 2) o Estado e o Déspota são os mediadores sociais da propriedade; 3) ao Estado e ao Déspota pertence de direito a produção excedente.

O modo de produção asiático referir-se-ia a formas de produção econômica de sociedades nas quais coexistiriam duas ordens de organização econômica. De um lado, pequenas unidades produtivas, “comunidades reais”, que produziriam todo o produto necessário para a reprodução da forma social e seriam os proprietários ou o “fundamento de fato” da terra, do material de trabalho e do produto produzido, tendo as condições próprias de produção e reprodução de si mesmas, não dependendo, por consequência, do Estado despótico para subsistir. Do outro lado, há o Estado, mediador social da produção e da propriedade, entendida tanto em termos de produção, isto é, “condições naturais do trabalho e da reprodução” quanto em termos biológicos e subjetivos, ou seja, “corpo objetivo, natureza inorgânica e subjetividade”, que se apropria, por determinação jurídica, do produto excedente produzido pelas comunidades reais, atuando, portanto, enquanto proprietário ou fundamento de direito: “unidade coletiva” abstrata, “proprietário supremo” ou “único proprietário”, sendo o déspota a “propriedade elevada” na forma de pessoa (Marx, 2011, p. 389). São nesses termos que Marx define o Estado enquanto *pressuposto natural e divino* do modo de produção asiático, pois embora ele não seja o agente produtor de fato, ele exerce um poder de direito que obriga toda a produção excedente ser para ele tributada, de tal forma que se erige como o elemento determinante de toda a produção, sem o qual, *aparentemente*, o *socius* não seria possível, isto é, como quase-causa da produção – função miraculante-fetichista.

2.3.1. A dívida infinita e o surgimento da moeda

Vimos, no primeiro capítulo, que Deleuze e Guattari entendem as relações sociais sob a forma da dívida, vimos também o porquê de recusarem o modelo troquista, além disso, neste capítulo, mostramos como as dívidas de alianças territoriais presentes no *socius*

selvagem foram desmanchadas e sobrecodificadas pela nova aliança estabelecida pelo déspota e como, sob o ponto de vista da representação social, as relações sociais do *socius* despótico tornaram-se relações de dívida infinita com o déspota, como dívidas de vida. Sendo assim, falta-nos apenas mostrar como, do ponto de vista econômico, a dívida adquire esta nova forma.

Ora, não obstante a grandeza de Marx em determinar e descrever os operadores imanentes fundamentais da máquina capitalista, no que se refere ao surgimento da moeda e à função por ela desempenhada, Deleuze e Guattari apresentam uma discordância significativa. Com efeito, segundo Guéron, a diferença entre os autores franceses e Marx em relação à moeda reside no fato de que, para os autores de *O Anti-Édipo*, a moeda surge como um aparelho de captura pertencente ao Estado, isto é, como uma forma e um dispositivo de sobrecodificação, que tem como função a apropriação do valor social produzido, enquanto para Marx ela surge como um facilitador da troca e da circulação de mercadorias (2020, p. 158).

Sendo assim, é importante lembrar que, para Deleuze e Guattari, o que determina a forma e o sentido tanto das relações sociais quanto dos meios econômicos é a instância de antiprodução de cada *socius*. Isso implica em dizer que no *socius* despótico é o Estado e o Déspota (enquanto “propriedade elevada na forma de pessoa”) que vão (sobre)codificar estes meios e relações. Desta forma, se no início deste capítulo mostramos que o Estado se inicia com um movimento de desterritorialização da terra que tem como efeito o desmanche das relações territoriais de filiação e de aliança, inscrevendo-as em um novo código despótico, é preciso acrescentar que esta nova forma, que é também a nova forma da dívida, “inaugura um serviço de Estado interminável, que subordina a si todas as alianças primitivas” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 234). É neste sentido que os autores designam ao *socius* despótico a criação do tributo por meio do dinheiro, sendo este e sua circulação “o meio de tornar a dívida infinita” (Ibidem). Então, vejamos com Holland como a inserção do dinheiro e da moeda, enquanto valor despótico unificado, modifica significativamente a cadeia econômica das relações sociais:

[...] o tributo despótico não pode ser pago nas diversas formas de moedas localmente codificadas dos povos subjugados pelo déspota: objetos de especial significância para este ou aquele grupo nada significam para o déspota; eles não possuem valor fora do grupo. Ao invés disso, um único representante de valor – ouro – torna-se o significante privilegiado de valor universal, e esta forma “sobrecodificada” de mais-valia – expressando não codificações locais, mas uma lei transcendente e um padrão de valor imposto – flui incessantemente para os cofres sem-fundo do déspota. Do

que fora uma rede de relações reciprocamente constituintes (Saussure diria “puramente diferenciais”) e que refletia um acordo coletivo, um termo privilegiado foi destacado e sobreposto como a medida e a garantia [guarantor] do valor imperial (Holland, 1999, p. 65)²⁰.

No entanto, isso ainda não implica dizer que todas as trocas sejam realizadas sob o signo do dinheiro despótico. Holland sublinha justamente que é em função do tributo imperial, como um meio de cobrança de dívidas, que a moeda é criada. Sendo assim, ela não pode ser confundida com uma forma de “troca comercial”, pois, embora represente “a primeira grande desterritorialização dos códigos” por um valor abstrato, a moeda do *socius* despótico ainda é um “padrão de valor” imposto por uma instância de poder transcendente às comunidades reais, sendo, para elas, uma “moeda estrangeira” e não uma “moeda comum”, não determinando, portanto, a “totalidade do mercado social” e existindo sob a forma de “valor de dívida” [debt-value] e não “valor de troca” [exchange-value] – como será sob o capitalismo (Ibid., p. 65-6). De forma complementar, Guéron destaca, completando o raciocínio anteriormente mencionado, que

[...] a moeda representaria a introdução de um elemento de captura [de sobre-codificação] do Estado no ato em que ele faz toda a produção e toda a vida referirem-se a ele mesmo. Nesse movimento, o Estado faz também com que grande parte da dívida que já existia como laço decisivo do *socius* se volte para ele, capturando [sobre-codificando] a ‘dívida finita’ das sociedades sem Estado ao transformá-la em uma ‘dívida infinita transcendente’. É por isso que, para Deleuze e Guattari, a moeda teria surgido em função do imposto e não em função da troca e da circulação de bens” (p. 161-2).

Em outros termos, o dinheiro, em sua origem, não é dependente do comércio, mas sim do controle estatal. Trata-se de uma relação de regulação indissociável do imposto e da manutenção do Estado. Em última análise, nas formações despóticas, o dinheiro está sempre associado ao Estado, pois assim como as sociedades selvagens, o problema último do *socius*

²⁰ Tradução nossa. Texto original: For despotic tribute is not payable in the various locally coded “currencies” of the despot’s subject-peoples: objects of special significance to this or that group mean nothing to the despot; they are of no value outside the group. Instead, one single representative of value – gold – becomes the privileged signifier of universal value, and this “over-coded” form of surplus-value – expressing not local coding but a transcendent law and an imposed standard of value – flows continually into the bottomless coffers of the despot. From what had been a network of reciprocally constituting (Saussure would say “purely differential”) relations instituting and reflecting collective agreement, one privileged term has been extracted and superimposed as the measure and guarantor of imperial value.

despótico é ainda o da contenção do “grande terror” que levaria à abolição de suas formas sociais: a descodificação generalizada dos fluxos.

2.4. A propriedade privada e a derrocada dos códigos.

A unificação da tarefa de sobrecodificação dos fluxos sob o encargo do déspota e de seu aparelho estatal culminou no desgaste generalizado das estruturas econômicas e psíquicas do poder imperial. O caso da dissolução do império romano é um exemplo clássico: o fim paranoico e escatológico dos imperadores, a impotência do império em assegurar os seus limites. Os fluxos já encontraram linhas de fuga e uma nova instância determinante começara a surgir, minando por dentro o território despótico.

Sob o ponto de vista da representação social, Deleuze e Guattari destacam que na mesma medida em que o déspota começa a perder o controle sobre os órgãos de seus súditos, aumenta a sua paranoia. É o caso de César que “parcialmente surdo e se queixando de um ouvido que já não ouve, sente pesar sobre si tanto o olhar de Cassius, então ‘magro e faminto’, quanto o sorriso deste ‘que parece sorrir do seu próprio sorriso’” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 249). É que o corpo do déspota não pode mais suportar as novas descodificações dos fluxos produzidos, que, por sua parte, anunciam-lhe alhures uma descodificação generalizada e a emergência de novas instâncias determinantes das formas de produção.

Sob o ponto de vista do Estado, é uma nova relação de propriedade que começa a se tornar independente das formas comunitárias e a modificar as codificações sociais e econômicas: a propriedade privada. Se, segundo Marx, a propriedade, sob o modo de produção asiático, pressupunha “a existência objetiva do indivíduo singular como proprietário” das suas próprias condições de trabalho e de realidade, estando, portanto, atrelada a uma forma de trabalho que não visa a produção de valor, mas a “conservação do proprietário singular e de sua família, bem como a da comunidade como um todo”, e sendo mediado por esta (2011, p. 388, 407); então, agora, com a emergência da propriedade privada, as relações de propriedade passam a deixar de ser investidas socialmente e a se relacionar com o trabalho e a realidade objetiva somente de forma abstrata.

As sobrecodificações estatais começam a afrouxar e, com isso, começam a surgir novos atores socioeconômicos. Junto à liberação da propriedade privada da mediação comunitária, o campo social passa a ser segmentado por relações de classes que, por um lado,

se definem como as peças trabalhadoras e produtivas da máquina social (o que, sob o capitalismo, se cristalizará na forma proletário) e, por outro, definem-se como elementos de antiprodução, como classe dominante (burguesia) que não se identifica mais com o aparelho estatal ou a chefatura, mas que adquirem seu direito de governança em razão de seu poder político-monetário e por sua capacidade de se servir do Estado para realizar seus próprios interesses. Além disso, a burguesia também será a responsável por atrelar o dinheiro à sua forma mercantil, operando uma descodificação e uma desterritorialização monetária, que será condição futura da emergência de novas relações de produção, de um novo *pressuposto natural e divino* e de uma nova forma de dívida, em suma, de um novo *socius*: o socius capitalista.

É isto, com efeito, que vai caracterizar o *socius* capitalista. Diferentemente das formações sociais despóticas e selvagens, o capitalismo prescinde da necessidade de fundar, pois não se constitui nem opera pela prática de (sobre)codificação dos fluxos, mas é formado pela descodificação generalizada dos fluxos e se reproduz através de seu gerenciamento, não se importando necessariamente em atrelá-los ao seu corpo pleno, o capital. Nas sociedades despóticas, o que garantia a existência dos códigos era a função determinante do Estado. Paulatinamente, a desintegração das formas sociais despóticas, que foram substituídas pela riqueza da classe burguesa comerciante, no período de acumulação primitiva do capital, levando também ao processo de empobrecimento e desqualificação social dos pequenos produtores e artesãos, transformando-os em mão de obra abstrata, realizável somente sob a circunstância de conjunção com o fluxo abstrato monetário, leva os fluxos a um estado de *descodificação generalizada*. Com efeito, é somente a conjunção destes dois fluxos abstratos em uma relação diferencial que torna concreta a máquina capitalista.

É assim que o Estado passa de instância sobrecodificadora dos fluxos para mero administrador de fluxos descodificados; que a ordem em relação aos fluxos deixa de ser a sobrecodificação, o investimento social, e passa a ser a privatização de todos os órgãos e todos os fluxos; que o trabalho e a produção econômica passam a visar a produção de valor econômico para uma pequena casta de abastados; que a dívida passa a ser imanente, subjugando a própria vida e suas condições de existência. É que no capitalismo o Estado se configura, sob os comandos da burguesia, como um mero administrador dos fluxos. Não lhe compete mais sobrecodificar as territorialidades subsistentes, mas gerir os fluxos cada vez mais desterritorializados “do dinheiro, da mercadoria e da propriedade privada” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 261). Se na formação despótica o Estado surge como instância

essencialmente abstrata – por estar *ao lado* da máquina social, operando a sobrecodificação por sua lei *transcendente*, sendo o determinante de um sistema social, no capitalismo ele entra num devir imanente, passa a se constituir *no* próprio campo social dos fluxos descodificados, a ser formado pelas classes dominantes; em suma, passa de determinante a determinado, de instância abstrata à instância concreta, de poder transcendente à poder imanente.

3. O *socius* capitalista

Diferentemente do *socius* despótico que surge subitamente no horizonte histórico com toda a sua maquinaria estatal já pronta para a tarefa de subjugar as territorialidades preexistentes, o capitalismo precisa de alguns séculos de modificações socioeconômicas para começar a despontar como um novo tipo de formação social. Na Europa, após o declínio do Império Romano e passando pelo feudalismo, é somente com o advento do mercantilismo que podemos começar a traçar, retrospectivamente, as primeiras causas, do ponto de vista da economia dos fluxos, que levarão ao desenvolvimento do *socius* capitalista.

Com efeito, já indicamos que o capitalismo se diferencia substancialmente das outras formações sociais pela forma como lida com o problema da descodificação dos fluxos. Formado a partir deles, ele fará da descodificação generalizada dos fluxos a sua própria potência. É neste sentido que a codificação ou a sobrecodificação dos fluxos torna-se uma atividade secundária, dando lugar a uma prática que não tem função social alguma, que não corresponde a um ato de fundação ou de subjugação direta dos indivíduos em relação ao corpo pleno do *socius*, mas preocupa-se somente em gerir os fluxos em função do capital, isto é, em deixá-los fluir ao mesmo tempo em que os torna passíveis de serem quantificados monetariamente. Trata-se, portanto, da mudança de uma prática de *qualificação* social dos fluxos para a de uma *quantificação* monetária e abstrata dos fluxos em termos de equivalência geral: a axiomática. No entanto, cumpre destacar que, não obstante sejam condições necessárias, os fluxos descodificados e sua contínua descodificação não são condições suficientes para a fundação do *socius* capitalista.

É somente agora que podemos compreender a singularidade da leitura de Deleuze e Guattari da história universal: a insistência de que as formações sociais não surgem, se modificam ou desaparecem em razão de determinações históricas racionais e teleológicas, mas que são sempre movimentos causados por contingências singulares, sendo o capitalismo o exemplo mais claro disso. Se, seguindo a interpretação de Sibertin-Blanc, a história universal de *O Anti-Édipo* tem como objeto privilegiado “a tendência para a descodificação dos fluxos de produção” (2022a, p. 58), ocorrente nas formações sociais pré-capitalistas, mas integrada pela máquina capitalista como motor interno de produção, que leva à contínua extensão dos limites do capital, o que, por sua vez, justifica-a metodologicamente e lhe garante um sentido genealógico, então isso só ocorre como uma *anomalia contingente* causada pela conjunção específica de dois tipos de fluxos descodificados: o fluxo de trabalho e o fluxo monetário.

Sendo assim, o objetivo deste capítulo consiste em desenvolver: 1) como Deleuze e Guattari concebem a formação do capitalismo a partir da conjunção dos fluxos descodificados de trabalho e dinheiro, apontando para as movimentações socioeconômicas que levaram às suas descodificações e formaram um primeiro conceito de capital considerado enquanto capital de aliança; 2) quais são as condições próprias do desenvolvimento pleno do *socius* capitalista, ou seja, do surgimento do capitalismo industrial e do capital concebido enquanto capital filiativo, isto é, produção de valor e valorização do valor produzido.

3.1.A acumulação primitiva e o processo histórico do capital

3.1.1. O processo de descodificação e de desterritorialização do trabalho e da moeda

A importância de notar que a descodificação generalizada dos fluxos ou que a conjunção de alguns fluxos descodificados se configura como condição necessária da formação do capitalismo, mas não como condição suficiente, reside, ao mesmo tempo, 1) na desmistificação das afirmações que concebem as relações capitalistas como relações naturais componentes de toda forma de troca econômica, sendo, por conseguinte, um elemento verificável em grande parte das formas sociais históricas; 2) e na possibilidade de definir o capitalismo como uma relação diferencial de modo de produção específico que só se torna atual (ou concreta, em termos marxianos) por acaso e após um longo tempo de modificações socioeconômicas ocorrentes nas sociedades europeias. Essa percepção encontrava-se presente no livro de Etienne Balazs, *La Bureaucratie Céleste*, quando este, como comentam Deleuze e Guattari, se pergunta o porquê de o capitalismo não ter surgido na China no século XII, quando todas as condições técnicas e científicas para o seu surgimento estavam presentes (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 233). É neste mesmo sentido que os autores fazem questão de notar como tanto no Império Romano quanto no feudalismo já existiam condições aparentemente suficientes para a formação de um modo de produção capitalista, que, no entanto, formaram um modelo socioeconômico muito diverso deste. No Império Romano já estariam presentes pelo menos quatro formas de fluxos descodificados que aparentam fazer parte especificamente do *socius* capitalista e que, portanto, podem ser concebidos como condições necessárias de sua formação – entre eles, o que mais é causa de mistificação no pensamento dos defensores do capitalismo, a propriedade privada –, “a descodificação dos fluxos fundiários por privatização da propriedade, [...] dos fluxos monetários por formação de grandes fortunas, [...] dos fluxos comerciais por desenvolvimento de uma produção mercantil,

[...] dos produtores por expropriação e proletarização”, que, não obstante, formaram um regime de tipo escravagista (Ibid., p. 264). Por sua vez, no feudalismo também estavam presentes “a propriedade privada” e “a produção mercantil”, acrescidas de uma “extensão do mercado”, do “desenvolvimento das cidades”, do “aparecimento da renda senhorial em dinheiro ou da locação contratual da mão de obra”, o que, do mesmo modo, não levou ao desenvolvimento de uma economia capitalista (Ibidem).

É somente com a derrocada do modelo feudal e o surgimento do mercantilismo, implicando numa descodificação e numa desterritorialização cada vez mais intensas dos fluxos monetários e de trabalho – apartando-os cada vez mais das relações de propriedade territorial, senhorial e estatal –, assim como na liberação da classe burguesa e do comerciante dos limites das cidades e do Estado, que começam a se formar os caracteres do que se entende como capital mercantil. O que só atesta a diferença de temporalidade existente entre o *socius* despótico e o *socius* capitalista. Na medida em que o primeiro se instaura de súbito e à força sobre os blocos territoriais do *socius* selvagem, o segundo precisou da duração de pouco mais de dez séculos para que as suas condições suficientes se formassem e se encontrassem num determinado espaço-tempo; pois é somente com o encontro, ou a conjunção, dos fluxos descodificados de trabalhadores livres, isto é, trabalhadores que foram apartados, alienados, das condições de propriedade dos modos de produção e, conseqüentemente, tornaram-se trabalhadores livres, nus, tendo somente sua força de trabalho à venda, e dos fluxos descodificados de dinheiro sob a forma do capital, capaz de comprar esta força de trabalho e empregá-la no processo produtivo do capital e de sua valorização, que o capitalismo se formou.

Sendo assim, sobre este processo histórico, os autores argumentam que, para chegarmos a uma definição do capital, não basta constatarmos que a descodificação dos fluxos de trabalho e de moeda “provenham da segmentarização do Estado despótico em feudalidade, e da decomposição do próprio sistema feudal e de seu Estado”, mas que é preciso que se determine a origem específica desta descodificação e o momento específico da “conjunção extrínseca destes dois fluxos” (Ibid., p. 266). O problema reside no fato de que não há nenhuma determinação historicamente intrínseca que nos permita afirmar uma predestinação desta conjunção, nos obrigando a reforçar o seu caráter contingente. É que cada um destes fluxos parte de segmentações sociais que estavam concomitantemente presentes nas formas sociais anteriores ao capitalismo, mas, não obstante, não possuíam uma relação direta, sendo mediados por outras instâncias sociopolíticas, como as leis de propriedade sobre o

trabalho e os seus meios de produção e o próprio Estado. São, com efeito, duas séries distintas: 1) a primeira, do trabalho, dependeu “de uma transformação das estruturas agrárias constitutivas do antigo corpo social”, levando à “desterritorialização do solo por privatização”, à “descodificação dos instrumentos de produção por apropriação”, à “privação dos meios de consumo por dissolução da família e da corporação” e à “descodificação do trabalhador em proveito do próprio trabalho ou da máquina”; 2) enquanto a descodificação do dinheiro, ou seja, do capital, dependeu da dissolução das codificações que limitavam, por ação do Estado, o escopo do mercador e do usurário, o que, por sua vez, levou à desterritorialização e à descodificação “da riqueza por abstração monetária”, dos “fluxos de produção pelo capital mercantil”, dos “Estados pelo capital financeiro e pelas dívidas públicas” e, por fim, dos “meios de produção pela formação do capital industrial” (Ibid., pp. 266-7).

3.1.2. Marx e a acumulação primitiva do capital

O que os autores franceses resumem, sob o ponto de vista de uma teoria geral dos fluxos, como o processo de descodificação e de desterritorialização dos fluxos de trabalho e de moeda, é o que, em sua obra, Marx descreveu como o processo de acumulação primitiva do capital. Ao final do Livro I d’*O Capital*, a acumulação primitiva é colocada como uma hipótese, oriunda de Adam Smith, que permitiria ultrapassar a circularidade da demonstração da forma como o capital é produzido a partir do dinheiro. Esta circularidade consiste na constatação de que a acumulação do capital pressupõe a transformação do dinheiro em capital, assim como a produção de mais-valia por meio do capital, mas ao mesmo tempo, esse próprio processo de acumulação já pressupõe a mais-valia, e a mais-valia, por sua vez, “a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias” (Marx, 2017, p. 785). Nesse caso, a determinação de um começo ou de um desenvolvimento históricos do capital seria impossível, pois todos os momentos de sua produção e acumulação pressupõem a existência de uma das especificidades da produção capitalista, circunscrevendo o processo em uma circularidade cujo início não pode ser demonstrado pelo próprio processo. Assim, a hipótese da acumulação primitiva do capital busca destacar uma acumulação “prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é o resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida” (Ibidem.).

Ainda no Livro I d'*O Capital*, Marx afirma que a produção capitalista tem como condições fundamentais a transformação do dinheiro, da mercadoria e dos meios objetivos de produção em capital. O que só pode ocorrer pela destituição do trabalhador destes mesmos meios objetivos de produção, tornando-o trabalhador livre, “no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção [...] nem lhes pertencem os meios de produção”, restando-lhes, portanto, somente a sua força de trabalho como propriedade e mercadoria; e pela relação deste trabalhador com aqueles que passaram a ser os detentores do dinheiro, dos meios de produção e dos meios de subsistência e que “buscam valorizar a quantia de valor de que dispõe por meio da compra da força de trabalho alheia” (Ibid., p. 786). É o que Marx também constata em seus *Grundrisse*, afirmando que: 1) o modo de produção capitalista exige, como condição, não somente o trabalho livre, mas principalmente que o trabalhador, agora nu, efetue “a troca desse trabalho livre por dinheiro” – o que, do ponto de vista do trabalhador proletarizado, consiste em vender a sua força de trabalho para adquirir o dinheiro supostamente necessário para a manutenção da sua forma de vida, e, do ponto de vista do capitalista, consiste em empregar a força de trabalho com o “fim de reproduzir e valorizar o dinheiro”, isto é, como um consumo da força de trabalho pelo dinheiro, determinando aquele como valor de uso para a própria produção de dinheiro –; 2) e que isso só é possível pela “separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização – do meio de trabalho e do material do trabalho”, ou seja, “da unidade natural do trabalho com seus pressupostos objetivos” (Marx, 2011, p. 388). Com efeito, a produção desta separação ocorre como o produto de um processo histórico. É que, para que se produzam as condições de existência do trabalho livre, é preciso que as relações entre trabalho e terra, concebida enquanto condição natural de produção, com a qual o trabalhador se relaciona “como sua própria existência inorgânica; como o laboratório de suas forças e domínio de sua vontade”, assim como as relações de trabalho existentes no modelo feudal, sejam destruídas (Ibid., p. 408)²¹.

²¹ N'*O Capital*, a mesma constatação permanece. “A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a reproduz em escala cada vez maior. O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como ‘primitiva’ porque constitui a pré-história do capital e do modo

A visão deste processo torna-se completa quando levamos em consideração a formação do conceito de capital, tal como é descrita nos *Grundrisse*, e por conseguinte, a atuação do dinheiro nele. Por certo, o conceito de capital, enquanto moeda, se desenvolve a partir do dinheiro e de uma forma específica de circulação de dinheiro e mercadorias, o que implica que não podemos remeter a sua origem à propriedade da terra ou às práticas de corporação, mas sim, em parte, à acumulação de uma fortuna em forma de dinheiro. A questão é estabelecer sob que condições surge a possibilidade de compra de trabalho livre por esta fortuna. Aqui se trata de observar que estas condições não são criadas pelo capital, mas, pelo contrário, são o que permitem a sua emergência, ou, como diz Marx, “o processo histórico não é o resultado do capital, mas o pressuposto para ele” (Ibid., p. 415). É que na “formação primitiva” do capital existia uma certa quantidade de valor existente na forma de fortuna em dinheiro que foi “capacitado pelo processo histórico da dissolução dos antigos modos de produção para, por um lado, *comprar* as condições objetivas do trabalho e, por outro lado, receber em troca, por dinheiro, o próprio trabalho *vivo* dos trabalhadores tornados livres” (Ibid., p. 417). Em outras palavras, trata-se de dizer que o capital não se forma isoladamente nem pelo processo de dissolução das condições de trabalho nem pela acumulação de uma fortuna em forma de dinheiro, mas que é somente com o encontro fortuito, produto do processo histórico, do trabalho desterritorializado com esta fortuna que o dinheiro se tornou apto a transformar-se em capital.

No entanto, isso também não quer dizer que o dinheiro não tenha contribuído ativamente para a dissolução das condições objetivas do trabalho e para a criação do trabalhador livre. Pelo contrário, Marx constata que historicamente a instrumentalização do

de produção que lhe corresponde” (Marx, 2017, p. 786). Além disso, é importante destacar a crítica que Marx faz aos historiadores burgueses quando da descrição deste momento de acumulação primitiva do capital – ponto que não poderemos aprofundar no decorrer do texto. Com efeito, o autor ressalta que o processo de destituição do trabalhador dos meios objetivos de produção e de subsistência o liberta dos regimes de servidão e vassalagem próprios do sistema feudal, assim como da “coação corporativa” presente no mercantilismo, o que, sob a perspectiva dos historiadores burgueses, implica na concepção do processo de formação do capitalismo como um processo de libertação, no qual o trabalhador e, no geral, todo indivíduo, teria a posse de sua própria liberdade, reforçando, assim, o discurso de que o modo de produção capitalista é o único que garante uma liberdade irrestrita a todos os indivíduos. No entanto, Marx contra-argumenta no sentido de mostrar que “esses recém-libertados só se convertem em vendedores de si mesmo depois de lhe terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhes ofereciam”, colocando, portanto, em questão uma espécie de superioridade moral do regime capitalista; e sem deixar de notar que “a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo” (Ibid., p. 786-7).

dinheiro foi um elemento determinante para este processo de dissolução, levando ao afastamento do trabalhador das condições objetivas do trabalho e da propriedade. No que se refere à relação entre o capital e o processo histórico de sua formação, deve-se notar que ele só intervém ativamente no despojamento das forças de trabalho dos indivíduos das condições objetivas de produção a partir do momento em que outros determinantes histórico-sociais já as haviam separado suficientemente para a inserção da fortuna em dinheiro como intermediária neste processo. O que atesta mais uma vez a natureza contingente da relação entre o capital e as condições de trabalho proletarizado. Que o trabalhador seja apartado de suas condições objetivas de trabalho e que tenha como propriedade somente a sua força de trabalho, que deve ser vendida para aqueles que agora possuem as condições objetivas de todo trabalho socialmente qualificado em troca de dinheiro, como forma de suprir as suas necessidades básicas, não é um resultado inteiramente devido ao capital; mas, pelo contrário, o capital, no momento de sua acumulação primitiva só pôde inserir-se neste processo depois, intensificando, pelo uso estratégico do dinheiro, este devir-nu do trabalhador; e operando, portanto, uma “miraculização”, a partir da qual o capital coloca-se como causa direta deste processo. Como afirma Marx, “nada pode ser mais estúpido do que conceber essa *formação primitiva* do capital como se ele tivesse acumulado e criado as *condições objetivas da produção* – meios de subsistência, matéria-prima, instrumentos – e as tivesse então oferecido ao trabalhador delas *despojado*” (Ibid., p. 419).

N’*O Capital*, livro I, Marx nos dá uma visão mais detalhada deste processo sob o ponto de vista das relações de trabalho e das formas de existência do trabalhador sob os jugos do senhor feudal. Todo o processo de acumulação primitiva do capital reside na expropriação da terra. As relações de trabalho feudal consistiam na dedicação do tempo livre dos assalariados agrícolas ao trabalho na terra dos proprietários feudais. A relação de poder entre o senhor feudal e o camponês não “se baseava na extensão de seu registro de rendas, mas no número de seus súditos, e este dependia da quantidade de camponeses economicamente autônomos” (Marx, 2017, p. 789). Esta autonomia econômica dos camponeses era garantida pelo recebimento de salários, de terras para cultivo próprio e a possibilidade de uso de terras comunais para o pastejo de gado (Ibidem). No entanto, e tomando a Inglaterra como modelo, a mudança de orientação da produção econômica decorrente da emergência de uma nova nobreza feudal, “para a qual o dinheiro era o poder de todos os poderes”, levou, no final do século XV e no início do século XVI, à “dissolução dos séquitos feudais”, à expropriação das

terras comunais e, por fim, à inserção de “uma massa de proletários absolutamente livres” no mercado de trabalho (Ibid., pp. 789, 790).

Assim, observa-se como o processo de expropriação da terra teve início sem a influência de uma classe capitalista²². Com efeito, é somente no século XVII, com a Revolução Gloriosa, que Marx identifica a emergência ao poder das classes de proprietários fundiários e capitalistas, ambas operadoras da lei da mais-valia. A importância deste fato consiste na verificação de que, a partir desse momento, a privatização dos domínios do Estado ocorreu numa escala sem precedentes, tanto do ponto de vista quantitativo quanto do ponto de vista jurídico, porquanto foi realizada “sem a mínima observância da etiqueta legal” (Ibid., p. 795). Como interesse subjacente a esta operação, o autor destaca as motivações da burguesia capitalista inglesa “para transformar o solo em artigo puramente comercial, ampliar a superfície da grande exploração agrícola, aumentar a oferta de proletários absolutamente livres, provenientes do campo etc.” (Ibid., p. 796). Em outros termos, o processo generalizado de privatização das propriedades do Estado, profundamente intensificado pela emergência da classe burguesa ao poder, teve como objetivo criar as condições de exploração ampliada do capital sobre a terra e o trabalho, criando, deste modo, não somente os trabalhadores livres, mas também um mercado interno próprio aos interesses do capital. Pois, junto às relações sociais e de trabalho dos regimes feudais, encontrávamos um elemento de autonomia e subsistência das famílias camponesas, que eram capazes de produzir e processar a maior parte de seu próprio consumo; no entanto, com o aniquilamento destas relações e, principalmente, pela apropriação das condições objetivas do trabalho pelos capitalistas, esses produtos passaram a ser registrados como mercadorias, que deveriam ser compradas diretamente dos próprios arrendatários.

É neste sentido que Marx poderá qualificar a relação específica do modo de produção capitalista, qual seja, a relação entre o trabalhador livre e o capitalista considerado enquanto dono dos meios de produção, como uma relação negativa. Se, anteriormente, o trabalhador agrícola, os meios de produção e o dono da terra se constituíam como “elementos unidos” do modelo de produção feudal, o divórcio destes elementos pelo processo histórico de

²² Recomendamos a leitura das páginas 790-796 do livro *I d'O Capital* (2017) para a compreensão histórica das determinações jurídicas que intensificaram este processo até a emergência no poder de uma classe capitalista, que somente se apropriou deste movimento para pautar os seus próprios interesses.

acumulação primitiva não levou ao desaparecimento de nenhum deles, mas sim à sua caracterização enquanto elementos potenciais que só se efetua pelo estabelecimento da relação produtiva entre o capitalista e o trabalhador livre.

O mesmo processo que contrapõe a massa, na qualidade de trabalhadores livres, às condições objetivas de trabalho, também contrapõe essas condições, na qualidade de capital, aos trabalhadores livres. O processo histórico foi o divórcio de elementos até então unidos – em consequência, seu resultado não é que um dos elementos desaparece, mas que cada um deles aparece em uma relação negativa com o outro -, o trabalhador livre (potencialmente), de um lado, o capital (potencialmente), do outro (Marx, 2011, p. 414-5).

3.2. O capitalismo enquanto relação diferencial de fluxos descodificados

Esta mesma relação negativa, Deleuze e Guattari vão interpretar sob o signo de uma relação diferencial. Pois a negatividade, termo caro ao modo de interpretação dialético, implica sempre, para Deleuze, o aspecto de mediação de um termo por outro. Nesse sentido, conceber o modo de produção capitalista enquanto uma relação diferencial entre um fluxo descodificado e desterritorializado de trabalho livre, por um lado, e um fluxo desterritorializado e descodificado de dinheiro sob forma de capital, por outro, capaz de comprar esta força de trabalho e empregá-la na produção econômica com o objetivo último de explorar o mais-trabalho para a produção de mais-valia e, conseqüentemente, para a valorização do capital, direciona a interpretação para uma imediatidade entre dois termos *distintos* que, individualmente, não possuem qualquer valor intrínseco, adquirindo valor somente a partir da relação que estabelecem entre si. Formando-se a partir de fluxos descodificados, o *socius* capitalista tornará a própria descodificação generalizada dos fluxos em sua potência imanente; sob o capitalismo nenhum fluxo produtivo tem valor social por si mesmo, mas somente na medida em que entra em relação com o capital, passando a sujeitar-se a uma quantificação estritamente monetária, isto é, sendo passível de operar em determinado grau a valorização do próprio capital, o que Deleuze e Guattari nomeiam *axiomática*.

É neste sentido que Deleuze e Guattari vão afirmar que a singularidade definidora do *socius* capitalista é, na verdade, a descodificação generalizada dos fluxos. Em todos os tipos de formações sociais da história existiram tendências e até mesmo o desejo por fluxos descodificados, no entanto, é somente com o capitalismo que eles se tornam a própria potência imanente do *socius*, não precisando, portanto, serem codificados de princípio. É esta mesma singularidade que permitirá a universalização do sistema econômico, a sua expansão

para todos os rincões do planeta, abolindo fronteiras e territórios, e fazendo com que todos os países participem, em maior ou menor grau de dependência, do processo de produção e de valorização do capital. Pois se a descodificação generalizada dos fluxos se tornou a própria potência do *socius*, não há mais sentido em circunscrevê-los a códigos e limites de territorialidade – a expansão indefinida e ilimitada do capitalismo torna-se a sua tendência natural.

No entanto, Deleuze e Guattari indicam que nem a descodificação generalizada dos fluxos nem a relação diferencial, considerada por si mesma, entre o trabalhador livre e o capital são suficientes para definir o capitalismo. Se o capitalismo é uma relação, ele é particularmente uma relação de produção. O processo histórico de acumulação primitiva e a conjugação dos fluxos acima referidos conduz a um paulatino controle e centralização da produção e dos meios produtivos pelo capital. É neste sentido que os autores consideram que tanto o capital comercial quanto o capital financeiro não são senão “funções específicas correspondentes a uma divisão do trabalho no modo capitalista da produção em geral”, que, por sua vez, só se realiza de forma efetiva no chão da fábrica, com o capital industrial (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 268). É somente com a formação do capital industrial que o modo de produção será verdadeiramente modificado, é ele que, de fato, conjugará os fluxos desterritorializados de trabalho e de moeda em uma relação diferencial, que produzirá a mais-valia e consumará a apropriação direta da produção pelo capital.

Antes da formação do modelo industrial de produção capitalista, eram os capitais mercantil e financeiro que operavam a descodificação dos fluxos sociais. A grande diferença destacada por Deleuze e Guattari reside na relação que estas formas de capital estabelecem não só com os códigos e as territorialidades trabalhistas, mas também com um certo tipo de quantidade. O modelo de trocas de mercadorias presente nas sociedades pré-capitalistas destaca-se pelo fato de que a produção e a circulação de mercadorias inscreviam “os produtos mercantis como os *quanta* particulares de uma unidade de trabalho” (Ibidem). Toda mercadoria constituía-se como uma quantidade de trabalho aplicada à sua produção, sendo o seu valor de troca determinado pela qualidade do trabalho realizado. É somente com o surgimento de uma moeda considerada enquanto equivalente geral, isto é, uma forma monetária que sobrecodifica as codificações territoriais de valores de trocas e as subsume sob um único significante, que as mercadorias passam a ser (sobre)inscritas sob o signo de uma *quantitas*, de uma “quantidade que pode ter todos os tipos de valores particulares ou valer para todos os tipos de *quanta*”, ou seja, que se instaura num elemento de abstração sobre

o campo econômico (Ibid., 268-9). Este novo modelo esboça pela primeira vez a fórmula M-D-M, tão analisada por Marx, a partir da qual compreende-se que o produtor emprega uma certa quantidade de tempo e de trabalho para produzir uma mercadoria e posteriormente trocá-la por dinheiro e este, por sua vez, por outra mercadoria; indicando, portanto, o dinheiro como o mediador universal de todas as trocas. É esta forma que os autores categorizam como capital de aliança, pois ainda se trata de uma forma de capital que não engendra a si mesmo a partir do próprio dinheiro, mas sim de “uma inscrição comercial monetária” que “se inseria tão só nos intervalos do corpo social”, neste modo de produção e circulação de mercadorias, o comerciante é aquele que está o tempo todo entrando em variações de aliança com “as territorialidades que se mantiveram, comprando onde é mais barato e vendendo onde é mais caro” (Ibid., p. 269).

O ponto zero da máquina capitalista define-se pelo momento em que o capital torna-se um capital filiativo, no momento em que o dinheiro engendra dinheiro a partir da produção e da apropriação de uma mais-valia, quando o dinheiro, enquanto capital constante, passa a ser o determinante da produção e a fórmula da produção e da circulação da mercadoria torna-se D-M-D', indicando, primeiramente, o investimento em forma de capital para a produção de uma mercadoria e a conseguinte venda desta mercadoria para o acúmulo de mais capital e a sua reinserção no processo produtivo. Com efeito, é somente com a passagem do valor ao primeiro plano da produção econômica, condicionando, a partir de si mesmo, toda a produção à sua própria valorização, que o capital pode devir o corpo pleno do *socius* capitalista. É este movimento que o permite apropriar-se das forças produtivas, a operar como quase-causa da produção social, a ocupar o lugar de uma causa eminente a partir da qual emanam todas os tipos de fluxos e consolidando, no imaginário, a impossibilidade de concepção de um mundo que sem ela exista. Agora, e somente agora, a produção e a circulação de mercadorias ultrapassam os domínios do *quantum* e da *quantitas*, e instauram-se no domínio da “relação diferencial enquanto conjunção, que define o campo social imanente próprio ao capitalismo e dá à abstração enquanto tal seu valor efetivamente concreto, sua tendência à concretização” (Ibid., p. 270). Com o estabelecimento da relação diferencial entre o fluxo de trabalho livre e o fluxo de capital desterritorializado, a abstração deixa de estar circunscrita à “simples quantidades como uma relação variável entre termos independentes”, como era no caso da forma moeda enquanto equivalente geral, e torna-se “a detentora da independência, da qualidade dos termos e da quantidade das relações” (Ibidem). A abstração é a própria relação diferencial entre os fluxos aqui considerados. Com efeito, é ela que estabelecerá esta própria

relação, a partir da qual se “desenvolverá ‘como’ algo de concreto” (Ibidem), pois, como Deleuze não cessa de destacar em toda a sua obra, numa relação diferencial do tipo Dy/Dx os termos não possuem qualquer valor se considerados individualmente, mas somente enquanto considerados a partir da relação que estabelecem entre si e dos produtos daí derivados. Neste caso, o termo Dy é derivado “da força trabalho e constitui a flutuação do capital variável” enquanto Dx é derivado “do próprio capital e constitui a flutuação do capital constante” (Ibidem). No entanto, Deleuze e Guattari ainda destacam que, se a relação definidora do *socius* capitalista assume um caráter matemático, é porque os códigos e as sobrecodificações já foram ultrapassadas pela máquina capitalista em função de uma axiomática. É assim que o capital instaura uma mais-valia de fluxo no lugar de uma mais-valia de código, que todos os fluxos produzidos no *socius* capitalista deixam de ser primariamente codificados e são axiomatizados, capturados em função da valorização abstrata do próprio valor. Em outras palavras, com a relação diferencial oriunda da formação do capital industrial e, portanto, do capital filiativo, todos os fluxos sociais deixam de ter qualquer qualificação social, restando-lhes somente um coeficiente de quantificabilidade monetária que será inserido no processo de produção do capital de acordo com o grau de intensidade da ação da axiomática sobre eles.

3.3. A mais-valia e o processo de produção capitalista

No primeiro tomo d’*O Capital*, Marx analisa os meios pelos quais a formação de valor e o processo de valorização do valor tornam-se a finalidade última de toda a produção capitalista. Em primeiro lugar, cumpre destacar que a formação do valor e a sua posterior valorização referem-se a um mesmo processo considerado a partir de extensões diferentes. O limite do processo de formação de valor reside na equivalência da aplicação de uma força de trabalho ao que lhe foi pago pelo capital, toda força de trabalho empregada a mais no processo de produção faz com que se entre no domínio da valorização. O uso da força de trabalho limitado à produção de valor, considerado sob a perspectiva do processo do trabalho, caracteriza-o sob a forma do trabalho útil, isto é, do trabalho produtor de valores de uso, mantendo, portanto, um uso qualitativo do trabalho, “segundo sua finalidade e conteúdo” (Marx, 2017, p. 271). No entanto, sob a perspectiva do processo de formação de valor, o

trabalho é considerado somente sob o seu aspecto quantitativo, isto é, a partir do tempo necessário de dispêndio da força de trabalho para a produção de uma determinada mercadoria²³. Os aspectos qualitativos do trabalho, o *know-how* do trabalhador, serve à produção somente na medida em que conserva os valores dos meios de produção (matéria-prima, maquinaria, alocação etc.) no produto produzido. Porém, como, para a garantia do lucro, o produto precisa ser vendido por um preço maior do que o utilizado na sua produção, no modo de produção capitalista, o valor adicionado à mercadoria produzida é determinado pelo tempo de trabalho abstrato empregado pelo operário na sua produção.

Ora, na teoria marxiana do capital, o capital adquire diversas formas e dinâmicas a depender do modo como ele é empregado ou formado no processo de produção. Inicialmente, concebe-se um montante primário de capital que será parcialmente investido sob a forma de meios de produção e garantirá os seus meios materiais, a este capital Marx chama de “capital inicial”. Sob a forma de meios de produção, principalmente de maquinaria e matéria-prima, o capital investido será conservado e passará a sua grandeza de valor para as mercadorias produtivas, sendo assim classificado como “capital constante”. Por outro lado, uma parte do capital inicial será investida sob a forma de força de trabalho. É ele que compra a força de trabalho do trabalhador assalariado e a emprega no processo produtivo do valor de forma a produzir um excedente variável de valor a depender da mercadoria produzida – a esta faceta do capital Marx denomina “capital variável”. É ele, com efeito, o responsável pela produção da mais-valia e por atribuí-la, como valor excedente, ao produto. Há, portanto, uma clivagem entre elementos objetivos e subjetivos no processo de valorização do capital. O capital constante é o elemento objetivo, invariável, que conserva o valor inicialmente investido nas mercadorias produzidas. O capital variável, por sua vez, é o elemento subjetivo, produzido pelo dispêndio da força de trabalho abstrata no processo de produção e que vai, propriamente, garantir com que a mercadoria valha mais do que o valor necessário para a sua produção, assegurando, assim, o lucro do capitalista.

²³ Ora, esta distinção em perspectivas diversas mostra-se importante porquanto toda a análise marxiana empregada n’*O Capital* configura-se como uma visada de diferentes pontos de vista sobre o mesmo processo, como podemos ver no seguinte extrato referente à diferença entre o processo de produção de mercadoria em geral e o processo de produção capitalista: “O processo de produção, como unidade dos processos de trabalho e de formação de valor, é processo de produção de mercadorias; como unidade dos processos de trabalho e de valorização, é processo de produção capitalista, forma capitalista da produção de mercadorias” (Marx, 2017, p. 273).

É pelo valor da força de trabalho no processo produtivo do capital que podemos ver com mais clareza a diferença do seu modo de produção em relação aos modos pré-capitalistas. Se nas sociedades pré-capitalistas o trabalhador produzia os meios necessários de sua subsistência de forma direta, isto é, produzia efetivamente os materiais dos quais necessitava para permanecer na existência, na sociedade capitalista, ele produz, em um primeiro momento, “o valor dos meios necessários à sua subsistência” sob a forma de uma “mercadoria particular” e “num montante equivalente” ao dinheiro necessário para comprar os seus meios de subsistência (Ibid., p. 292). Além disso, esta alienação do trabalhador é intensificada na medida em que o processo de trabalho o obriga a trabalhar mais do que necessário para a manutenção de sua subsistência sem, no entanto, dar-lhe qualquer valor a mais por isso. Este mais-trabalho, que é também a causa da mais-valia, é o que caracteriza especificamente a forma trabalho sob o modelo de produção capitalista. A força de trabalho comprada pelo capitalista tem sempre um valor menor do que o trabalho efetivamente dispendido no processo de produção. O valor inicial da força de trabalho serve malmente para que o trabalhador pague as suas contas e compre os produtos necessários para sua própria manutenção, enquanto o trabalho efetivamente realizado cumpre não somente a função de produzir a mercadoria pelo custo investido nas formas de capital constante e capital variável, como também de incuti-la de um valor excedente diretamente oriundo do trabalho abstrato e que não traz retorno algum para o trabalhador. De modo tal que a jornada de trabalho pode ser dividida entre o tempo que o trabalhador emprega a sua força de trabalho para si mesmo e para a produção de mercadorias e o tempo que ele trabalha exclusivamente para o empregador. Sendo assim, Marx poderá afirmar que a taxa de mais-valor, isto é, a relação entre o mais-trabalho e o trabalho realmente necessário para a produção de uma mercadoria particular, é “a expressão exata do grau de exploração da força de trabalho pelo capital ou do trabalhador pelo capitalista” (Ibid., p. 294).

Cumpram também entender como Marx concebe o papel da maquinária no processo produtivo capitalista e como ela se relaciona com os processos de produção de valor e de valorização do capital. Para o autor, a maquinária é empregada no processo de produção enquanto “desenvolvimento da força produtiva do trabalho” (Ibid., p. 445). Ela permitiria a aceleração e a simplificação deste processo, resultando, em princípio, tanto na diminuição do esforço dispendido pelo trabalhador quanto na diminuição do tempo necessário para a produção de uma determinada mercadoria. Não por acaso podemos identificar uma dinâmica bastante característica do modo de produção capitalista quando do surgimento de uma

tecnologia dita inovadora, que facilitaria ou encurtaria os processos de trabalho de determinadas áreas, mas que, no entanto, logo que começa a ser empregada revela a lógica voraz do capital. Pois, não obstante influencie no barateamento das mercadorias e na diminuição do tempo de trabalho necessário para a manutenção da forma de vida do trabalhador, prolonga concomitantemente o tempo de trabalho dedicado ao capitalista, à valorização do capital, aumentando o nível da exploração e demonstrando, por conseguinte, que a maquinaria serve, em última análise, somente à produção da mais-valia.²⁴ Isto, por sua vez, implicará numa distinção entre dois tipos de mais-valia. Por um lado, a mais-valia absoluta, que tem como referência o “prolongamento da jornada de trabalho” e, por outro lado, a mais-valia relativa, que “deriva da redução do tempo de trabalho necessário e da correspondente alteração na proporção entre as duas partes da jornada de trabalho”, isto é, a parte em que o trabalhador despende a força de trabalho equivalente ao preço pelo qual ela foi comprada pelo capitalista e a parte em que ele trabalha exclusivamente no processo de valorização, na produção de mais-valia (Ibid., p. 390). Assim, a relação que se estabelece entre a maquinaria, a jornada de trabalho e o processo produtivo do capital mostra-se essencial para a consolidação deste próprio processo, na medida em que é somente por um grau elevado de produtividade que o capital pode apoderar-se inteiramente da força produtiva dos trabalhadores. O que se mostra claro a partir do seguinte extrato:

Se o trabalhador necessita de todo seu tempo para produzir os meios de subsistência necessários ao seu próprio sustento e o de sua descendência, não lhe sobra tempo algum para trabalhar gratuitamente para um terceiro. Sem um certo grau de produtividade do trabalho não haverá esse tempo disponível para o trabalhador; sem esse tempo excedente, não haverá mais-trabalho e, por conseguinte, nenhum capitalista, tampouco senhor de escravos, barão feudal, numa palavra, nenhuma classe de grandes proprietários

²⁴ Dowbor, 2017, nos dá uma boa imagem de como esta relação entre capital e desenvolvimento tecnológico desenvolve-se no que chamaremos aqui de capitalismo rentista: “O mundo da economia avança com uma expansão em ritmo aproximado de 1,5% a 2% ao ano, o que é perfeitamente respeitável mas poderia ser mais, graças em particular aos avanços tecnológicos, e também ao aumento da população. A remuneração do trabalho, no entanto, não tem acompanhado os progressos tecnológicos, como a robotização e outras tecnologias, que estão revolucionando os processos produtivos. A quase totalidade do aumento de riqueza adicional produzida vai para os 10% mais ricos e, em particular, para o 1% superior. Esta renda nas mãos dos mais ricos, a partir de certo nível, já não tem como se transformar em consumo, e passa a ser aplicada em diversos produtos financeiros, cuja rentabilidade está na ordem de 5% para aplicações médias, subindo para 10% para aplicações de grande vulto com gestores financeiros profissionais” (p. 139-40).

3.3.1. A renda e o salário: produção e reprodução da relação diferencial capitalista

Na formação capitalista o dinheiro adquire duas formas: a renda e o salário. A renda, inicialmente, refere-se ao dinheiro ganho regularmente pelo capitalista, na forma de mais-valia, ao fim do processo de produção e que é utilizado para o seu consumo próprio, não se confundindo, portanto, com o capital, que é reinserido no processo de produção, garantindo, assim, a sua reprodução. Por sua vez, o salário refere-se ao pagamento recebido pelo trabalhador após ele ter realizado tanto o valor da sua força de trabalho quanto a mais-valia das mercadorias (Ibid., p. 641). A diferença existente entre as duas formas do dinheiro não reside apenas nas potências respectivas a cada uma, isto é, na capacidade real de compra que os seus possuidores adquirem, mas, principalmente, no fato de que a forma salário exige para a sua produção e reprodução a permanente ocupação do trabalhador. Sendo assim, o salário se caracteriza como o valor pago pelo capitalista em forma de dinheiro ao trabalhador pela mercadoria por este produzida, no entanto, este valor é somente o equivalente da força de trabalho empregada na produção, sendo, portanto, uma remuneração parcial em relação ao trabalho efetivamente realizado.

É neste sentido que Marx identifica uma ilusão criada pelas formas dinheiro e mercadoria, que só pode ser desmitificada caso consideremos o capitalista e o trabalhador no contexto de suas classes e não meramente como indivíduos distintos. É que, de forma geral, o processo de produção de mercadoria e a sua respectiva remuneração consiste na classe capitalista entregando “constantemente à classe trabalhadora, sob a forma dinheiro, títulos sobre parte do produto produzido por esta última e apropriado pela primeira”, isto é, a classe capitalista concedendo o uso do capital constante para a produção da mercadoria pelo trabalhador, que, como vimos, faz parte do capital variável, que pertencerá, por fim, ao capitalista, que, por sua vez, se apropriará tanto da mercadoria quanto da mais-valia nela inserida para vendê-las e lucrar em cima de sua valorização (Ibid., p. 642). A remuneração salarial aparecendo, portanto, no momento em que o “trabalhador devolve esses títulos à classe capitalista”, sob a forma mercadoria, “e, assim, dela obtém a parte de seu próprio produto que cabe a ela própria”, sob a forma dinheiro, ou mais especificamente, sob a forma salário (Ibid., p. 243).

Ora, a diferença existente entre as duas formas de dinheiro possui uma estreita relação com a produção e a reprodução do capital variável e que caracteriza um aspecto importante da forma de produção capitalista, e reforça a constatação do alienamento da classe trabalhadora das condições objetivas da produção e do próprio produto. Segundo Marx:

O capital variável é, pois, apenas uma forma histórica particular de manifestação do fundo dos meios de subsistência ou fundo de trabalho de que o trabalhador necessita para sua autoconservação e reprodução, e que ele mesmo tem sempre de produzir e reproduzir em todos os sistemas de produção social. Se o fundo de trabalho só aflui constantemente para ele sob a forma de meios de pagamento por seu trabalho é porque seu próprio produto se distancia constantemente dele sob a forma do capital (Ibid., p. 643).

É que a produção do capital, ou a transformação do dinheiro em capital, exige, como condição, o estabelecimento da relação diferencial entre o capitalista, considerado enquanto comprador e vendedor das mercadorias ou possuidor de dinheiro e, por outro, o trabalhador, considerado enquanto “possuidor da substância criadora de valor”, isto é, da força de trabalho abstrato (Ibid., p. 645). Como vimos, esta condição só se realiza após um longo período de descodificação e de desterritorialização das formas trabalho e moeda. É neste processo que o trabalhador será alienado das condições objetivas do trabalho, que será desapropriado tanto da terra quanto do material necessário para a reprodução de sua subsistência, assim como perderá qualquer vínculo de posse sobre a mercadoria e o valor produzido no processo de trabalho. Este afastamento é justamente o que condicionará o trabalhador a ocupar-se inteiramente da produção da mercadoria e do mais-valor, dependendo, portanto, da remuneração em forma de salário para garantir a sua subsistência.

Além disso, todas estas distinções entre renda e salário, capital variável e capital constante são importantes para compreendermos como se dá o lucro do capitalista e a reprodução da relação diferencial entre os fluxos abstratos de trabalho e dinheiro. É a partir da conversão do capital inicial em força de trabalho que o capitalista consegue a valorização do capital total, (a soma do capital constante com o capital variável), e por conseguinte, receber, ao fim do processo de produção, mais valor do que foi inicialmente investido. Este lucro, Marx destaca, não consiste somente na baixa remuneração do trabalhador em relação ao trabalho efetivamente realizado e à produção da mais-valia, mas também na garantia da manutenção da forma de vida do trabalhador; ou seja, a remuneração salarial tem como função real a reprodução da força de trabalho, o que não se limita somente à garantia dos meios de subsistência do trabalhador considerado individualmente, mas, sob uma perspectiva de classe e na medida em que esta forma de remuneração também permite a subsistência dos familiares do trabalhador, implica na percepção de que ela também está servindo à produção de novos trabalhadores, que serão, à longo prazo, inseridos diretamente no processo de produção capitalista. É neste sentido que Marx afirma que:

O capital que foi alienado em troca da força de trabalho é convertido em meios de subsistência, cujo consumo serve para reproduzir os músculos, os nervos, os ossos, o cérebro dos trabalhadores existentes e para produzir novos trabalhadores. Dentro dos limites do absolutamente necessário, portanto, o consumo individual da classe trabalhadora é a reconversão dos meios de subsistência, alienados pelo capital em troca da força de trabalho, em nova força de trabalho a ser explorada pelo capital. Tal consumo é produção e reprodução do meio de produção mais indispensável ao capitalista: o próprio trabalhador. O consumo individual do trabalhador continua a ser, assim, um momento da produção e reprodução do capital, quer se efetue fora da oficina, da fábrica etc., e quer se efetue dentro, quer fora do processo de trabalho, exatamente como ocorre com a limpeza da máquina, seja ela realizada durante o processo de trabalho ou em determinadas partes deste último (Ibid., p. 647).

Desta forma, vemos que o capital não é produzido e reproduzido somente no chão da fábrica, mas que, efetivamente, todos os momentos da vida do trabalhador são condicionados para a efetuação deste processo e para o lucro do capitalista. A baixa remuneração, dentro dos limites do absolutamente necessário para a sobrevivência do trabalhador, é uma forma do capitalista garantir, com o mínimo de custo, a reprodução da força de trabalho empregada no processo de produção, levando à conclusão de que o consumo próprio do trabalhador não é senão a reprodução de uma das condições de sua própria exploração. Sendo assim, podemos afirmar com Marx que os processos capitalistas de produção e reprodução estão ancorados não somente na produção da mercadoria ou da mais-valia, mas, principalmente na produção e reprodução da própria relação diferencial capitalista (Ibid., p. 653).

3.3.2. A acumulação do capital

Como afirmamos anteriormente, *O Capital* pode ser compreendido como um livro que analisa, sob diversas perspectivas, a completude do processo de produção e reprodução do capital. Talvez esta pluralidade de perspectivas adotadas por Marx tenha que ver com o seu método materialista dialético. No entanto, não estamos em condição (e também não é o nosso objetivo neste trabalho) de analisar o método construtivo-composicional d'*O Capital* em relação ao pensamento de seu autor. Sendo assim, preferimos considerar esta característica como uma estratégia empregada para dar conta da análise pormenorizada de um processo circular de produção econômica. Se o capital está no início e no fim do processo de produção, se é ele que, enquanto capital inicial, articula a produção do capital constante com o capital variável para a produção de sua própria valorização, sendo, portanto, o resultado de toda produção capitalista, mais capital (o que caracteriza, em poucas palavras, este modelo econômico como o de uma produção infinita num mundo finito), então, para bem determinar

os momentos e os procedimentos deste processo, Marx teve que examiná-lo, por um lado, a partir do capital enquanto produtor de mais-valia e, por outro, a partir da transformação da mais-valia novamente em capital, o que ele chamou de “acumulação do capital” (Ibid., p. 655).

Com efeito, a condição para a acumulação do capital é que uma parte do mais-produto ou da mais-valia seja transformada em capital. Contudo, Marx sublinha que somente o que faz parte do processo produtivo do capital pode ser posteriormente transformado em capital. No processo de produção do capital temos, em suma, dois elementos: os meios de produção e os meios de subsistência do trabalhador. Desta forma, é necessário “empregar uma parte do mais-trabalho anual na fabricação de meios de produção e de subsistência adicionais, numa quantidade acima daquela requerida para a reposição do capital adiantado” (Ibid., p. 656). Assim, o modelo de produção capitalista faz com que o resultado de um primeiro momento da produção, que chamaremos de “P1”, seja o equivalente a pelo menos $x + 1$ do capital inicialmente desembolsado para custear o capital constante e o capital variável, sendo “x” o valor deste capital inicial. Desta forma, a acumulação do capital se dá pela transformação de parte do resultado de P1 em capital, mais precisamente, na reinserção do capital adicional produzido em P1 em um momento P2 e assim sucessivamente.

Além disso, a análise da acumulação do capital permitiu a Marx desvelar a aparência de troca equivalente que reveste as relações econômicas capitalistas. Se considerarmos o processo de produção a partir do momento P2, observamos que o capital mobilizado para a compra da força de trabalho a ser aplicada como capital variável não é senão “parte do produto do trabalho alheio, apropriado sem equivalente” no momento P1, isto quer dizer que é com parte do capital adicional produzido pelo mais-trabalho do momento P1 que o capitalista compra a força de trabalho abstrata que será empregada neste novo momento da produção (Ibid., p. 659). A reprodução do modelo econômico capitalista está profundamente baseada numa espécie de cinismo, pois, em última análise, o valor despendido, por parte do capitalista, para a sua realização é resultado da intensa exploração do trabalhador, que será sucessivamente aplicado na produção para repetir a mesma exploração. É neste sentido que Marx afirma, em relação ao mais-trabalho e a produção do mais-valor ou capital adicional, que, nos momentos posteriores a P1, o trabalhador não terá somente que “repô-la, como tem de fazê-lo com um novo excedente” (Ibidem). Sendo assim, a suposta relação de troca equivalente existente entre o capitalista e o trabalhador é apenas a forma desta relação, que se expressa pela “contínua compra e venda da força de trabalho”, enquanto o seu conteúdo

expressa uma contínua troca operada pelo capitalista de “parte do trabalho alheio já objetivado, do qual ele não cessa de se apropriar sem equivalente, por uma quantidade maior de trabalho vivo alheio” (Ibidem).

Com isto podemos notar que além de renda para ser despendida como consumo, como observado no tópico anterior, a mais-valia também se caracteriza como “fundo de exploração”; não assumindo, entretanto, uma forma de disjunção exclusiva, sendo uma ou outra exclusivamente, mas, necessariamente, fundo de consumo e fundo de acumulação ao mesmo tempo, assumindo, portanto, a forma de uma disjunção inclusiva. É o uso da mais-valia pelo capitalista que vai determiná-la como renda ou como capital. Com efeito, é esta característica que nos permitirá determinar o capitalista enquanto personificação do capital, o *tipo* do capitalista. A respeito disso, Marx afirma:

O capitalista só é respeitável como personificação do capital. Como tal, ele partilha com o entesourador o impulso absoluto de enriquecimento. Mas o que neste aparece como mania individual, no capitalista é efeito do mecanismo social, no qual ele não é mais que uma engrenagem. Além disso, o desenvolvimento da produção capitalista converte em necessidade o aumento progressivo do capital investido numa empresa industrial, e a concorrência impõe a cada capitalista individual, como leis coercitivas externas, as leis imanentes do modo de produção capitalista. Obriga-o a ampliar continuamente seu capital a fim de conservá-lo, e ele não pode ampliá-lo senão por meio da acumulação progressiva (p. 667).

O capitalista não é senão uma função do capital. Nele encarnam-se as próprias leis do *socius* capitalista. Seus atos e pensamentos, sua consciência, são a expressão direta do modo de produção do qual é parte constituinte. É neste sentido que a acumulação por ele realizada não terá mais o objetivo da fruição com o luxo, como ocorria com o déspota e sua corte no *socius* despótico, nem com o dispêndio da riqueza para fins de valorização social, como se dava entre as sociedades selvagens, tal como aparece na descrição de Mauss do fenômeno do Potlach, isto é, como forma de mostrar a superioridade social a partir da dádiva. Com efeito, a acumulação do capitalista está cindida justamente entre as duas formas que pode adquirir a partir de seu uso: ou fundo de consumo ou fundo de capital – uso exclusivo da própria riqueza. Se a consome, é obrigado, pela coerção da lei do capital sobre si, a considerar o consumo pessoal como “roubo contra a acumulação de seu capital”, passa a ser devedor do capital (Ibid., p. 668). Ao mesmo tempo em que, por outro lado, enquanto capital, a acumulação representará o domínio “direto e indireto do capitalista” sobre todo o campo da riqueza social. É com ela que os elementos fundamentais do modo de produção capitalista, sob as formas de capital constante e capital variável, são eternamente subsumidos a serviço do

capital. No capitalismo o consumo nunca é o fim da riqueza, mas sim a sua reinserção no processo indeterminado de produção de mais-valia, de valorização do capital.

3.4.As duas formas da moeda e a baixa tendencial da taxa de lucro

3.4.1. Potência e impotência monetária

As diferenças de grandeza entre o capital variável e o capital constante, assim como entre o salário do trabalhador e a renda do capitalista, expressam uma faceta determinante do *socius* capitalista e das suas formas de relações sociais que é continuamente mascarada. Com efeito, se o *socius* capitalista pôde surgir e se manter pela conjunção de dois fluxos de naturezas distintas, caracterizando-se, assim, como uma relação diferencial do tipo Dx/Dy , a manutenção do seu modo de produção e de reprodução é garantida por uma outra forma de relação diferencial, na qual os elementos conjugados são o salário e a renda, e que é velada sob a suposta equivalência universal da forma moeda.

É o que Deleuze e Guattari ressaltam quando afirmam que o que faz os capitalistas e seus economistas rirem é a constatação de que a “mais-valia não é matematicamente determinável” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 271). Pois, na verdade, o que se observa é a existência de uma diferença de natureza entre o salário e a renda, entre o “dinheiro que entra no bolso do assalariado” e o que “se inscreve no balanço de uma empresa” (Ibidem). Segundo Guéron, esta concepção parte de uma leitura qualitativa da lei da mais-valia, que os autores franceses vão identificar como uma “outra mais-valia”, apresentada “como uma diferença qualitativa fundamental na relação entre capital e trabalho” (2020, p. 200). O caráter diferencial desta relação se dá pela diferença de natureza do valor nela envolvido: entre valor de uso e valor de troca. O valor de uso da força de trabalho consiste “na capacidade que ela tem de produzir valor” no processo de produção capitalista, porém esta mesma capacidade é “o que foi alienado ao capitalista”, isto é, o que foi vendido ao capitalista em troca de dinheiro e que permite a este último empregá-la diretamente no processo produtivo (Ibidem). Assim, o processo de compra da força de trabalho e o seu emprego produtivo ocorre através de grandezas absolutamente distintas, pois o valor utilizado para isso é somente equivalente ao valor de troca desta mesma força de trabalho, o que se caracteriza como o custo necessário “para a automanutenção do trabalhador, isto é, para atender as suas ‘necessidades’: uma renda suficiente para isso e que lhe é paga pelo capitalista em forma de salário”, explicitando, portanto, o uso de uma mesma grandeza monetária para encobrir e mensurar de forma

supostamente equitativa a renda necessária ao trabalhador e o valor utilizado no processo de produção capitalista (Ibidem).

Esta diferença de natureza entre os dois tipos de dinheiro vai atuar como um princípio transcendental sobre o *socius* capitalista. É ela que vai determinar e distribuir as potências próprias ao campo social capitalista. Segundo Deleuze e Guattari, estas potências são distribuídas da seguinte forma:

Num caso, impotentes signos monetários de valor de troca, um fluxo de meios de pagamento relativo aos bens de consumo e aos valores de uso, uma relação bi-unívoca entre a moeda e uma gama imposta de produtos (“a que eu tenho direito, o que me cabe, é meu...”); no outro caso, signos de potência do capital, fluxos de financiamento, um sistema de coeficientes diferenciais de produção que dá testemunho de uma força prospectiva ou de uma avaliação a longo prazo, não realizável *hic et nunc*, e que funciona como uma axiomática de quantidades abstratas. Num caso, o dinheiro representa um corte-extração possível sobre um fluxo de consumo; no outro caso, uma possibilidade de corte-desligamento e de rearticulação de cadeias econômicas, no sentido em que há fluxos de produção que se apropriam das disjunções do capital. (1972/2013, p. 271).

A forma salário é sempre a expressão de uma impotência determinada pelo dinheiro. Se tomarmos o caso brasileiro como exemplo, pouco importa se consideramos o salário-mínimo ou o de um juiz integrante do Superior Tribunal de Justiça, em ambos os casos o dinheiro adquirido tem sua potência determinada pelo seu valor de troca, por aquilo que é capaz de comprar sob a forma de mercadorias – que são sempre limitadas pela disposição do mercado. A enorme diferença existente entre um e outro é apenas o testemunho de uma política de classes que tem por objetivo demarcar o grau mínimo e o grau máximo de potência monetária que os que não são proprietários de capital são capazes de alcançar numa determinada sociedade. No entanto, se considerarmos a renda do capitalista, o resultado do valor gerado pela mais-valia, seja ele um capitalista industrial, comerciante ou especulador, vemos a verdadeira potência do capital. É que o capital não é uma quantidade de valor utilizada para suprir as necessidades básicas ou para o consumo de mercadorias. Ele é, com efeito, o determinante último de toda a produção econômica capitalista. Enquanto financiador da produção, ele não se efetua no momento do investimento, mas ao final do processo produtivo, como valor gerado pela mais-valia. Ele não está relacionado com um fluxo de consumo, mas diretamente com as cadeias econômicas que produzem e determinam os fluxos de produções globais. Em última análise, a sua potência expressa o poder de influenciar não somente as relações de produção, mas, principalmente, de atuar sobre o destino de países e populações do mundo inteiro; o que se efetua sob formas que vão desde pressão política para

estabelecer uma maior margem de lucro para os capitalistas que investem num determinado país ou região, quanto a produção e o financiamento direto de guerras civis ou entre estados para garantir a manutenção e a intensificação da valorização do capital.

3.4.2. Os bancos e o sistema de crédito capitalista

Portanto, é próprio do capitalismo querer dissimular esta diferença. E é a própria moeda a encarregada desta tarefa. É novamente Guéron quem nos esclarece a respeito desta operação e de suas consequências. Segundo o autor, no *socius* capitalista, a moeda tem como função a redução “a uma única quantidade abstrata duas forças que têm uma diferença irreduzível uma em relação à outra” (2020, p. 202). Esta redução se caracteriza como uma operação importante do *modus operandi* da representação capitalista porque mascara não somente a diferença de potência entre o salário e a renda, mas porque faz crer que o sistema econômico do capital é baseado numa forma moeda que atuaria como equivalente geral, dissimulando tanto a potência real do capital e, por conseguinte, a impotência da forma salário, quanto o fato de que a potência do capital se dá também a partir da assimilação do fluxo de salário (Ibidem)²⁵.

²⁵ Além disso, cabe ressaltar que é pela análise destas relações de fluxos de dinheiro que podemos compreender como o capitalismo axiomatiza a diferença. Este desvio de temática em direção a um aspecto próprio da forma de representação do *socius* capitalista (da qual falaremos mais à frente) justifica-se pela importância dada, principalmente por Deleuze, ao problema da diferença. Com efeito, não é incomum vermos Deleuze ser caracterizado como o filósofo da diferença. Esta qualificação é principalmente devida ao seu trabalho de 1968, intitulado *Diferença e Repetição*. Nele encontramos, pela primeira vez na obra do autor, uma sistematização do seu pensamento e as bases fundamentais de sua filosofia, porquanto é evidente como as noções desenvolvidas neste livro são sempre remanejadas em seus livros posteriores guardando as diferenças de problematização entre um e outro. Em outras palavras, em *Diferença e Repetição* vemos a construção conceitual de noções como diferença, univocidade, síntese conectiva, síntese disjuntiva, síntese conjuntiva, Eu (*Je*), eu (*moi*), sujeito larvar etc., que são retomadas, respeitando os problemas próprios a cada projeto e, portanto, nunca de forma idêntica, mas sempre se adequando às necessidades descritivas de cada problema considerado, tanto em seus “livros temáticos” (para utilizar a classificação de Roberto Machado em *Deleuze, a arte e a filosofia*, 2009), como *Lógica do Sentido* (1969), *O Anti-Édipo* (1972), *Mil Platôs* (1980), *O que é a Filosofia?* (1991), quanto nos livros de história da filosofia ou relacionados a outras temáticas escritos em períodos posteriores à 1968. Assim, o problema central de *Diferença e Repetição* é o de encontrar as condições reais sob as quais podemos pensar a diferença de forma positiva, isto é, a diferença nela mesma, diferindo, sem recorrer aos subterfúgios do pensamento representativo, que se limita a pensá-la a partir de suas relações com a identidade de um conceito e de noções como *semelhança* e *analogia*. No entanto, não se trata, para Deleuze, somente de um problema epistemológico, mas sim de uma questão ética e ontológica. É neste sentido que a diferença se tornará uma noção e um problema central para Deleuze até, pelo menos, a publicação de *Lógica do Sentido* em 1969. A partir da determinação de seu conceito e da descrição de seu sistema, Deleuze pôde abrir o pensamento filosófico para forças e potências até então desprezadas na história da filosofia; levando-o principalmente à

Contudo, para que a moeda opere esta dissimulação é preciso, em primeiro lugar, que os bancos atuem em ambos os lados “na formação de meios de pagamento e [n]a estrutura de financiamento, entre a gestão da moeda e o financiamento da acumulação capitalista, entre a moeda de troca e a moeda de crédito” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 271). É o que nos mostra as análises de Suzanne de Brunhoff em *A Moeda em Marx* (1978)²⁶ a respeito do poder bancário na análise monetária do sistema capitalista.

Com efeito, cumpre destacarmos que a análise de Brunhoff no livro por nós referido é realizada no sentido de estabelecer uma leitura sistemática da teoria da moeda a partir dos três volumes d’*O Capital* de Marx. Para isso, a autora nos lembra a todo momento das especificidades do método de interpretação marxiano e apoia as suas teses diretamente sobre os momentos deste método quando da descrição da moeda e do sistema monetário capitalista. Assim, no capítulo II, intitulado “Crédito: estruturas e conjuntura”, subcapítulo “A) As estruturas do crédito”, ela reforça que a análise feita por Marx a respeito do crédito corresponde à análise de uma forma específica de moeda a partir da consideração exclusiva de seu papel no modo de produção e reprodução capitalista. Diferentemente da análise da moeda em geral, a qual o autor alemão estabelece, em primeiro lugar, uma teoria geral “antes de analisar o papel da moeda no capitalismo”, separando, assim, “o estudo da circulação simples do estudo da circulação capitalista”; a análise do crédito será feita a respeito somente do sistema moderno de crédito, isto é, do sistema de crédito capitalista, que “tem por isto estruturas específicas, moeda fiduciária, mercados financeiros etc.” (Brunhoff, 1978, p. 80). Segundo a autora, isto se justifica porque só podemos compreender a “função do crédito no

concepção de uma nova imagem do pensamento, na qual a diferença torna-se o elemento genético do próprio pensamento. Esta mudança de orientação do pensamento filosófico implica necessariamente na abolição de pressupostos éticos e ontológicos que operam através de distinções hierárquicas. Sendo assim, a afirmação de uma filosofia da diferença implica diretamente numa nova concepção ética e ontológica, que não se distinguem dos modos de vida singulares, reivindicando uma ética da potência e uma ontologia da univocidade do ser. No entanto, ao lidar com o problema do capitalismo em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari vão reconhecer que a própria diferença, ou pelo menos uma noção trivial de diferença, é instrumentalizada, ou axiomatizada, pelo próprio *socius* capitalista. É o que Guéron ressalta ao mostrar que a prevalência da forma mercadoria reduz todos os fluxos produzidos nas sociedades capitalistas a mercadorias, isto é, torna-os quantificáveis “por quantidades abstratas em forma de moeda”, instaurando, assim, um regime de constante despotencialização da vida, no qual “a moeda e a quantidade abstrata” são dissimuladores de si mesmos e das diferenças de grandezas e de potência entre a forma salário e o capital (2020, p. 203).

²⁶ Embora Deleuze e Guattari mencionem diretamente o livro *L’Offre de la Monnaie*, não conseguimos ter acesso a ele no período de pesquisa e de coleta de material desta dissertação. Contudo, como veremos, as análises realizadas pela autora em *A Moeda em Marx* são mais do que suficientes para explicitar esta mesma questão.

modo de produção capitalista” se levarmos em consideração que o “sistema de crédito moderno” não tem “sentido senão em relação ao financiamento da reprodução capitalista”, o que implica que “as formas passadas não podem servir de ponto de partida para o estudo teórico do crédito no modo de produção capitalista” (Ibid., p. 81).

Contudo, outra particularidade da análise marxiana do sistema de crédito deve ser explicitada. Trata-se da dualidade específica do sistema de crédito capitalista. Ao mesmo tempo em que Marx diferencia a moeda e o crédito, ele também reconhece que pelo menos uma das facetas do crédito – os bilhetes conversíveis de banco, que funcionam como meio de pagamento e são chamados de “crédito comercial” – caracteriza-se como uma forma de “meio de circulação e depende das leis gerais de circulação”, sendo, por isso, parte do sistema monetário (Ibid., p. 83). Por outro lado, temos o crédito bancário. Nele a troca entre mercadoria e dinheiro é substituída por “‘contratos privados, legalmente executórios’, concluídos entre credores e devedores e onde o dinheiro não aparece senão como medida dos valores, na fixação do preço da mercadoria vendida, portanto, como medida da obrigação do comprador” (Ibid., p. 85). Enquanto no crédito comercial a troca e o empréstimo mantêm-se atrelados a uma quantidade monetária realmente transferida entre o comprador e o vendedor (entre o credor e o devedor); no crédito bancário, as trocas ocorrem pela circulação de papéis (letras de câmbio), que substituem o uso real do dinheiro, e na qual as operações financeiras se compensam e se anulam pela lógica interna deste circuito de crédito singular (Ibidem). No entanto, em relação ao sistema do crédito bancário, Brunhoff adverte que a suposta perfeição de seu circuito, isto é, a compensação e a anulação das dívidas pela circulação dos bilhetes entre os capitalistas, o que prescindiria de uma intervenção monetária, é somente teórica. Portanto, no sistema de crédito sempre surgirá uma demanda monetária, principalmente sob a forma de uma necessidade de pagamento à vista, impossibilitando, assim, que o circuito seja completamente fechado (Ibid., p. 85).

Ora, Deleuze e Guattari vão interpretar estes aspectos da seguinte forma:

Assim, na moeda de crédito, que comporta todos os créditos comerciais ou bancários, o crédito puramente comercial tem suas raízes na circulação simples, na qual o dinheiro se desenvolve como meio de pagamento (a letra de câmbio a prazo fixo, que constitui uma forma monetária da dívida finita). Inversamente, o crédito bancário opera uma desmonetização ou desmaterialização da moeda, baseia-se na circulação das letras de câmbio e não na circulação de dinheiro, atravessa um circuito particular em que ganha e depois perde o seu valor de instrumento de troca, e onde as condições do fluxo implicam as do refluxo, dando à dívida infinita a sua forma capitalista; mas, como regulador, o Estado assegura uma convertibilidade de princípio desta moeda de crédito, quer diretamente por conversão em ouro, quer

indiretamente por uma taxa de juros única, uma unidade dos mercados de capitais etc. (1972/2013, p. 271-2).

Podemos ver, então, em que esta discussão nos interessa. Trata-se de distinguir os elementos correspondentes às duas formas de crédito existentes no *socius* capitalista e, por consequência, de determinar tanto as formas e o *modus operandi* das dívidas finita e infinita quanto o papel do Estado em relação ao sistema de crédito capitalista. Como vimos, a principal tese de Deleuze e Guattari em relação à forma das relações sociais no decorrer da história é a de que em toda formação social as relações se estabelecem a partir de dívidas e não a partir de trocas. Contudo, a própria forma da dívida e os seus elementos determinantes modificam-se ao longo da história. É sempre o determinante último de um certo *socius* que dá à dívida a sua forma: as relações de filiação e de aliança e a dívida finita nas sociedades selvagens; o despota, a forma Estado, e a dívida infinita nas sociedades despóticas; e, por fim, o capital, a dualidade do sistema de crédito e a dívida tanto finita quanto infinita na sociedade capitalista. Sendo assim, o que observamos na passagem acima citada é que, em relação às duas formas de crédito capitalista, a circulação, o registro e até mesmo a materialidade da moeda diferem radicalmente. De um lado, a moeda comercial, que se baseia exclusivamente sob as leis gerais da circulação monetária capitalista e que nos dá a forma da dívida finita. De outro, o crédito bancário, que, a princípio, se baseia exclusivamente sobre a circulação de papéis, prescindindo de uma quantidade real de moeda e implica, portanto, na sua desmaterialização. No entanto, para a manutenção e o funcionamento real deste sistema específico de crédito são necessárias intervenções de toda sorte (bancária, estatal, garantia de conversibilidade entre os papéis de crédito e uma quantidade determinada de moeda). Derivando-se daí a forma capitalista da dívida infinita e a conclusão de uma dissimulação real das “duas formas do dinheiro, pagamento e financiamento”, que é agenciada, em última análise, pela prática bancária (Ibid., p. 272).

Somente agora chegamos ao âmago da análise do *socius* capitalista. É que, para Deleuze e Guattari, esta dissimulação, longe de ser um elemento desconhecido, é, na verdade, a expressão do próprio campo de imanência capitalista, “o movimento objetivo aparente em que a forma inferior e subordinada é tão necessária quanto a outra (é necessário que o dinheiro jogue nos dois quadros)”; e que não se resume ao âmbito da lei de circulação monetária do modo de produção capitalista, mas é, principalmente, o elemento de integração das classes dominadas, “independentemente de qualquer conhecimento ou desconhecimento econômicos, ao campo social capitalista” (Ibid., p. 272). E demonstra, por fim, que, não

obstante o modo de produção capitalista seja, “em sua essência”, “capital filiativo industrial, ele só funciona pela sua aliança com o capital comercial e financeiro”, sendo, portanto, os bancos o elemento de sustentação de “todo o sistema” (Ibidem).

3.4.3. O campo de imanência capitalista I: a lei da baixa tendencial da taxa de lucro

O campo social capitalista é o único que é determinado em última instância por um elemento estritamente econômico, a saber: o capital. O seu caráter imanente é derivado do fato de que ele é não somente formado como tem como princípio de sua potência a relação diferencial do tipo Dx/Dy entre o capital e o trabalho assalariado, o que resulta, por extensão, que todos os fluxos produzidos em seu campo social estabelecem necessariamente uma relação diferencial de mesmo tipo com o capital. Desta forma, a situação é tal que nenhum fluxo produzido possui, por princípio, um valor social, adquirindo o seu valor somente em relação ao capital, ou mais precisamente, somente na medida em que pode servir ao processo de valorização do capital – o que é expresso pela lei da axiomática. No entanto, para melhor compreendermos o *socius* capitalista e o seu caráter imanente é preciso que nos detenhamos na análise que Deleuze e Guattari empreendem do que Marx chamou de “lei da baixa tendencial da taxa de lucro” e em como essa mesma lei determina as relações do *socius* capitalista com os seus limites.

De forma resumida, a lei da baixa tendencial da taxa de lucro consiste numa tendência intrínseca ao modo de produção capitalista, a partir da qual percebe-se que, de forma cíclica, o lucro do capitalista diminui devido a um aumento da produtividade, em razão, principalmente, do avanço tecnológico, o que resulta num aumento dos gastos com o capital constante (maquinaria) e na sua conseqüente diminuição em relação ao capital variável. É o que tão bem explica Guéron no seguinte trecho:

De uma maneira geral, o que Marx chama de ‘lei da baixa tendencial da taxa de lucro’ se refere a uma tendência que acomete o capitalismo toda vez que há um processo de aumento e intensificação da produção que ameaça o processo de produção de mais-valia, ou seja, que ameaça o capital propriamente dito. O filósofo aponta que o inevitável aumento da produção capitalista, resultado do aumento da produtividade do trabalho e dos avanços tecnológicos que também estariam ligados a este, geraria inevitavelmente um aumento da despesa dos proprietários com o chamado ‘capital constante’ (maquinário) e uma diminuição dos gastos com o trabalho mesmo (capital variável). Isso aconteceria porque esse aumento da produtividade do trabalho demandaria inevitavelmente o aumento dos gastos com insumos, matérias primas, além de aquisição de máquinas, modernização e manutenção destas (2020, p. 222).

A diminuição do lucro leva conseqüentemente ao aumento da exploração da mão de obra por parte do proprietário capitalista – como uma forma de intensificar o processo de valorização de mais-valia e, assim, compensar os gastos com capital constante. É a lei da baixa tendencial da taxa de lucro que nos ajuda a compreender, em parte, a profunda intensificação dos ataques aos direitos trabalhistas em todo o mundo e as modulações capitalísticas que nos levam, diante das mais recentes inovações tecnológicas e de suas aplicações em determinadas áreas do processo produtivo (o que, supostamente, deveria ter por consequência a diminuição do trabalho assalariado, porquanto permitem que se produza mais em menos tempo), a ocupar todo o nosso tempo com trabalho, na mesma medida em que as nossas condições de subsistência são minimamente supridas com a remuneração que nos é dada. Contudo, esta intensificação da exploração tem também os seus limites. Seja um limite cronológico, a duração do dia; seja um limite fisiológico, o esgotamento físico e mental dos trabalhadores; ou um limite ético-político, isto é, o limite imposto pela luta coletiva dos trabalhadores contra um determinado grau de exploração capitalista. Sendo assim, conclui-se que o aumento da produção da mais-valia não é um efeito imanente às próprias leis de produção do capital, mas uma medida imposta pelos proprietários capitalistas como forma de sanar ou evitar o máximo possível a *tendência* para a baixa da taxa de lucros.

A questão para Deleuze e Guattari está na percepção de que, sendo esta tendência um aspecto imanente do *socius* capitalista, este estabelece uma relação nunca vista com os seus limites. Como vimos, os *socii* pré-capitalistas possuem um limite externo bem determinado, a saber, a descodificação generalizada dos fluxos. Tanto o *socius* selvagem quanto o despótico empregam todos os meios de (sobre)codificação para impedir que a descodificação generalizada dos fluxos se torne um estado atual. Isso significa que ela sempre existiu enquanto virtualidade, ameaçando a existência de cada *socius* em particular. No entanto, uma vez que a máquina capitalista se forma justamente a partir da conjunção destes fluxos descodificados, devemos atribuir-lhe outro limite. É neste sentido que os autores afirmam que ela “é incapaz de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social”, colocando, assim, o dinheiro como expressão de “uma axiomática das quantidades abstratas que vai sempre mais longe no movimento de desterritorialização do *socius*” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 41). O capitalismo faz da descodificação generalizada dos fluxos a sua potência e a sua própria tendência consiste em levar esta descodificação ao paroxismo. Somente assim entendemos em que sentido o capitalismo é, para Deleuze e Guattari, esquizofrênico. Se a esquizofrenia é a forma de subjetivação que desliza aquém e além das codificações sociais,

produzindo sempre fluxos descodificados e desterritorializados, e levando-os tanto ao limite do social – num movimento que tende para a identificação do *Homo Natura* ao *Homo Historia*, isto é, à “uma unidade da história e da natureza” (Ibid., p. 328), expressa ao mesmo tempo pelo caráter processual da produção desejante, “que excede todas as categorias ideias e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente” (Ibid., p. 11), e pelo intenso investimento histórico-universal realizado pelo desejo sob determinações sociais – quanto ao limite da própria vida – devido à profunda intensidade das experiências esquizofrênicas que beiram o insuportável –, então em que medida um movimento desta natureza se diferencia do movimento propriamente capitalista, desta formação social que “não para de se aproximar do seu limite”, de “ir sempre mais longe na tendência”, a ponto de “se lançar na lua” (Ibid., p. 42), sempre expandindo as suas fronteiras em direção à novas territorialidades passíveis de serem axiomatizadas, sejam elas territórios geográficos, subjetivos, existenciais, minerais, biológicos etc.?

No entanto, cumpre ressaltar que é somente por efetuarem uma descodificação generalizada dos fluxos que podemos identificar o capitalismo à esquizofrenia, pois, no limite, a esquizofrenia leva a uma descodificação absoluta dos fluxos enquanto a descodificação capitalista é sempre relativa à capacidade de sua axiomática²⁷. Assim, há uma diferença substancial entre os fluxos capitalistas e os fluxos propriamente esquizofrênicos. Com efeito, mesmo com a identidade de natureza entre a produção capitalista e a produção desejante, o *socius* capitalista precisa barrar o processo esquizofrênico a todo momento. Pois os fluxos esquizos conseguem escapar da axiomatização. Eles impulsionam a tendência de descodificação e desterritorialização até o limite esquizofrênico do próprio capitalismo, onde a axiomática não teria legislação. É para impedir uma esquizofrenização da axiomática que o capitalismo transforma o sujeito em “entidade clínica enclausurada”, coagula os fluxos

²⁷ Com efeito, até mesmo à oposição de classes, entre burguesia e proletariado, Deleuze e Guattari substituem a oposição axiomática-esquizofrenia. Sob a perspectiva de uma teoria geral dos fluxos capitalistas, o que importa é que os fluxos descodificados se libertem tanto da axiomática quanto da significação despótica (Ibid., p. 303). Mesmo a polarização de classes, a criação de uma massa e consciência proletárias, corre o risco de se fechar em arcaísmos despóticos tão perigosos e violentos quanto a axiomática capitalista. Assim, a real oposição existente no capitalismo é entre “entre a classe e os fora-da-classe; entre os servidores da máquina e os que a fazem ir pelos ares ou explodem as engrenagens; entre o regime da máquina social e o das máquinas desejantes; entre os limites interiores relativos e o limite exterior absoluto. Ou, se se quiser: *entre os capitalistas e os esquizos, na sua intimidade fundamental no nível da descodificação e na sua hostilidade fundamental no nível da axiomática* [...]” (Ibidem).

esquizos criando os doentes de hospício (Ibid., p. 292). O capitalismo é somente o limite relativo das formações sociais. De uma forma ou de outra, ele axiomatiza os fluxos desterritorializados dos *socii* precedentes sob o corpo pleno do capital. Somente a esquizofrenia é o limite absoluto, tanto do capitalismo quanto de qualquer formação social. Assim Deleuze e Guattari explicitam a relação entre capitalismo e esquizofrenia:

Portanto, pode-se dizer que a esquizofrenia é o limite exterior do próprio capitalismo, ou o termo da sua mais profunda tendência, mas que o capitalismo só funciona com a condição de inibir essa tendência, ou de repelir e deslocar esse limite substituindo-o pelos seus próprios limites relativos imanentes que não para de reproduzir numa escala ampliada (Ibidem).

A esquizofrenia é o único termo da tendência própria ao capitalismo, o limite exterior ao qual o seu campo de imanência se dirige na mesma medida em que o repele. Por certo, este movimento produz dois efeitos. De um lado, a expansão indefinida da axiomatização capitalista sobre os rincões da Terra e alhures. Por outro, uma intensa reterritorialização e recodificação sobre formas arcaicas e regressivas (Estado, pátria, família e religião), com o objetivo de estancar, de forma factícia, os fluxos sociais. No entanto, Deleuze e Guattari destacam que este duplo movimento de desterritorialização e de reterritorialização não é senão “o corolário” do “duplo movimento da baixa tendencial da taxa de lucro e do crescimento da massa absoluta de mais-valia”, de forma que “quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais reterritorializam à força, enquanto vão absorvendo uma parte crescente de mais-valia” (Ibidem).

A própria baixa tendencial da taxa de lucro é um elemento imanente do *socius* capitalista que não possui limite externo. Para que houvesse um limite externo a esta tendência, um termo no qual a sua diferença fosse anulada, seria preciso que ela se constituísse a partir de uma relação entre dois elementos comensuráveis. Porém, ela se constitui numa relação diferencial entre o “valor das empresas” e a “força de trabalho dos assalariados”, entre o “fluxo de produção” e o “fluxo de trabalho de que a mais-valia depende”, tendo, assim, um valor estabelecido por esta relação, mas não uma medida comum entre os dois termos nem, por conseguinte, “um limite exterior que ela poderia atingir ou mesmo aproximar-se” (Ibid., p. 273).

Entende-se porque Deleuze e Guattari afirmam que “a tendência só tem limite interno e ela não para de ultrapassá-lo, mas deslocando-o, isto é, reconstituindo-o, reencontrando-o

como limite interno a ser novamente ultrapassado por deslocamento” (Ibidem). Assim, a baixa tendencial da taxa de lucro determina o movimento capitalista a desenvolver-se num ciclo indefinido de crises, que resultam na intensificação da produção de mais-valia (com o objetivo de compensar o aumento dos gastos com capital variável); no alargamento da axiomática capitalista em direção a novos meios de produção de mais-valia; no recrudescimento das relações sociais e das subjetividades sobre territorialidades arcaicas; em suma, na precarização da vida como um todo em prol da expansão dos tentáculos do *socius* capitalistas sob o máximo de domínios possíveis.

É já sob este aspecto que o campo de imanência social, tal como ele se expõe sob o recuo e a transformação do Urstaat, não para de alargar-se e ganha uma consistência totalmente particular que mostra como o capitalismo soube interpretar, por sua vez, o princípio geral segundo o qual as coisas só funcionam bem com a condição de desarranjar-se, sendo a crise “um meio imanente ao modo de produção capitalista”. 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 que reproduz, deslocando-o sempre (Ibid., p. 274).

Além disso, é importante ressaltar que esta análise da baixa tendencial da taxa de lucro e da relação do *socius* capitalista com o seu limite imanente não diz respeito somente a uma relação quantitativa entre a mais-valia e o capital total. Indicamos os efeitos reais desta tendência, seja os seus efeitos sobre as condições de trabalho ou de exploração do trabalho assalariado em geral, seja sobre as relações sociais, seja sobre as formas de subjetivação. Contudo, cabe destacar o aspecto político global que opera como condição desta lei geral. Trata-se, na verdade, de entender como a relação entre países do *centro* e países da *periferia* do capitalismo se estabelece de forma a reproduzir os efeitos da baixa tendencial da taxa de lucro.

A questão aqui é a de entender a dupla via das relações entre países desenvolvidos e países subdesenvolvidos, entre uma constante tendência para a automação dos processos produtivos, por um lado, e a estagnação no papel de exportadores primários, por outro. Inspirados no trabalho de Pierre Moussa, político e economista congolês, Deleuze e Guattari destacam que o próprio – assim chamado – centro das sociedades capitalistas, isto é, os países da Europa ocidental e, principalmente, os Estados- Unidos, não podem ser considerados países desenvolvidos como um todo. Ou melhor, que a própria designação, muitas vezes autoimposta, de “desenvolvidos” a tais países não é senão uma forma de mascarar a necessidade da existência de bolsões de pobreza e subdesenvolvimento, que servem como reserva de exploração e garantem as formas de valorização e reprodução do capital

respectivas a cada um (Ibid., p. 275). Do mesmo modo, o pretense “desenvolvimento do subdesenvolvimento”, isto é, a nunca inteiramente realizável promessa desenvolvimentista dos países periféricos, a automação “de faz de contas” de suas cadeias produtivas, justificam-se somente na medida em que asseguram “uma alta da taxa de mais-valia assim como uma exploração crescente do proletariado periférico em relação ao do centro” (Ibidem). Na lógica da organização produtiva do capital, os países periféricos desempenham a função de produzir uma grande quantidade de mais-valia, devido ao intenso grau de modernização e exploração de seus setores produtivos exportadores, servindo, na verdade, de fornecedores de capitais aos países desenvolvidos²⁸. Sendo assim, o *socius* capitalista necessita de um constante estado de acumulação primitiva, no qual o capital filiativo é exportado da periferia para o centro, desterritorializando e desarticulando os setores tradicionais de produção interna dos países periféricos em prol do desenvolvimento de um circuito econômico majoritariamente exportador, criando uma “hipertrofia” do setor terciário, e uma estrutura extremamente desigual de distribuição de produtividade e rendimentos (Ibidem).

3.4.4. O campo de imanência capitalista II: a antiprodução

Há, contudo, outra particularidade referente ao campo de imanência capitalista. Pela primeira vez um *socius* é determinado por um elemento estritamente econômico. Se considerarmos os *socii* selvagem e despótico, observamos que os seus corpos plenos, os seus determinantes últimos de produção, caracterizam-se como instâncias não econômicas. Em cada um desses *socii* todos os fluxos produtivos são codificados ou sobrecodificados visando direcioná-los a elas. É esta característica que permite a Deleuze e Guattari nomeá-las como instâncias de antiprodução, um corpo que se posiciona fora do campo social, apropriando-se de suas máquinas produtivas e fazendo parecer, por um movimento real, mas aparente, que toda produção dele depende. Assim, nem a terra, considerada enquanto elemento metafísico, “estase inengendrada”, nem o déspota e sua corte, produzem alguma coisa, mas, pelo

²⁸ Essa tendência do *socius* capitalista é cada vez mais determinante para o seu modelo produtivo. Como veremos mais à frente, a emergência de um modelo rentista de valorização do capital não implica o abandono da produção real, mas a reterritorialização, praticamente completa, dos polos produtivos para os países periféricos, nos quais a margem para a exploração de mão-de-obra é maior; possibilitando como que os rentistas dos países centrais se apropriem de parte significativa da mais-valia e a apliquem em “investimentos” especulativos.

contrário, fazem com que toda a produção social seja direcionada para si, desempenhando apenas o papel de quase-causa, ou causa eminente, de toda produção.

No entanto, em razão do caráter estritamente econômico do *socius* capitalista, estes elementos mudam de natureza e passam a produzir outros efeitos. Se o corpo pleno da terra se define pela prática da marcação, da inscrição dos códigos sobre os corpos, por um teatro da crueldade, e o corpo pleno do déspota se define pelo gozo, pelo consumo luxurioso da produção social, então o corpo pleno do capital se define pela “produção pela produção”, isto é, por uma produção que não tem um fim último senão a própria valorização e reprodução do capital. É o que Deleuze e Guattari destacam quando, junto à análise da baixa tendencial e de seus efeitos sobre a relação do capitalismo com os seus limites, trazem o estudo de Jean-Joseph Goux a respeito “do fenômeno matemático da curva sem tangente” (Ibid., p. 274). Citamos o trecho utilizado pelos autores:

Se o movimento não tende para limite algum, se o quociente das diferenciais não é calculável, o presente já não tem sentido... O quociente das diferenciais não se resolve, as diferenças já não se anulam em sua relação. Limite algum se opõe à fratura, à fratura desta fratura. A tendência não encontra fim, o móbil nunca atinge aquilo que o futuro imediato lhe reserva; é incessantemente retardado por acidentes, por desvios... Noção complexa de uma continuidade na fratura absoluta (Goux, 1970, pp. 48-9, apud Deleuze; Guattari, p. 274).

Em outros termos, a natureza diferencial da relação entre os fluxos capitalísticos, a sua tendência nunca realizável em direção ao seu limite interno, o constante alargamento de sua axiomática, leva-nos inexoravelmente a um presente sem sentido, a um estado no qual não fazemos nada senão produzir, em que a própria produção não tem fim nem finalidade. Sendo o capital o início e o fim do *socius* capitalista, não chegamos jamais a um termo da produção. Não há elemento que possa constringir a fluência generalizada dos fluxos descodificados em função do capital.

É nesse sentido que até mesmo a antiprodução muda de natureza. Não há nada para além do *socius* capitalista, nenhum elemento que escape à sua imanência e, contudo, o capitalismo se reproduz pela reinserção da mais-valia em seu ciclo de produção. Desta forma, não pode haver mais-valia que não seja efetuada, não pode haver instância de antiprodução fora do circuito de produção. Com o capitalismo a própria antiprodução é inserida na produção. Vejamos como Deleuze e Guattari analisam este problema:

[...] o círculo sempre ampliado do capitalismo, que reproduz seus limites imanentes numa escala cada vez maior, só se fecha quando a mais-valia é não somente produzida ou extorquida, mas absorvida, realizada. Se o capitalista não se define pelo gozo não é porque sua meta seja somente a “produção pela produção” geradora de mais-valia, mas também a realização desta mais-valia: é que uma mais-valia de fluxo que não tenha sido realizada é como se não tivesse sido produzida, encarnando-se no desemprego e na estagnação. É fácil fazer um levantamento dos principais modos de absorção fora do consumo e do investimento: a publicidade, o governo civil, o militarismo e o imperialismo (Ibid., p. 279).

Então, a antiprodução, no sistema capitalista, diz respeito a instâncias sociais, militares, governamentais e privadas que absorvem a parte da mais-valia que não foi consumida ou reinserida sob forma de investimento produtivo, não deixando-a, portanto, sem uso²⁹. É nesse sentido que os autores podem afirmar que

O aparelho de antiprodução já não é uma instância transcendente que se opõe à produção, que a limite ou a freie; ao contrário, ele se insinua por toda a máquina produtora, liga-se estreitamente a ela para reger sua produtividade e realizar a mais-valia (donde, por exemplo, a diferença entre a burocracia despótica e a burocracia capitalista) (Ibid., p. 280).

Com efeito, a importância disso reside no fato de que é a presença deste tipo de antiprodução em todos os cantos do *socius* capitalista que possibilita dois de seus principais efeitos. O primeiro diz respeito à produção da falta. E isto se dá tanto de um ponto de vista objetivo quanto subjetivo. É que, pela contradição inerente ao capitalismo, isto é, a de ser um sistema econômico de produção infinita em um mundo de recursos finitos, o chamado “centro” do sistema produtivo apropria-se, ou absorve, uma enorme quantidade de recursos abundantemente presentes nos territórios periféricos. É o caso das grandes cadeias de

²⁹ Lazzarato possui uma interpretação mais diretamente econômica do funcionamento da antiprodução no campo de imanência capitalista, que nos parece bastante próxima do que exporemos mais abaixo a respeito da produção objetiva da falta. Com efeito, o autor argumenta que a noção de antiprodução nos permite superar a definição estritamente produtiva do capital, mostrando o “lado demente, destruidor e irracional” (Lazzarato, 2017, p. 52). Isso ocorre porque “ao mesmo tempo em que o capitalismo produz riqueza, ele produz necessariamente pobreza e miséria” (Ibidem), corroborando a ideia de que o seu único objetivo, enquanto sistema econômico, é a produção de valor e a valorização deste mesmo valor ao infinito, não tendo, portanto, qualquer compromisso com a produtividade ou com a garantia de condições materiais dignas para a população em geral. Indo ainda mais longe, Lazzarato chega à conclusão de que, numa sociedade capitalista, o crescimento não pode jamais ser uma diretriz econômica acertada para a resolução de problemas sociais e de justiça econômica, porquanto a produção capitalista está necessariamente condicionada pela apropriação privativa e, portanto, “o capital só pode reproduzir as desigualdades e as diferenças de classe que o crescimento deveria resolver” (Ibidem).

mineração. Temos, por exemplo, no continente africano, países cujos territórios são os que possuem a maior porcentagem de minérios essenciais para a produção tecnológica hodierna no mundo. No entanto, a indústria desses países pertence a conglomerados de capitais estrangeiros, que limitam tanto o seu uso quanto o emprego da mão de obra local ao extrativismo mais rudimentar e agressivo, com o objetivo de manter, ao mesmo tempo, uma alta taxa de exploração e de condenar os países e suas populações a uma condição de eterna pobreza e instabilidade política e econômica³⁰. Do mesmo modo, a matéria-prima extraída é destinada, pelo menor preço possível, para as indústrias pertencentes aos países ricos, onde é utilizada para a produção de tecnologia de ponta. Assim, vemos como modelo de produção capitalista produz objetivamente a falta. Nos territórios dos países europeus e nos Estados- Unidos, não se encontram mais recursos suficientes ou necessários nem para garantir a sua reprodução nem para expandir o ciclo do capital. Sendo o *saque* de recursos humanos e naturais, que foi sempre uma constante no desenvolvimento histórico e econômico do capitalismo, a única alternativa para a manutenção da hegemonia desses países. O correlato subjetivo desta produção da falta é facilmente demonstrável pelo processo de engenharia social que nos faz *acreditar* que os países ou territórios que são constantemente saqueados são países pobres que necessitam do investimento capitalista e da intervenção dos “países ricos” para que possam se desenvolver e atingir índices de desenvolvimento humano e social minimamente aceitáveis. No entanto, uma análise mais detida nos mostra que são os países e territórios saqueados que possuem a riqueza que é utilizada pelos países do centro capitalista como fonte de sua riqueza econômica. Desta forma, cria-se uma ilusão de que, aos países e territórios considerados como subdesenvolvidos, falta tanto a riqueza quanto o capital estrangeiro e sua suposta eficiência em gestão.

O segundo efeito produzido pela antiprodução é a produção de imbecilidade. Na mesma medida em que os fluxos de capital e os fluxos de conhecimento se conjugam para a produção de uma mais-valia intelectual que é utilizada nos ramos mais sofisticados de pesquisa militar e tecnológica, são também conjugados, pela instância de antiprodução, fluxos

³⁰ O dossiê, “Como o neoliberalismo usou a ‘corrupção’ para privatizar a vida na África”, do Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, é altamente esclarecedor sobre a atuação do capital sobre o continente africano, principalmente, pela descrição das estratégias jurídicas de transferência de riquezas, por meio de empresas privadas, da periferia para o centro capitalista. <https://thetricontinental.org/pt-pt/dossie-como-o-neoliberalismo-usou-a-corrupcao-para-privatizar-a-africa/#toc-section-1>. Acesso em: 26/12/24.

de capital e fluxos de imbecilidade. A cada vez mais intensa valorização capitalista de um modo de ser e de pensar estritamente técnicos não é senão um corolário disto. É que o conhecimento e a produção técnica e científica estão totalmente imersos no processo de produção capitalista. Do investimento até o resultado final de uma pesquisa nesta área, encontramos sempre os interesses do capital como motor principal. O tipo do cientista capitalista, enquanto figura derivada das relações de fluxos, é o de alguém com profundo conhecimento técnico da sua área, mas que muitas vezes não é capaz de compreender o contexto político e econômico que condiciona a sua pesquisa ou, então, de considerar as consequências ético-políticas de seus resultados. Da mesma forma, o seu modo de vida é cindido entre o momento em que se utiliza de sua inteligência para o desenvolvimento do trabalho científico e o momento em que se desliga de todo pensamento e deixa-se levar pelos fluxos de imbecilidade produzidos pela indústria de entretenimento. O retrato deste tipo retirado de André Gorz, por Deleuze e Guattari, é exemplar:

Ganha todo seu sentido o duplo retrato que André Gorz traça do “trabalhador científico e técnico”: ele é senhor de um fluxo de conhecimento, de informação e de formação, mas, sendo tão bem absorvido no capital, coincide com ele o refluxo de uma imbecilidade organizada, axiomatizada, que faz com que à noite, ao retornar à casa, encontre suas pequenas máquinas desejantes ao executar pequenos trabalhos no televisor, ó desespero (Ibidem).

Com efeito, a integração da imbecilidade ao processo de produção capitalista é, na verdade, o testemunho da extensão de sua axiomática: “Neste sistema, ninguém deixa de estar associado à atividade de antiprodução que percorre todo o sistema produtivo” (Ibid., p. 281). Sendo assim, podemos reproduzir os três momentos da reprodução “sempre ampliada” do sistema capitalista junto às características de seu campo de imanência. Em primeiro lugar, a extração de mais-valia humana através da relação diferencial entre capital e trabalho abstrato e entre centro e periferia; em segundo lugar, a extração de uma mais-valia maquínica a partir dos fluxos de produção técnica e científica; e, por fim, a absorção e realização destas duas formas de mais-valia pelos aparelhos de antiprodução (Ibid., p. 282).

Porém, Deleuze e Guattari, diferenciando-se de Marx, ressaltam que, de forma geral, a mais-valia não deve ser definida pela “diferença entre a força de trabalho e o valor criado pela força de trabalho”, mas sim pela incomensurabilidade entre os fluxos de capital maquínico, ou constante, e capital variável, assim como pela “disparidade” das duas formas de moeda que a exprime, “e pela ausência de limite exterior à sua relação, um medindo a verdadeira capacidade econômica, o outro medindo o poder de compra determinado como ‘rendimento’”

(Ibidem). São assim definidas as potências destes dois fluxos derivados das formas monetárias:

O primeiro é o imenso fluxo desterritorializado que constitui o corpo pleno do capital. [...] O outro aspecto da moeda representa o refluxo, isto é, a relação que ela passa a ter com os bens desde que adquire um poder de compra pela sua distribuição aos trabalhadores ou fatores de produção, pela sua repartição em rendas, e que perde desde que estes são convertidos em bens reais (então tudo recomeça com uma nova produção, que nascerá inicialmente sob o primeiro aspecto...) (Ibid., pp. 282, 283).

É este o novo aspecto do cinismo do capital, a face do campo de imanência capitalista. A miraculização do *socius* capitalista não se esgota em fazer crer que são o capital e o seu valor os motores principais do processo econômico, não basta esconder, por uma suposta equivalência entre o valor de uso e o valor de troca do trabalho abstrato em relação ao capital, a extorsão da mais-valia, é também preciso afirmar que ambas as moedas possuem a mesma potência social, que o crédito bancário opera no mesmo registro monetário que o salário dos trabalhadores, que, afinal, temos um poder de compra e que devemos almejar pela manutenção ou expansão desse “poder”, participando, assim, da grande turba dos *últimos homens*, do grande sonho de todo proletário sem perspectiva real de futuro ou de liberdade, o de se tornar também um rico empresário.

4. Os fluxos capitalistas. Abstração, moeda e dívida

Se deixamos para tratar da dívida capitalista neste capítulo não é somente porque pretendemos estender a análise de Deleuze e Guattari a processos econômicos posteriores à publicação de *O Anti-Édipo*, mas porque precisamos partir do estudo da axiomática e da forma de representação social do *socius* capitalista para podermos compreendê-la com mais propriedade. Com efeito, é a axiomática enquanto forma de governamentalidade que permitirá a Deleuze e Guattari, e a Lazzarato, a descrição do estado permanente de crise capitalista e de um novo paradigma de governo por meio da dívida. A análise da axiomática capitalista realizada por esses autores servirá como elo para a descrição da forma de representação capitalista e dos efeitos de uma sociabilidade determinada por uma forma imanente da dívida. Portanto, este capítulo tem como objetivo: 1) descrever como a axiomática capitalista serve como instrumento de apropriação e quantificação dos fluxos produzidos, determinando, assim, a natureza da forma de representação social capitalista; 2) analisar o papel do Estado no *socius* capitalista, principalmente em sua função específica de gerenciador da axiomática; 3) mostrar como a noção de axiomática e as análises de Deleuze e Guattari nos ajudam a dar sentido à profunda crise socioeconômica que o capitalismo ocidental vem sofrendo há décadas.

4.1. A forma de representação capitalista: axiomática e privatização

4.1.1. A axiomática e a descodificação generalizada dos fluxos

A dívida, enquanto forma de sociabilidade, tem sempre a sua qualidade definida pela ação do *socius* sobre os fluxos que percorrem o corpo pleno de uma determinada formação social. Assim, nas sociedades selvagens a codificação por meio da marcação dos corpos confere à dívida a sua finitude. Nas sociedades despóticas a sobrecodificação operada pelo déspota e por seu aparelho de Estado, assim como a criação da moeda na forma de equivalente geral e a prática estatal da cobrança de impostos impõem às territorialidades subjugadas uma forma infinita da dívida. Contudo, no capitalismo os códigos não subsistem

senão como arcaísmos.³¹ À descodificação generalizada dos fluxos, da qual ele faz a sua potência, acrescenta-se uma axiomática, enquanto gestão dos fluxos descodificados, que conjura os limites do capitalismo na mesma medida em que intensifica a sua tendência interna, fazendo-o expandir indefinidamente as suas fronteiras sobre as superfícies da terra e da subjetividade.

São quatro as formas pelas quais a axiomática se diferencia dos códigos. Em primeiro lugar, pelo fato de o *socius* capitalista ter como cerne o capital considerado enquanto moeda abstrata indiferente às qualidades dos fluxos, que distribui a potência do campo de imanência capitalista de acordo com duas formas monetárias distintas e incomensuráveis; e que possui uma falsa aparência de equivalência, porquanto a lógica produtiva do capital pressupõe a ilimitação da valorização do valor (Ibid., p. 296). Em segundo lugar, porque o dinheiro enquanto “quantidade abstrata ilimitada” só devém concreto e se apropria da produção à medida em que se insere numa relação diferencial de fluxos desterritorializados; criando, assim, uma mais-valia de fluxo (Ibidem). Em terceiro lugar, pela relação particular do *socius* capitalista com os seus limites: repelir o seu limite exterior, a descodificação *absoluta* dos fluxos, e alargar o seu limite interno de produção dão o testemunho da potência capitalista – possibilitada pela sua axiomática, como dizem Deleuze e Guattari, a axiomática capitalista nunca está saturada, é sempre capaz de acrescentar um novo axioma aos axiomas precedentes” (Ibid., p. 298). Diferentemente do *socius* primitivo, definido por um campo *territorial* e determinado por códigos, o campo de *imanência* capitalista é determinado por uma axiomática que dá às singularidades do capitalismo o seu sentido: a apropriação da mais-valia por meio das relações diferenciais, a esconjuração dos limites exteriores, o alargamento dos limites interiores e “a efusão de antiprodução tal como é preenchida pela absorção de mais-valia, constituem os três aspectos da axiomática imanente do capitalismo” (Ibidem). Por fim, a ausência de necessidade de marcação sobre o corpo, pois o que importa à axiomática

³¹ Nas sociedades pré-capitalistas um código nunca é econômico, ele qualifica e relaciona os fluxos ao corpo pleno do *socius* de forma “indireta, qualitativa e limitada”, eles são apenas responsáveis por fazer parecer, num “movimento objetivo aparente”, que “as forças econômicas ou as conexões produtivas” emanam diretamente do corpo pleno, que nada produz (Ibid., p. 294). A descodificação capitalista faz com que os códigos destruídos sejam arcaizados, folclorizados. Donde a criação de um gosto, e até mesmo de um desejo, por códigos arcaicos ou exóticos. A descodificação culmina numa recodificação, na qual os códigos possuem somente uma função arcaizante, em que já não são a expressão da forma de representação de um *socius*, senão de um desejo de ancoragem, do abrandamento da perpétua esquizofrenização capitalista. Os fascismos, assim como os identitarismos culturais, religiosos, regionais etc., são derivados deste movimento.

são as quantidades abstratas das quais as *peçoas* são derivadas.³² A axiomática opera uma incessante privatização dos sujeitos e das subjetividades, ela faz o abstrato, as quantidades abstratas devirem concretas. Não se trata mais de investir coletivamente os órgãos, mas de preenchê-los com as imagens vazias do próprio capital.

Ao mesmo tempo em que separa os códigos de suas territorialidades, em que os aparta de suas funções sociais, o *socius* capitalista os relaciona ao corpo pleno do capital: não por meio da inscrição dos corpos, mas por inseri-los na relação diferencial característica do *socius* capitalista, tornando-os imediatamente quantidades abstratas em função da valorização do capital. Porquanto o determinante último do capitalismo devém uma instância imediatamente econômica e a descodificação generalizada dos fluxos não é mais necessariamente um perigo, desaparece a necessidade de codificação dos fluxos produzidos. A axiomática não tem por função impedir que os fluxos corram para além dos limites do *socius*, mas fazer com que corram em direção a esses limites na mesma medida em que os expande indefinidamente. A axiomática capitalista não faz senão corresponder a dinâmica dos fluxos às suas leis imanentes. Sendo assim, a forma da dívida no *socius* capitalista é a de uma dívida infinita imanente.

4.1.2. O estatuto da linguagem e o campo de imanência capitalista

Sempre que falamos das formas de representação dos *socius* pré-capitalistas, evitamos levar a discussão para o campo da linguagem, bastando-nos a conduzi-la pela determinação de seus elementos mais gerais: o corpo pleno da terra ou do déspota; as condições e o sentido da codificação ou da sobrecodificação; as formas de filiação e aliança, de inscrição e de dívida específicas de cada *socius*. Isso se deveu ao nosso recorte problemático: a escolha por uma análise dos temas referentes a uma economia monetário em *O Anti-Édipo* e de seus problemas nos força, pela complexidade dos temas tratados, a sermos parciais, privilegiando os objetos e questões que derivam, o mais diretamente possível, de elementos e dinâmicas econômicas que

³² É nesse sentido que Lapoujade considera que o corpo pleno do capital não se caracteriza como um fundamento. A própria ausência da necessidade de marcação dos corpos deriva da ausência da necessidade de fundar. Isso ocorre porque todo fundamento precisa ser exterior e de natureza diferente daquilo que ele funda, como o capital é uma forma monetária, ele não pode servir de fundamento à produção econômica do *socius* capitalista, cf, Lapoujade, 2015, p. 172.

correspondem ao campo da molaridade. Não obstante, e em razão do constante entrelaçamento entre economia desejante e economia social presente n' *O Anti-Édipo*, não nos foi possível escaparmos do desejo e de sua molecularidade. Por toda parte, no decorrer desta dissertação, o desejo e seus agenciamentos, como lhes é próprio, impuseram-se entre nossas problemáticas. O que se repete agora com a descrição da axiomática e da forma de representação capitalista.

Com efeito, só podemos entender a descrição feita por Deleuze e Guattari se partirmos do estatuto da linguagem no *socius* capitalista. Uma vez estabelecido o campo de imanência capitalista, a linguagem será determinada a reportar-se aos fluxos descodificados e não mais à signos despóticos transcendentais ou aos signos do corpo da terra inscritos na pele. Ou seja, ela também é inserida na relação diferencial característica do capitalismo: ela só se torna concreta, só adquire valor e substância na medida em que é reciprocamente determinada pelo capital. Fluxos não-significantes passam a ser o seu material. No limite, não há termo privilegiado, seja ele significado ou significante. A natureza da linguagem capitalista é um atestado da tendência despótica da linguística estruturalista, da busca por um termo eminente em relação à cadeia de fonemas e morfemas, e que não se constitui senão como territorialidade arcaica. Segundo Lazzarato, os fluxos não-significantes do capitalismo, “a moeda, os logaritmos, os diagramas, e as equações” são fluxos de signos que não passam pelas categorias linguísticas, como “significação”, “referência” ou “denotação”, mas que agem diretamente sobre a matéria própria dos fluxos, funcionando como “signos operatórios e ‘signo de poder’, cuja ação não passa pela consciência nem pela representação” (2017, p. 22). Assim, a linguagem capitalista é definida como um “*continuum amorfo*”, no qual todos os fluxos são indiferentes, sem significação fora de sua relação com o capital (Deleuze; Guattari, 1972/2011., p. 286). O signo próprio ao capitalismo é o “ponto-signo”, “signo não-significante” ou “figura não-representativa”, isto é, “esquizas [quantidades abstratas determinadas reciprocamente] que formam imagens pela sua reunião num conjunto, mas que não conservam identidade alguma de um conjunto a outro” (Ibidem). O campo de imanência capitalista é repleto de imagens vazias. Os seus instrumentos de comunicação ou de expressão (Deleuze e Guattari mencionam a TV, o rádio e o computador, mas podemos acrescentar os *smartphones*, as redes sociais, as plataformas de *streaming* e os inúmeros “aparelhos inteligentes”) prescindem da fala ou da escrita para expressarem os signos do capital; afinal, é somente necessário que possamos reconhecê-los em cada imagem produzida. Donde o corolário de que “o esquadramento da produção pela informação manifesta uma vez mais que

a essência produtiva capitalista só funciona ou ‘fala’ na linguagem dos signos que o capital mercantil ou a axiomática do mercado lhe impõem” (Ibid., p. 287). É de suma importância esta atribuição da axiomática ao mercado. Na verdade, tanto o Estado quanto o mercado são responsáveis pela gerência dos fluxos descodificados em função da expansão do capital. O mercado ordena e o Estado executa. Daí a enxurrada de noticiários e manchetes que anunciam a variação de humor “d’O Mercado” diante de decisões governamentais que afetam positiva ou negativamente a classe capitalista. A axiomática funciona como uma palavra de ordem, indica o que precisa ser feito para a intensificação da exploração capitalista.

4.1.3. O Estado capitalista: imanência, gestão dos fluxos e reterritorialização

A prática da axiomatização em detrimento da codificação expressa uma das características mais importantes do *socius* capitalista. A axiomática não se define pelas máquinas técnicas que preenchem o campo social do capitalismo – estritamente falando, as máquinas técnicas se limitam ao papel de capital constante e de índice de produção. Isso modifica profundamente a prática do *socius*: não mais marcar, mas modular, gerir os fluxos descodificados. Para o bom funcionamento da axiomática, que, não obstante, só funciona por atrito, desarranjando-se, culminando sempre em crise socioeconômica ao mesmo tempo em que propaga a seus novos axiomas como meio para superá-las e preveni-las, são necessários “órgãos sociais de decisão”, gestão e reação, que se expressam principalmente pela burocracia e pela tecnocracia a serviço do capital (Ibid., p. 299).

O principal “órgão social de decisão” é o Estado capitalista. Ele se caracteriza como o devir-concreto, ou o devir-imanente, do *Urstaat* despótico. Antes da formação social capitalista, o *Urstaat* se apresentava como um elemento transcendente, exterior ao campo social, com a única função de *sobrecodificar* os fluxos recém descodificados das formações sociais selvagens. Na formação social capitalista, ele se torna imanente ao campo social, *servindo* de regulador dos fluxos descodificados e axiomatizados – a classe burocrática e tecnocrática servindo à burguesia e à valorização do capital (Ibid., p. 300). O Estado nasce mais uma vez sob o *socius* capitalista, ele é singularmente criado pela conjunção de seus fluxos, ele é o produto, o resultado direto da axiomática e do capital; e ele obedece com devoção à sua tarefa de servir ao seu criador. Assim entendemos que o Estado capitalista não é nada sob o ponto de vista de sua potência, que ele não pode realizar nada que não seja o desejo da classe capitalista – expressão do domínio da instância econômica sobre os órgãos sociais. Ao mesmo tempo em que gere e regula a axiomática, o Estado opera a

reterritorialização dos fluxos que dela escapam. Com efeito, a reterritorialização se torna a prática vital do Estado. Ela faz parte necessariamente da regulação dos fluxos descodificados. É um efeito direto da axiomática, substituindo a sobrecodificação em sua função, pois trata-se de manter sob o domínio do campo de imanência capitalista os fluxos que desterritorializam em demasia. A desterritorialização operada pelos fluxos de capital é tão grande que Deleuze e Guattari chegam a afirmar e, talvez, quase a prever, que “tem-se a impressão de que os fluxos de capitais voltar-se-iam de bom grado à lua, se o Estado capitalista não estivesse lá para reconduzi-los à terra” (Ibid., p. 307).

Tanto Lapoujade (2015) quanto Sibertin-Blanc (2022a) insistem sobre a necessidade de compreendermos o Estado como principal operador da reterritorialização dos fluxos capitalistas, e também da própria reterritorialização como um movimento necessário para a manutenção e expansão do capitalismo. Ora, o capitalismo é a formação social que se funda e se perpetua através da desterritorialização generalizada dos fluxos, mas que, no entanto, para que não entre em uma linha de abolição, para que não torne a esquizofrenia, enquanto seu limite absoluto, atual, ele precisa a todo momento e com tanto mais força reterritorializar e recodificar os fluxos desqualificados sobre os seus próprios arcaísmos. Lapoujade expressa isso pela definição do capitalismo como uma máquina social que “desterritorializa a terra, mas para seguir e controlar os fluxos de mercadorias, de trabalho e de dinheiro que se distribuem sobre ela em todas as direções”, o que, ainda segundo o autor, suscita necessariamente “as mais forçadas reterritorializações (familiarismo, regionalismo, retorno às tradições, aos folclores”, sobre o campo de imanência capitalista (Lapoujade, 2015, p. 43). A partir disso, o autor conclui, posteriormente, que devido à limitação do Estado capitalista à tarefa de regulação (axiomática e reterritorialização) dos fluxos capitalistas, ele devém “uma espécie de fundamento *post mortem*” (Ibid., p. 176). “*Post mortem*”, pois, como já observamos, não se trata mais de fundar, mas de limitar e controlar os fluxos sociais. De forma complementar, Sibertin-Blanc ressalta o sentido de o capitalismo ser um limite relativo dos *socii* na história. Essa sua caracterização deriva da necessidade intrínseca de impedir a esquizofrenização absoluta dos fluxos, levando-o a recorrer à “novas formas de intervenções extraeconômicas, de recodificação pelos dispositivos de regulação social e econômica, de institucionalização de conflitos de classe e de repressão” (Sibertin-Blanc, 2022a, p. 55). Assim, compreende-se que, no capitalismo, a desterritorialização e a reterritorialização dos fluxos são o “avesso e o direito” de um mesmo movimento (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 307). Se o campo de imanência capitalista se define pela relação diferencial que conjuga todos

os fluxos ao capital por meio da axiomática, é o Estado capitalista que propriamente gere esta axiomática e controla a desterritorialização dos fluxos.

4.1.4. A dívida imanente capitalista

A primeira desterritorialização realizada pelo capital incide sobre a riqueza: fazer com que a essência da riqueza não se encontre mais do lado da objetividade (no ouro, na prata, nos minérios e matéria-prima em geral), mas sim do lado de um aspecto subjetivo do trabalho e da produção, isto é, do trabalho enquanto atividade universal criadora de riqueza (Ibid., p. 308); ao mesmo tempo em que a produção de riqueza é reterritorializada sobre a propriedade privada, considerada enquanto a forma capitalista de sua objetivação (Ibidem). Ora, este aspecto é importante, pois a sua consideração nos permite determinar a natureza da forma de representação social capitalista e, portanto, da maneira pela qual as suas relações sociais são determinadas por um novo modelo da dívida.

De forma resumida, já podemos indicar que a dívida capitalista consiste na interiorização da dívida infinita e tem como efeito, entre muitos outros, o vangloriar-se pelo papel de escravo. É este o resultado da imanência do capital ao campo social. Ele erige o Estado como modelo de interiorização e a burguesia como classe universal que comanda o Estado. Contudo, a própria classe burguesa não se torna concreta senão em relação com o capital, senão enquanto forma derivada do capital e em função do capital. A distinção entre senhores e escravos que determinava a hierarquia das potências sociais nos *socii* pré-capitalistas, seja sob a forma da moralidade dos costumes ou do terror despótico, deixa de existir, pois, em princípio, burgueses e proletários são ambos escravos do capital. Assim, a forma de representação capitalista é definida por uma nova e mais profunda forma de sujeição que tem como primeiro exemplo a sua própria classe dominante.

Mas o campo de imanência burguês, tal como é definido pela conjunção dos fluxos descodificados, pela negação de toda transcendência ou limite exterior, pela efusão da antiprodução na própria produção, tudo isso instaura uma escravidão incomparável, uma sujeição sem precedente: já não há senhores; agora, só escravos comandam escravos; já não há necessidade de pôr carga no animal de fora, pois ele próprio se encarrega dela. Não que o homem seja o escravo da máquina técnica; mas, escravo da máquina social, o burguês dá o exemplo, absorve a mais-valia para fins que, em seu conjunto, nada têm a ver com seu gozo: mais escravo do que o último dos escravos, primeiro servidor desta máquina esfomeada, besta de reprodução do capital, interiorização da dívida infinita. Eu também sou escravo, são estas as novas palavras do senhor” (Ibid., p. 302).

Em razão do primeiro movimento capitalista ter sido a desterritorialização da essência da riqueza em direção à subjetividade do trabalho considerado enquanto atividade produtora de riqueza em geral, a representação capitalista “não se reporta mais a um objeto distinto, mas à própria atividade produtora” (Ibid., p. 313). O capital, enquanto corpo pleno, transforma por completo o *socius* em uma instância econômica, impedindo a formação de um pressuposto que pudesse regular os fluxos de outra forma. Segue-se que o que é marcado, ou melhor, axiomatizado, pela representação capitalista são “as forças e meios de produção como quantidades abstratas que devêm efetivamente concretas ao serem postas em relação ou conjunção” (Ibidem). Estritamente falando, é o capital que determina agora a natureza das relações sociais, as relações de aliança ou de filiação são, na verdade, relações de conjugação com o capital de aliança (capital variável) ou com o capital de filiação (capital constante); cada matéria existente no *socius* capitalista é derivada ou dos fluxos de capital ou dos fluxos de trabalho abstrato.

Com isso modifica-se também o papel da família. De uma forma ou de outra, nas formações sociais pré-capitalistas a família desempenhava um papel determinante na produção e reprodução social, seja como tática de aliança ou como família do déspota. Por outro lado, no capitalismo ela torna-se tão-somente uma forma de reprodução humana, produzindo uma subjetivização abstrata, calcada na noção de pessoa, limitando todas as possibilidades de qualificação das relações sociais como familiares e agindo como meio de “inscrição” da axiomática capitalista. Dito de forma sucinta, a família sob o *socius* capitalista se torna a instituição social mais importante, pois age de forma mais imediata e com mais força em função da falsa consciência capitalista. A princípio, a privatização da família seria a condição para suposição de uma igualdade universal no capitalismo: por estar fora do campo social (resultado da privatização), todo material humano produzido não teria local previamente definido na estrutura social. No entanto, o capital usa da família e de sua reprodução como matéria de modulação sobre a qual influem as formas sociais do capitalista e do proletário.

É precisamente por ser privatizada, posta fora de campo, que a forma do material ou da reprodução humana engendra homens que é fácil supor como sendo todos iguais entre si; mas, no próprio campo, a forma da reprodução social econômica já tem pré-formada a forma do material para engendrar, aí onde é preciso, o capitalista como função derivada do capital, o trabalhador como função derivada da força de trabalho etc., de tal modo que a família acha-se de antemão recortada pela ordem das classes (e é bem neste sentido que a segregação é a única origem da igualdade...) (Ibid., p. 314).

Como efeito do que foi acima destacado temos justamente o ponto central de nossa argumentação: a abstração, por meio do capital, de todas as formas de relações sociais. Isto é, nas sociedades capitalistas, não há formas de qualificação das relações sociais, somente de quantificação abstrata de acordo com os modelos de produção e reprodução capitalista. É o que reforça Sibertin-Blanc ao recuperar uma passagem de Marx sobre este ponto: “Seguindo a expressão chocante de Marx, os indivíduos não mais são senão a ‘personificação das relações econômicas’, suportes ou ‘proprietários’ abstratos de meios de produção ou de força de trabalho e simples engrenagens do processo de valorização” (2022a, p. 80). O *socius* capitalista dessocializa a família enquanto agente de reprodução social. Sua função é a de produzir um material humano genérico que será preenchido pela reprodução social e sua axiomática. Não há mais lugares pré-determinados para os indivíduos, todos são, em última análise, fluxos descodificados e desterritorializados. O posicionamento em qualquer lugar de qualquer pessoa é o problema *específico* do *socius* capitalista e é resolvido a partir dos efeitos econômicos e subjetivos de sua forma-monetária: a axiomática, como gestão dos fluxos, monetarização abstrata das relações sociais, determina a classe social de cada um, suas possibilidades de realização etc.; desnaturando o desejo, dessocializando-o, e fazendo-os aceitar o seu lugar, desejando com absoluta força tão-somente a valorização do capital.

A derrocada da família enquanto instituição determinante do campo social resulta na aplicação do campo social sobre ela. Uma das mais incríveis mistificações do *socius* capitalista consiste em cindir as pessoas individuais familiares das pessoas sociais quando, na verdade, toda pessoa individual não é senão uma função derivada de quantidades abstratas que preenchem o campo social. Assim, a axiomática atua sobre a família preenchendo o material humano com as imagens não-figurativas do capitalismo, quer dizer, o pai é antes de tudo proletário explorado, um representante da máquina técnica ou burocrática, ou um capitalista; enquanto a mãe geralmente não é senão a função derivada do trabalho não remunerado do cuidado etc. A família, por outro lado, reage a esta aplicação fechando o sistema de referências sociais sob o triângulo das pessoas familiares.

Daí a importância da família como instituição ao mesmo tempo de reterritorialização e de reprodução do modelo econômico capitalista. É que as imagens capitalistas só se tornam “reprodutivas ao informarem um material humano cuja forma específica de reprodução recai fora do campo social que, todavia, a determina” (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 315). Com efeito, isso dá o testemunho das diferenças de potência que preenchem o campo de representação capitalista. Pois, enquanto função derivada ou material humano a ser

preenchido por imagens não-figurativas, as pessoas privadas definem-se por serem “imagens de segunda ordem”, por serem simulacros ou representantes das imagens “de primeira ordem das pessoas sociais” (Ibidem). Ao fechar o campo social sobre si, a família capitalista é condenada à mera reprodução da axiomática e de um microcosmo capitalista encarnado em suas formas pessoais. Segundo Deleuze e Guattari:

As alianças e as filiações já não passam pelos homens, mas pelo dinheiro; então, a família devém microcosmo apta para exprimir o que ela já não domina. De certa maneira, a situação não mudou, pois o que é investido através da família é sempre o campo social econômico, político e cultural, seus cortes e seus fluxos. As pessoas privadas são uma ilusão, imagens de imagens ou derivadas de derivadas. Mas, de uma outra maneira, tudo mudou, porque a família, em vez de constituir e desenvolver os fatores dominantes da reprodução social, se contenta em aplicar e envolver estes fatores em seu próprio modo de reprodução (Ibidem).

Desta forma, o problema de Édipo, para Deleuze e Guattari, não está limitado ao campo das máquinas desejanter nem mesmo à problemática de uma codeterminação entre o molar e o molecular, mas, é, *também*, um problema referente à forma de reprodução da máquina social capitalista e da determinação de suas relações sociais. Com efeito, é no capitalismo que a identidade de natureza entre a produção social e a produção desejanter encontra as condições para manifestar-se de forma mais evidente (Ibid., p. 403). O que, não obstante, resulta no distanciamento dos regimes de produção social e produção desejanter e na intensificação da repressão social. Esta ocorre tanto pela repressão física, operada pelos braços armados do Estado capitalista, quanto pela ação da axiomática sobre as subjetividades, cindindo-as numa “dupla alienação”: do trabalho abstrato e do desejo privatizado (Ibidem). Assim, a família, ou de forma mais específica, a família desnaturada pelo capitalismo e subjugada por Édipo, “devém aplicação da axiomática social”, meio de privatização do desejo, de despolitização das subjetividades, de investimento libidinal das imagens vazias do capital, em suma, Édipo e a família capitalista são “nossa formação colonial íntima que responde à forma de soberania social” (Ibid., p. 315, 316).

4.2. E então? A desterritorialização da política monetária

A análise da dívida no *socius* capitalista empreendida por Deleuze e Guattari se encerra por aqui. A dívida se manifesta na diferença de natureza entre as duas formas monetárias do capital, na diferença de potência daí decorrente e na distribuição das respectivas potências pelo campo social, expandindo-se por toda a sua imanência. Mas ela

também se manifesta pela profunda interiorização da sujeição aos fluxos de capitais, pela privatização da família e pela abstração monetária que devém concreta em nossas relações sociais. As relações de filiação e de aliança deixam de ser estratégias, mediadas pela família, de abertura para o campo social. As relações sociais capitalistas são reproduções das imagens vazias do capital – simulacro do simulacro –; no campo social capitalista estão presentes somente o pai, a mãe e a axiomática.

Podemos nos perguntar o porquê de Deleuze e Guattari terem encerrado a análise da dívida imanente capitalista neste ponto. Talvez esta inquietação só seja possível porque vivemos num período de acelerada intensificação dos movimentos que os autores começavam a enxergar em *O Anti-Édipo*. Com efeito, é curioso que em 1971 – ano de finalização da escrita do livro, que só seria publicado em meados de 1972 – Richard Nixon tenha decretado o fim da paridade ouro-dólar para trocas comerciais entre países e, por conseguinte, o fim do Tratado de Bretton Woods, vigente desde o fim da segunda guerra mundial. Esta decisão política por parte dos Estados Unidos pode ser considerada como um acontecimento para a história econômica capitalista, pois tanto deu sentido ao que se entende hoje por política monetária quanto abriu caminhos para as crises que levariam, no ocidente, à emergência do capital financeiro e, portanto, à intensificação da abstração do campo social capitalista, assim como a uma nova forma de governamentalidade pela dívida. Neste sentido, parece-nos que a brusca interrupção da análise dos autores a respeito do sistema da dívida capitalista se deu, na verdade, porque ela incidia sobre tremores mínimos, quase imperceptíveis, mas que a escrita sismográfica de Deleuze e Guattari soube reconhecer como o prenúncio de uma nova era de subjugação econômica.

4.2.1. O fim do Tratado de Bretton Woods

Segundo Combat (2019), o tratado de Bretton Woods, ou sistema de Bretton Woods, conjunto de medidas econômicas assinadas para regular o sistema monetário internacional, tinha como fundamento o estabelecimento do padrão dólar-ouro, isto é, “a conversibilidade do dólar em ouro numa paridade fixa”, consolidando, assim, “a centralidade da moeda norte-americana na configuração econômica e política internacional” (p. 248). Essa centralidade se deu porque a forma pela qual os Estados Unidos mantiveram a paridade dólar-ouro foi pela criação de “sucessivos déficits no balanço de pagamentos norte-americanos, sob a forma de fluxos de capitais para o exterior”, o que ocorreu principalmente por meio dos empréstimos para a reconstrução da Europa após o final da Segunda Guerra Mundial; o que também

possibilitou a “expansão econômica experimentada [pelos países da Europa Ocidental] entre meados de 1940 e o início da década de 1970” (Ibidem). Segundo Furno, o Tratado de Bretton Woods permitiu um “capitalismo mais ‘domesticado’ em que conviveram, com relativa harmonia, os interesses do capital e do trabalho” (2023, p. 114). Não por acaso os anos subsequentes ao fim da Segunda Guerra Mundial até o início da década de 1970 são conhecidos como os “30 gloriosos”, nos quais os países do bloco capitalista viram o seu melhor desenvolvimento e crescimento socioeconômico, graças à rapinagem de matérias primas dos países subdesenvolvidos e aos estímulos de investimento dos Estados Unidos aos países em reconstrução.

A derrocada deste sistema manifestou os seus primeiros sinais no início da década de 1970, quando houve uma “desaceleração das principais economias do mundo”, marcada pela “aceleração da inflação e do aumento do desemprego”, que teve como efeito um duríssimo golpe sobre o desejo e a exportação do “sonho americano”, mas também inaugurou um “período de declínio da capacidade norte-americana de convencer outros países acerca da universalidade dos interesses dos Estados-Unidos” (Combat, 2019, p. 250). De forma mais detalhada, foram o fim da “demanda de novos investimentos” nos países afetados pela guerra; assim como “o valor do custo unitário dos salários” causado pelas condições de pleno emprego, “reduzindo a margem do montante apropriado na forma de lucro”; a necessidade de aceleração das mudanças tecnológicas, devido à “concorrência intercapitalista”, que culminou no aumento do “montante gasto em capital constante” e na redução do investimento sobre o capital variável, a força de trabalho, “única mercadoria capaz de adicionar mais-valia”, que levaram à crise da década de 1970 (Furno, 2023, p. 115). Em suma, trata-se de uma crise devida à tendência à queda da taxa de lucro própria do modelo de produção capitalista.

O mais importante desta análise é que a crise de 1970 culminará no estabelecimento do neoliberalismo como novo paradigma de governamentalidade e na ascensão do capitalismo financeirizado ao primeiro plano da economia capitalista ocidental; rearranjando, assim, as relações entre economia, Estado e sociedade. Com efeito, é em 1973 que tem início o primeiro experimento de governo neoliberal: a ditadura chilena de Augusto Pinochet. Depois vieram os governos de Thatcher na Inglaterra (1979), Reagan nos Estados Unidos (1981) e Helmut Kohl na Alemanha (1982). Tratava-se de “uma nova concepção do papel dos Estados nacionais e de um novo padrão de acumulação de capital, agora centrado na hegemonia das finanças e na exacerbação dos fluxos comerciais” (Ibid., p. 116). A financeirização serviu como um vetor e um catalizador do processo de expansão dos limites internos do capital, o

que permitiu que se expandisse, devido à sua profunda abstração, para todos os tipos de territorialidades, como o meio-ambiente, a poluição (por meio dos créditos de carbono), as subjetividades, a atenção, a cognição etc. Ainda segundo Furno,

[...] a expansão econômica externa, centrada na ideia de globalização produtiva, foi parte primordial do novo movimento de acumulação em escala global que se origina de uma dificuldade de expansão por parte da esfera produtiva-real das economias capitalistas centrais, especialmente diante da insuficiência de demanda agregada (Ibidem).

Assim, vemos logo uma das principais características do capitalismo financeirizado, um dos pontos a partir do qual ele ganha força e torna-se apto a expandir-se sobre todo o campo de imanência capitalista: a “dificuldade de expansão por parte da esfera produtiva-real das economias capitalistas”. Em outras palavras, o que a autora nos mostra é que diante do arrefecimento da demanda de produção calcada em lastro material, isto é, diante da incapacidade da expansão dos limites do capital por meio do aumento da exploração de uma mais-valia verdadeiramente produtiva, irrompe no seio da própria economia capitalista uma forma de valorização do capital que prescinde de materialidade, que opera, em última análise, por mera abstração e especulação monetária; tendo como principal força coercitiva o domínio sobre a dívida pública dos países periféricos, o que os condena a incessantemente transferir parte significativa de sua receita para os bolsos de meia-dúzia de especuladores, ao mesmo tempo em que aumentam as suas respectivas taxas de juros, condenando a população à políticas de austeridade e endividamento generalizado³³.

Contudo, este movimento só terá o seu real desenvolvimento ao final da década de 1970, quando os Estados Unidos conseguem reaver a sua hegemonia sobre o mercado internacional. É que no decorrer da crise instaurada pelo rompimento do Tratado de Breton Woods, os Estados Unidos precisavam que o dólar voltasse a ser aceito como a principal

³³ Citando David Harvey, Furno afirma que: “[...] a virada neoliberal está associada à tentativa de restauração e reconstrução do poder das elites econômicas. As restrições à expansão dos ganhos dos mais ricos estavam seladas no acordo do pós-guerra, sinalizando que o trabalho receberia uma parcela bem mais ampla do bolo econômico e cresceria com o aumento da parcela produtiva. Nos Estados Unidos, por exemplo, a parcela da renda nacional que, pertencia aos mais ricos (1% da população) caiu de uma taxa de 16% antes da Segunda Guerra Mundial, para menos de 8% no pós-Guerra, o que justifica a insatisfação das elites com o ‘capitalismo regulado’” (2023, p. 117).

moeda para as transações internacionais e, principalmente, que fosse utilizado como “reserva de valor” (Combat, 2019, p. 250).

Assim, os demais países do sistema internacional precisavam ser convencidos e, em alguma medida, coagidos, por pressão política e econômica, a manterem reservas em títulos da dívida norte-americana e em ativos financeiros referenciados no dólar. Num segundo plano, também era importante que as transações internacionais (comerciais e financeiras) utilizassem o dólar como unidade de conta, assegurando aos Estados Unidos o controle sobre a emissão da única moeda aceita internacionalmente com pouca ou nenhuma restrição. Esse modelo de organização do sistema financeiro internacional, com o dólar no topo da hierarquia monetária, era especialmente vantajoso aos EUA, na medida em que, ao menos em tese, representava a possibilidade de endividamento irrestrito (Ibidem).

O caráter político da “política monetária” estadunidense torna-se claro quando entendemos que a forma pela qual eles conseguiram coagir os outros países a retomar o uso do dólar para as transações internacionais e recuperar a sua soberania econômica, política e militar foi pela “diplomacia do dólar forte” e pela “diplomacia das armas” (Furno, 2023, p. 118). Trata-se da “abrupta elevação” de sua taxa de juros, como forma de manter o dólar enquanto “reserva universal” e garantir, assim, na transição para a “internacionalização financeira”, que as suas “empresas multinacionais”, em conjunto com o seu poder militar, comandassem tal processo (Ibid., p. 118-9). Desta forma eles alcançaram uma posição de plena hegemonia, porquanto eram capazes de comprimir as políticas nacionais de outros países por meio da monopolização do mercado internacional e pela ação do FED (Banco Central Estadunidense) em função da política monetária norte-americana (Ibid., p. 119).³⁴

Sendo assim, a crise instaurada pelo fim do Tratado de Breton Woods culmina na coação estadunidense, por meio de sua política monetária, de outros países componentes do mercado internacional a aceitarem, por imposição econômica e militar, a sua moeda como referência. Contudo, um dólar que se transmutava para uma moeda sem lastro material, um tipo avançado de moeda de crédito, não conversível em ouro ou em qualquer outra riqueza material (Combat, 2019, p. 254). Abrindo o caminho para o neoliberalismo e a financeirização.

³⁴ Ainda sobre isso, Furno afirma: “Ao manter uma política monetária dura e com forte valorização do dólar, o FED retomou o controle de seus próprios bancos e do sistema bancário internacional como um todo. Desde então, o sistema de crédito interbancário se orientou para os Estados-Unidos, que retomaram o comando político e monetário global com o FED ditando as regras do jogo mundial” (Ibid., p. 119-20).

4.2.2. O capitalismo rentista

A passagem do capital financeirizado para o primeiro plano do campo de imanência capitalista transformou profundamente as relações de produção econômica, as formas de valorização do capital e, principalmente, as relações sociais. A maquinária econômica de parte considerável dos países sobre o globo terrestre relegou a produção econômica efetiva, isto é, um modelo de produção que visa, entre outras coisas, o desenvolvimento de infraestrutura, de tecnologia, a produção de bens verdadeiramente úteis, a valorização do trabalho e do trabalhador etc., para fora de seus objetivos principais. Na verdade, a transformação foi tão radical que os próprios países perderam o controle de possibilidade de seu planejamento econômico para um punhado de capitalistas financeiros que enriquecem por meio do “investimento” em papéis da dívida pública, usurpando, assim, parte considerável de capital que poderiam ser reinvestidos concretamente no orçamento público primário de tais países. No entanto, é somente a partir da crise financeira mundial de 2008 que os mecanismos e os efeitos da especulação financeira generalizada tornaram-se objetos de análise privilegiados das pesquisas econômicas. É o que argumenta Dowbor, em seu livro *A Era do Capital Improdutivo*:

A neblina que cerca os mecanismos mais recentes de aprofundamento da desigualdade vem se dissipando nas últimas décadas. A partir dos anos 1980 o capitalismo entra na fase de dominação dos intermediários financeiros sobre os processos produtivos – o rabo passa a abanar o cachorro [...], conforme expressão usada por americanos – e isto passa a aprofundar a desigualdade. Mas apenas a partir da crise de 2008, com o impacto do pânico, é que foram se gerando pesquisas sobre os novos mecanismos de ganhos especulativos e de geração da desigualdade (2017, p. 22).

Com efeito, o modelo rentista de capitalismo escancara a demência da antiprodução capitalista ao mesmo tempo em que transforma a dívida imanente num determinante das relações sociais necessariamente marcado pelo signo da crise. Talvez a característica definidora do capitalismo rentista seja a apropriação dos recursos financeiros do sistema produtivo pelos financistas (Ibid., p. 32). A jogada consiste em drenar o valor de capital que poderia ser reinvestido no sistema produtivo e utilizar-se da axiomática, principalmente por meio da mídia corporativa e dos representantes “d’O Mercado”, para nos fazer crer que os problemas consistem na falta de recursos e na má gestão dos gastos públicos, abrindo, assim, o espaço para pautar a contenção de gastos públicos sobre investimentos reais (como

infraestrutura, saúde, educação, segurança pública etc.) e para a privatização de companhias estratégicas, com o argumento de que a gestão privativa é mais enxuta e transparente. Contudo, a centralização da economia capitalista contemporânea pela finança é tão forte que os Estados e Bancos Centrais veem-se de mãos atadas frente às exigências dos financistas. Isso ficou evidente durante a crise de 2008, quando, sob o argumento de que as instituições financeiras em crise e com risco de falirem eram *too big to fail* (grandes demais para falir), a “solução” encontrada foi a transferência de “sommas gigantescas de recursos públicos para compensar os vazamentos” (Ibidem). Em outros termos, esta operação deixou mais do que evidente a captura do Estado pelas instituições financeiras, a tal ponto que foi preferível apropriar-se de recursos públicos, o que seria posteriormente recompensado pelo aumento de impostos para os trabalhadores comuns, responsabilizando, portanto, a população pela incompetência e falcatruas do modelo rentista de valorização do capital. Se os recursos são desviados do círculo econômico produtivo é porque há uma força de antiprodução os arrastando em direção à especulação financeira. É nesse sentido que tanto a dívida quanto a financeirização capitalista são o epítome da antiprodução como elemento inteiramente econômico e monetário do campo social capitalista. Os rentistas se apropriam dos fluxos econômicos produtivos para aplicá-los principalmente em papéis da dívida pública dos estados, aumentando, por conseguinte, as políticas de austeridade e sugando todo o dinheiro do contribuinte para a valorização especulativa destas aplicações.³⁵

É cara ao pensamento de Deleuze, e também em sua obra conjunta com Guattari, a ideia de que *tudo acontece no meio*. Vemos os seus efeitos principalmente nas análises empreendidas a respeito do devir, dos fluxos de escrita, dos romances literários etc. Notadamente, esta concepção corresponde plenamente à teoria geral dos fluxos desenvolvida pelos autores em *O Anti-Édipo*. Como já mostramos anteriormente, que o *socius* capitalista tenha se formado a partir da conjunção diferencial de fluxos desterritorializados e descodificados de dinheiro e de trabalho é um elemento determinante para a qualificação de todos os tipos de fluxos sobre ele existentes. No entanto, parece-nos que a própria máquina

³⁵ A esse respeito, os números são claros: “[...] a aplicação financeira rende mais do que o investimento produtivo. O PIB mundial cresce num ritmo situado entre 1% e 2,5% segundo os anos. As aplicações financeiras rendem acima de 5%, e frequentemente muito mais. Gerou-se, portanto, uma dinâmica de transformação do capital produtivo em patrimônio financeiro: a economia real sugada pela financeirização planetária” (Dowbor, 2017, p. 33).

social capitalista começou a operar por esta mesma lógica. É o que depreendemos pelas análises de Dowbor a respeito do funcionamento do modelo rentista de capital. O ciclo do capital produtivo torna-se insuficiente para a sua própria reprodução. O escoamento de capital para os bolsões de especulação financeira faz com que o grosso da valorização do capital ocorra nos seus intermediários, *no meio*. Por um lado, o lucro do capitalista produtivo diminui, impossibilitando o desenvolvimento, a ampliação ou o aperfeiçoamento da produção, assim como a expansão da oferta; por outro lado, a responsabilidade sobre a dívida cai no colo do consumidor e da população civil em geral, limitando o consumo ao estritamente necessário (e, em muitos casos, até menos do que isso) (Ibid., p. 96). Assim, o lucro verdadeiro dos fluxos capitalistas concentra-se no meio, nos *traders*, nos que movimentam as commodities e nos sistemas de comunicação (Ibidem). Se tomarmos como exemplo a venda de alimentos em supermercado veremos que quem verdadeiramente lucra é a empresa que faz com que o produto do pequeno produtor agrícola chegue aos supermercados – o intermediário. É nesse sentido que Dowbor afirma que

O eixo essencial da mudança é o deslocamento do lucro e do poder econômico e financeiro dos produtores – os capitalistas no sentido do século fabril passado – para os intermediários, cobradores de pedágio de diversos tipos. Trata-se dos intermediários financeiros, de *commodities* e de sistemas de comunicação. O lucro de verdade, o grande lucro, se gera na economia imaterial (Ibid., p. 111).

Além disso, é preciso olharmos também para o papel dos bancos, os intermediários por excelência do sistema capitalista. Basta lembrar o papel por eles desempenhados na mistificação da moeda, fazendo-nos crer que o capital de aliança possui a mesma potência que o capital de filiação. Com efeito, Dowbor, em seu livro intitulado *Pão Nosso de Cada Dia*, descreve a forma pela qual os bancos lucram em cima de uma quantidade de dinheiro que *de fato* não possuem. Com a desmaterialização da moeda, a sua reterritorialização sobre “sinais magnéticos”, os bancos têm mais facilidade de emprestar uma quantia de dinheiro com um juros acima do seu rendimento original, lucrando, assim, com a diferença (Dowbor, 2021, p. 98). Sendo assim, o que se observa é que o capitalismo contemporâneo tendeu fortemente em direção de uma valorização de setores e atividades unicamente preocupados com o valor e a intermediação de papéis, sem qualquer interesse em atividades econômicas produtivas (Ibid., p. 100).

Um último aspecto (mas não menos significativo) do capitalismo rentista que devemos levar em consideração é a apropriação do político e a captura do Estado. Trata-se de entender

como foi possível que tal modelo econômico, de profunda concentração de riquezas e com baixa capacidade produtiva, tenha se tornado hegemônico. E isto está intimamente relacionado com o caráter não liberal do neoliberalismo, em específico, e do capitalismo, como um todo – como afirmam Deleuze e Guattari, “nunca houve um capitalismo liberal” (1972/2011, p. 100). E isso porque, por trás da aparente luta contra a intervenção estatal sobre a economia, os grandes setores capitalistas sempre precisaram minar os aparelhos de regulação do mercado para fazer com que esta mesma intervenção estatal operasse em seu favor. Com efeito, é esta a forma pela qual o capitalismo rentista vem assegurando a sua hegemonia: ao lado da axiomática midiática, que modula as subjetividades, atuam os poderes governamentais e judiciários, que, capturados pelos interesses rentistas, legitimam a sua existência.

Sendo assim, nos parece claro que o estado atual do capitalismo, o capitalismo rentista, desenvolve-se num processo de incessante enriquecimento dos que já são os mais ricos, dos 1%. Esse enriquecimento cumulativo é possível pela captura dos Estados, dos governos e das formas políticas como um todo. É o resultado da mais profunda tendência de apropriação, concentração e monopolização do capital. Em suma, o que vemos se formar depois da crise da década de 1970, e que se intensifica cada vez mais atualmente, é um modelo de economia totalmente antiprodutivo – no sentido de apropriar-se dos resultados do capital produtivo, transformando-se, assim, numa massa amorfa de atração das máquinas produtivas do capital.

4.2.3. A crise da dívida no capitalismo contemporâneo

Mais importante do que a descrição da formação do rentismo no capitalismo contemporâneo, é a consideração sobre o papel das crises e o *funcionamento* da dívida a partir da década de 1970. Parece-nos que, após a crise financeira mundial de 2008, o trabalho de Lazzarato, *O Governo do Homem Endividado*, foi o que abriu os caminhos para a discussão filosófica da centralidade da crise e da dívida no estado atual do capitalismo. A sua importância para o nosso trabalho é tanto mais justificada na medida em que parte considerável de sua argumentação consiste na recuperação das análises de Deleuze e Guattari a respeito da moeda e da axiomática capitalistas, como categorias a partir das quais podemos dar um sentido mais concreto ao empobrecimento da vida e do pensamento que vem afetando o mundo ocidental em decorrência das crises econômicas, da intensificação de políticas de

austeridade e do embaçamento do horizonte propositivo para a construção de linhas de fugas efetivas em relação ao estado de coisas capitalista.

Com efeito, um dos principais elementos da crise da dívida contemporânea, aquele que o autor considera a sua “especificidade”, consiste em costumeiramente propor políticas econômicas que são as principais causas da dívida como a sua solução mais eficaz, demonstrando mais uma vez o profundo “cinismo de classe” e a captura quase total dos horizontes pela axiomática capitalista (Lazzarato, 2017, p. 9). Isso parte do lúcido reconhecimento do papel central do poder bancário e da política monetária capitalista na manutenção das condições de apropriação da produção social pela finança e, por conseguinte, na manutenção do estado de crise constante.

Esse estado permanente de crise é justamente o meio pelo qual operam as axiomáticas capitalistas do neoliberalismo. Se o capitalismo rentista e o paradigma neoliberal se formam a partir da crise de 1973, a própria crise eleva-se ao patamar de determinação do campo de imanência capitalista. As inúmeras crises que enfrentamos atualmente, “econômica”, “climática”, “demográfica”, “energética”, “alimentar”, militar, cognitiva etc., não são senão os desdobramentos da expansão praticamente ilimitada da axiomática capitalista; que tem como efeito subjetivo um constante estado de medo e paralisia diante das faltas de perspectivas, possibilitando um maior controle da “governamentalidade capitalista neoliberal”: “Nós não saímos da crise (na melhor das hipóteses, nós mudaremos de intensidade) simplesmente porque ela é a modalidade de governo do capitalismo contemporâneo” (Ibid., p. 11).

Contudo, é importante notar que este estado de coisas é tanto mais inevitável quanto mais ele é o resultado de sua própria falência. Se a crise da dívida se alastra de forma cada vez mais rápida e intensa por todas os tipos de territorialidades sobre as quais o capital é capaz de assentar a sua axiomática, é porque o modelo financeirizado de economia capitalista é incapaz de transformar eficazmente a renda social apropriada em valorização do capital sem um aporte concreto sobre o qual o próprio capital devém concreto – nada ilustra melhor o funcionamento por desarranjo da máquina capitalista.³⁶ Em outras palavras, o problema da

³⁶ Não obstante, cumpre ressaltar que, diferentemente de autores como Dowbor (2017; 2021) que buscam dar sentido ao capitalismo rentista, ou ao capital improdutivo, comparando-o com o capitalismo industrial ou produtivo e, no limite, propondo que uma das saídas possíveis aos impasses econômicos contemporâneos seja a volta de um horizonte de produção concreta e real do capitalismo, Lazzarato insiste que o capitalismo financeiro

crise encontra-se fundamentalmente na ineficácia do aparelho de apropriação de mais-valia social e de valorização do capital pelo crédito (Ibid., p. 35). Isso ocorre porque o capital fixo no registro de rendimentos das empresas não está aportado em nada de concreto, é pura especulação e valorização abstrata, donde que “ele não é mais capaz de comandar nem o trabalho, nem a sociedade, quer dizer, ele é incapaz de organizar uma nova apropriação/exploração” (Ibid., p. 36). Daí que a atividade de predação capitalista passa do capital, da mais-valia, para o imposto e para o juros. É isso que constitui o “capital improdutivo”. Que perde toda sua potência social. Segundo o autor:

O capital não consegue mais ‘sugar’ a produtividade da sociedade. Essa função é a partir de agora delegada ao imposto, que não apenas garante as funções de captura anteriormente preenchidas pelo lucro e pela renda, mas também organiza a coerência entre os três dispositivos de captura. O capitalismo é de maneira indissociável um modo de produção e um modo de predação. Quando ele não consegue mais garantir a predação pela finança e pela produção, a crise intervém. A continuidade da predação é então garantida pelo imposto” (p. 36).

Como consequência e como forma de garantir a apropriação generalizada, criam-se as políticas de austeridade. Uma das razões principais dos inúmeros cortes orçamentários de políticas públicas efetivas e de setores estratégicos tanto para o desenvolvimento quanto para a garantia de direitos básicos e qualidade de vida enfrentados pelos países que sofrem na mão

“é a *realização* efetiva do capital” e que esse tipo de abordagem comparativa não é capaz de captar o âmago do problema (Lazzarato, 2017, pp. 133ss). Com efeito, nos parece esse um dos pontos centrais do porquê de o autor insistir na recuperação das análises de Deleuze e Guattari. É que o capitalismo financeirizado é melhor compreendido a partir de uma teoria geral dos fluxos. Enquanto o capital industrial ainda era, mesmo que minimamente, de alguma forma sensível à qualidade dos fluxos, o capital financeiro, a finança em geral, só tem como objetivo a apropriação monetária de um fluxo qualquer, i.e., de um fluxo generalizado. (Ibid., p. 134). “Por que o capital financeiro e monetário, motor da estratégia neoliberal de mobilização geral, não é de modo algum um dispositivo parasitário ou um simples sistema especulativo? Por que é impossível compreender qualquer coisa do capitalismo contemporâneo se opomos a finança à economia real? Pois o capital financeiro constitui a forma mais adequada ao conceito de ‘capital’. Para falar como Hegel e Marx, ele é sua realização. Em vez de representar uma degenerescência do capitalismo, os fluxos financeiros realizam suas leis. O conceito de Capital torna-se real não com o capital industrial, mas apenas com o capital financeiro” (Ibid., p. 133). Ainda: “A finança e seus mecanismos contábeis exprimem melhor a natureza do capital do que o capital industrial, pois eles são radicalmente indiferentes à qualificação da produção (de automóveis, de conhecimentos, de iogurte, de programas, de subjetividades, de sexo etc.). Os fluxos financeiros são também indiferentes à qualificação do trabalho (industrial, cognitivo, de serviços, doméstico, sexual, mediático etc.); eles estão interessados apenas em tirar dessas diversas modalidades da produção e do trabalho um excedente em quantidades abstratas de moeda. Essa indiferença se afirma radicalmente, pois a finança não possui outra finalidade além da apropriação de um excedente monetário sem nenhuma consideração pela natureza da produção e do trabalho” (Ibid., p. 133-4).

dos especuladores e das políticas de austeridade é o confisco da parte da renda social que a finança não foi capaz de se apropriar. No entanto, há um interesse mais profundo, e propriamente de classe, que consiste na fragilização das relações sociais e das articulações políticas pelo controle do Estado. As políticas de austeridade fazem parte da empreitada neoliberal de tornar o “Estado livre da influência de classe, da pressão das reivindicações sociais e da ampliação dos direitos sociais” (Ibid., p. 51). Assim, a pressão pela responsabilidade fiscal, pelo “equilíbrio orçamentário”, tem como pano de fundo a disputa para saber “‘quem’ se apropria, ‘quem’ distribui e ‘quem’ utiliza o ‘espólio’ social”; transformando a crise da dívida na “batalha política pela apropriação definitiva do Estado-providência pelas forças neoliberais” (Ibidem).

Novamente é a moeda e a política monetária que desempenham o papel fundamental desta batalha pela subordinação do social. Desde o início de *O Anti-Édipo*, ao tratar da formulação de uma causalidade imanente do desejo, Deleuze e Guattari definem que a lógica pela qual ele estabelece as suas conexões é a de uma síntese conectiva que se expressa por uma fórmula de “produzir por produzir”. Contudo, cabe lembrar que, pela identidade de natureza entre produção desejante e produção social (uma das teses fundamentais do livro), podemos atribuir esta mesma operação para o modo de produção capitalista. Com efeito, a produção capitalista tem como objetivo último a valorização do capital pelo próprio capital, colocando o infinito na força produtiva social. Para os autores, a valorização do capital é um processo sem termo final e, por conseguinte, sem sentido, sem objetivo, tendendo sempre para o seu limite (Deleuze; Guattari, 1972/2011, p. 274). Mas no capitalismo industrial essa forma de valorização ainda é mediada pela forma da mercadoria, donde a fórmula de Marx: D-M-D’. No capitalismo financeirizado, na emergência da moeda de crédito ao primeiro plano do *socius* capitalista, “a lógica da produção pela produção” atinge a sua máxima potência, o ciclo de valorização do capital passa a prescindir da forma mercadoria, modificando, portanto, a sua fórmula para D-D’, onde D designa o dinheiro no início do processo e D’ o dinheiro valorizado ao final do ciclo (Lazzarato, 2017, p.116). O que podemos concluir disso é a intensificação dos poderes da moeda capitalista sobre as relações sociais, o aumento dos coeficientes de “desterritorialização, de abstração e de destruição de todas as relações sociais” (Ibidem).

É em razão disso que a governamentalidade neoliberal vai se assentar sobre a política monetária. A dissolução, por abstração, das relações sociais só tem sentido na medida em que consideramos que o que está em jogo é a fragilização do social em prol de sua “completa

subordinação”. Como afirma Lazzarato: “a governamentalidade [neoliberal] se define precisamente como técnica de agenciamento que possui como tarefa principal articular, para o mercado, a relação entre o econômico, o político e o social” (Ibid., p. 120). Ela parte de uma privatização da própria governamentalidade, as instituições estatais que operavam em função da axiomática deixam de pertencer ao Estado sendo privatizadas ou tendo seu corpo diretor ocupado pelos interesses dos capitais: desde a “independência” dos bancos centrais à captura de instituições reguladoras do mercado (Ibidem).

Do ponto de vista das relações entre os fluxos capitalistas, podemos seguir o autor na afirmação de que a principal mudança ocorrida foi a substituição da relação capital/trabalho pela relação credor/devedor como relação específica do capitalismo. De certa forma, como já mostramos, Deleuze e Guattari já aventavam esta relação de fluxos. Mas, para os autores, a forma da dívida capitalista incidia principalmente na forma de representação de seu *socius*. A dívida manifestava-se na interiorização das relações entre os fluxos desterritorializados de capital e trabalho, nas figuras derivadas delas decorrentes e na distribuição das potências sobre o campo social. Agora a relação credor-devedor alçou-se ao patamar de determinante das relações econômicas e sociais. Não é mais o capital industrial ou o capital produtivo em geral que determina os modos de produção, mas o capital financeirizado. São os rentistas que compram os papéis de dívida pública e capturam o Estado e a política monetária, é o capital financeiro que domina a axiomática e disputa a hegemonia narrativa.

A axiomática capitalista contemporânea incide sobretudo no campo do possível, no sentido de impossibilitar o possível, de reduzir o horizonte de perspectivas e saídas reais em relação ao estado de coisas consolidado. Lazzarato identifica esse aspecto claramente na frase de Thatcher “não há alternativa”, “palavra de ordem do neoliberalismo” (Ibid., p. 21), que demonstra o caráter do aprofundamento da política da dívida no capitalismo tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista subjetivo: diante da crise não há outra alternativa senão as políticas de austeridade, senão a transferência da renda social para os financistas, senão aceitarmos as condições degradantes de trabalho, de auto exploração empreendedora, de remuneração e capacidade de compra. Assim, o futuro e, principalmente, o possível também são expropriados pela dívida.

Uma das principais armas da governamentalidade neoliberal é justamente impedir que possamos ver um futuro para além do capitalismo, um mundo de pensamentos, afetos e práticas outros que possam nos dar a possibilidade de uma vida verdadeiramente digna e plena de sentido. É desta forma que a dívida também se intensifica do ponto de vista da

subjetividade – e de forma estritamente relacionada às condições da economia monetária. O endividamento das famílias, dos jovens, dos estudantes – principalmente os estudantes americanos, tomados como exemplo notório da crise da dívida por Lazzarato – etc., atua em sentido de aprofundar a culpa, num mundo dominado pela mentalidade empreendedora, do fracasso pessoal, da impotência diante da asfixiante realidade econômica, criando uma verdadeira mnemotécnica da dívida capitalista, “imprimindo no corpo e nos espíritos a lógica dos credores” – aliás, como se pergunta o autor, não seria “a educação pela dívida” uma “iniciação ideal aos ritos do capital”? (Ibid., p. 63).

A questão do tempo e da duração está no coração da dívida. Não apenas do tempo de trabalho ou do tempo da vida, mas também do tempo como possível, como porvir. A dívida lança uma ponte entre o presente e o futuro: ela antecipa e exerce um direito de preempção sobre o porvir. [...] O crédito produz uma modalidade específica de subjetivação. O endividado é individualmente o único responsável diante do sistema bancário. Ele não pode contar com nenhuma solidariedade, exceto a da família, com o risco de endividá-la por seu turno. Ele interioriza as relações de poder em vez de externalizá-las e combatê-las. Ele se sente envergonhado e culpado (Ibid., p. 66-7).

Aqui reencontramos o fio condutor de nosso trabalho. A dívida que perpassa o campo de imanência do capitalismo financeiro é o resultado de “uma situação política situada, cuja genealogia e história podem ser reconstituídas” (Ibid., p. 74). Essa é uma diferença considerável em relação à dívida finita dos *socius* selvagens e da dívida infinita transcendente do *socius* despótico. É justamente a partir de uma análise sintética dos momentos da relação credor-devedor descritos por Nietzsche em *Genealogia da Moral* que Lazzarato chega a conclusões significativas a respeito da continuação e da forma pela qual a dívida capitalista, enquanto forma de relação social, se expressa. Com efeito, o autor destaca que a concepção antropológica de Nietzsche coloca o homem como o “animal avaliador *par excellence*”, situando, portanto, a discussão sobre a relação credor-devedor dentro deste escopo (Ibid., p. 81). Desta forma, podemos considerar uma outra perspectiva em relação a inevitabilidade do modo de existência capitalista que nos é imposto, pois, segundo Lazzarato, “não é o mercado nem o *homo oeconomicus* que criam, medem e avaliam os valores”, mas os próprios valores são derivados de “avaliações e pontos de vista de apreciação”, que estão intimamente relacionados a “maneiras de ser”, a “modos de existência” (Ibidem). Além disso, partindo da constatação do autor alemão de que a dívida enquanto forma fundamental de sociabilidade não pressupõe relações de “igualdade e reciprocidade”, mas forças díspares e “assimétricas”, considera o crédito como um “lugar de confrontação de forças superiores e forças inferiores, cujo objetivo é a construção de uma subjetividade ‘capaz de prometer’” (Ibid., p. 82). Desta

forma, a dívida capitalista, pelo efeito de sua axiomática sobre as subjetividades, ainda cumpriria, ao menos sob *o princípio da ciência histórica*, a mesma finalidade de construção de uma subjetividade *adequada* à natureza específica da dívida em sua formação social, mudando, contudo, de sentido, porquanto o *socius* capitalista tem como determinante último de sua produção um elemento estritamente econômico e abstrato.³⁷

Na verdade, o que o capitalismo financeiro faz é transformar a dívida infinita em sua “relação dominante” (Ibid., p. 83). A partir do momento em que a finança passa ao primeiro plano do campo de imanência capitalista, ela coloca também a forma infinita da dívida capitalista, uma vez que “o crédito é, por definição, dívida” (Ibidem). O que o capitalismo financeiro impõe como possibilidade de relação social é a derivação de uma relação monetária de dívida infinita. O próprio corpo social capitalista se constitui a partir dessas relações. É por isso que se deve considerar impossível a quitação desta dívida, pois isto implicaria na própria dissolução do *socius* capitalista. Como diz Lazzarato:

Honrar suas dívidas significa sair da relação credor/devedor e, portanto, atualmente, sair do capitalismo ele mesmo. Nós podemos honrar dívidas, mas se nós honrarmos todas as dívidas ao mesmo tempo, não há mais assimetria, não há mais diferencial de poder, não há mais forças superiores e inferiores e não há mais capital. O reembolso definitivo é, logicamente, a morte do capitalismo, pois o diferencial de classe se exprime precisamente por meio do crédito/dívida (Ibidem).

Talvez seja esse o mecanismo pelo qual é “mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”. Pois o caráter imanente do *socius* capitalista o insere necessariamente numa lógica processual do “produzir por produzir”, na qual todo produto é imediatamente reinserido no processo de produção. Sendo assim, o que o capitalismo financeiro, operado pela moeda de crédito e pela crise da dívida, faz é a introdução do infinito na lógica de produção e, mais importante, na própria forma das relações sociais capitalistas, tornando *inconcebível* uma saída da dívida e, por conseguinte, da forma de sociabilidade capitalista. É nesse sentido que Lazzarato propõe uma recusa da dívida, uma recusa do pagamento da dívida, como ato político capaz de “romper a relação de dominação da dívida” (Ibid., 84). O

³⁷ Para outros aspectos da interpretação que Lazzarato realiza de Nietzsche, cf. Lazzarato, 2017, pp. 79 ss. Aqui nos limitamos a comentar somente os dois primeiros pontos destacados pelo autor, o conteúdo essencial dos pontos terceiro e quarto já foi trabalhado anteriormente nesta dissertação.

que quer dizer que, diante do reembolso sistemático, imediato e infinito do crédito, de sua “variação contínua” (Ibidem), do endividamento incessante, só podemos criar uma linha de fuga pela política, pela recusa a reproduzir as formas de relações sociais já estabelecidas, pela luta contra a financeirização generalizada da vida, e não por uma adequação ao modelo econômico estabelecido, e muito menos por uma gestão mais humanizada dos fluxos capitalistas.

5. Conclusão

5.1. O *socius* e a história

Começamos nos perguntando sobre a função e o sentido de uma história universal dos tipos de formações sociais; mas não uma história universal que pressupõe um desenvolvimento necessário, linear e racional da história em direção à atual configuração das forças político-econômicas, e sim uma história universal que se produz a partir das rupturas, das contingências e das descontinuidades que levaram a transformações e criações de diversos tipos de tecidos sociais. Só assim parecia possível, para Deleuze e Guattari, compreender a singularidade do sistema capitalista no contexto de uma teoria generalizada dos fluxos. Tendo como horizonte a desterritorialização generalizada dos fluxos, fora preciso primeiro determinar a maneira pela qual os *socius* pré-capitalistas qualificavam os seus fluxos, os inscreviam nas formas de produção e reprodução social, e estabeleciam os seus limites internos. Assim, se o capitalismo é, por excelência, o tipo de formação social dos fluxos desterritorializados, então a história universal realizada pelos autores cumpriu a função de mostrá-lo como uma anomalia, uma exceção, entre as formas de organização socioeconômica já existentes. Um procedimento que não é senão o de levar o sistema ao seu ponto de autocrítica por meio da reconstituição genealógica de sua história e de suas práticas.

Além disso, descrevemos como se formam os principais postulados do estruturalismo a respeito de uma interpretação das sociedades. Partindo da definição de Lévi-Strauss da noção de estrutura, de método estrutural e de seu uso exclusivo sobre as relações de parentesco na antropologia, chegamos na relação de condicionamento existente entre as regras de parentesco e a proibição do incesto. Relação de suma importância para a compreensão do modelo antropológico estruturalista porquanto demonstra como a proibição do incesto intervém sobre as formas de organização social na medida em que define as regras de parentesco e as possibilidades de alianças, fundando, por conseguinte, as sociedades selvagens a partir de uma relação de troca. Contudo, tanto o método estrutural quanto a definição da troca como substrato das formas de sociabilidade só foram possíveis em razão das contribuições de Mauss e de sua visão sistemática dos fatos sociais, em *Ensaio sobre a dívida*, para o estabelecimento da antropologia enquanto ciência. Ao formular a ideia de “fato social total” ele fez com que as mais diversas expressões de uma determinada sociedade pudessem ser sistematizadas a partir de um único elemento, transformando, assim, o social na realidade e possibilitando à antropologia ir além das qualidades empíricas de uma sociedade em direção à exploração do seu campo simbólico transcendental.

Retornando a Deleuze e Guattari, observamos que os autores dão destaque especial ao pensamento de Lévi-Strauss quando da crítica aos postulados estruturalistas. Tal crítica parte principalmente de uma necessidade de avaliação dos postulados e pressupostos contidos nos modelos estruturais por meio da confrontação com as práticas sociais em geral. Desta forma, criticam a concepção troquista da sociedade em prol da perspectiva de um *socius* inscritor. Esta perspectiva nos leva 1) ao reposicionamento das relações de aliança, desvinculando-as do condicionamento das filiações parentais; 2) à concepção de um modelo físico do social, a partir do qual pode-se determinar a repartição das intensidades, os pontos de passagem e de bloqueio dos fluxos etc.; 3) à superação do princípio de equivalência, que subjaz ao estatuto da troca, em direção ao reconhecimento de um desequilíbrio de base dos sistemas sociais, garantido principalmente pela desigualdade das relações credor-devedor; 4) à abertura do sistema social para a história e a heterogeneidade a partir da concepção da dívida enquanto fundamento das relações sociais; e 5) a reconsideração da redução do sistema social à uma esfera fechada de circulação. Desta forma, a troca passa ao segundo plano das formações sociais, abrindo caminho para o reposicionamento da dívida e da inscrição como forma e prática específica dos *socii* pré-capitalistas.

5.2. O *Urstaat* e a forma infinita da dívida

Em seguida, mostramos que, diferentemente do *socius* selvagem, a formação do *socius* despótico ocorre num átimo de tempo. Tendo o Estado como a sua formação principal, ela se define pela prática de sobrecodificação, pela instauração de uma forma infinita da dívida e pela transformação das relações de filiação parental e aliança lateral em relações de filiação direta e nova aliança. São criados novos aparelhos de inscrição que fazem com que as relações sociais entrem em conexão com instâncias transcendentais ao próprio corpo social. Desta forma, nasce uma força de organização, a concepção de totalidade, e o gerenciamento dos segmentos territoriais pela racionalidade do Estado. O que passa a operar a coesão do social é a força conjuntiva do Estado, isto é, a sua capacidade de integrar os subconjuntos territoriais por ele subjugados à sua própria unidade transcendente. Tomando o Estado como unidade coletiva, mediador social da propriedade e sujeito de direito da produção excedente, vimos como Deleuze e Guattari, junto a Marx e a sua análise do modo de produção asiática, demonstram como ele se torna o pressuposto natural e divino e, portanto, agente de quase-causa da produção (ou elemento de antiprodução) das sociedades despóticas. Se as relações sociais assumem uma forma infinita é tanto pela transcendência do Estado, que as

sobrecodificam, quanto pela criação da lei escrita – como forma de salvaguarda da dívida –, e da moeda e do imposto, enquanto mecanismos de aparelhos de captura pertencentes ao Estado, isto é, dispositivos de sobrecodificação e de apropriação do valor social, de cobrança da dívida de vida entre súditos e soberano. Contudo, no *socius* despótico o Estado só existe enquanto abstração realizada. Ele aparece sob a forma de um *Urstaat*, de um Estado originário, existente enquanto virtualidade no horizonte da história e que dá consistência às formas atuais de Estado. Concebendo-o não como o produto de um desenvolvimento histórico racionalmente determinado, mas como princípio a-histórico de toda forma estatal.

5.3. O campo de imanência capitalista

É somente no terceiro capítulo que entramos propriamente na análise do *socius* capitalista e da sua forma de relação social. Tudo começa com a derrocada dos códigos, com o fracasso da forma despótica em impedir a descodificação generalizada dos fluxos por meio da sobrecodificação. Isso dará abertura para a posterior conjugação dos fluxos desterritorializados de dinheiro e trabalho que definirá a origem do capitalismo.

A primeira grande diferença do *socius* capitalista em relação aos *socii* pré-capitalistas reside na sua relação particular com a história. Diferentemente do *socius* despótico que surge de uma vez, as condições necessárias para o seu nascimento formam-se no decorrer de longos séculos. Outra diferença substancial é a relação que mantém com os fluxos. É a primeira vez na história que um modelo socioeconômico faz da descodificação generalizada dos fluxos a sua própria potência. Talvez seja esse o aspecto geral mais importante do capitalismo, pois ele fará com que a prática essencial do *socius* deixe de ser a inscrição e passe a ser a axiomatização, isto é, que corpo social do capitalismo prescindia da necessidade de qualificar socialmente os fluxos produzidos e se preocupe exclusivamente em quantificá-los por meio de um procedimento de abstração calcado na sua forma monetária. É que as relações sociais do *socius* capitalista são determinadas por uma relação diferencial do tipo Dx/Dy , a partir da qual todos os fluxos produzidos sobre o *socius* capitalista só se tornam concretos e adquirem valor na medida em que estabelecem uma relação com o capital. Contudo, para Deleuze e Guattari, era o capital industrial que efetivava esta relação (o que já mostramos não ser mais o estado de coisas do capitalismo financeiro contemporâneo). Pois é somente com a sua formação que o modo de produção passará a conjugar a força de trabalho à mais-valia do capital, que fará com que surja um capital filiativo, isto é, uma forma de produção econômica na qual o

dinheiro engendra dinheiro a partir da apropriação da mais-valia dos trabalhadores, em que o objetivo último da produção se torna a valorização do próprio valor.

Desta forma, a moeda capitalista emerge como objeto privilegiado de análise. Não somente em sua forma específica como capital filiativo, mas também, e de forma não menos importante, pelo papel que desempenha enquanto princípio transcendental do campo de imanência capitalista, enquanto distribuidora das potências sociais. A sua suposta equivalência universal mascara a profunda diferença de potência entre o salário do trabalhador e a renda do capitalista: por um lado, a potência do salário é medida pela quantidade e pelo valor das mercadorias que ele pode comprar, por outro lado, a potência da renda capitalista é medida pela capacidade de determinar as relações econômicas e as cadeias produtivas ao redor do mundo.

O campo de imanência capitalista é definido, primeiramente, pela sua relação com os limites. Diferentemente dos socius pré-capitalistas que tinham na desterritorialização generalizada dos fluxos o seu limite absoluto exterior, o capitalismo parece não possuir qualquer limite exterior. É o que demonstramos com a análise da lei da baixa tendencial da taxa de lucro. A tendência própria ao capitalismo de diminuição do lucro em razão do aumento de gastos com o capital constante leva-o a aumentar a exploração do capital variável, da mão de obra assalariada, como forma de compensação. No entanto, esta intensificação da exploração encontra os seus limites nas próprias territorialidades já conquistadas pela axiomática, obrigando o capital a expandir-se indefinidamente em direção a novos territórios de exploração, levando a descodificação e a desterritorialização ao paroxismo. Em segundo lugar, ele também se define por possuir um elemento estritamente econômico enquanto determinante último de toda forma produtiva. Se o capital devém instância de antiprodução, a própria antiprodução do socius capitalista é inserida no incessante ciclo produtivo do capital – expresso pela lógica do produzir por produzir –, determinando a produção da falta nas formas econômicas e subjetivas, e da imbecilidade no seio do mais sofisticado capital de conhecimento.

5.4. A dívida imanente capitalista e a abstração das relações sociais

Por fim, apresentamos a forma de representação social do socius capitalista. A sua determinação parte de uma consideração da axiomática enquanto forma de governamentalidade do capital. Tanto Deleuze e Guattari quanto Lazzarato partem da análise

da axiomática para a descrição do papel da dívida na sociedade capitalista e de seus efeitos sobre a sua forma de sociabilidade. É que tendo como pressuposto o papel do capital considerado enquanto moeda e da relação diferencial constituinte do capitalismo, a axiomática se define como uma operação contínua de privatização dos sujeitos e das subjetividades, tornando concretas as quantidades abstratas do capital e inserindo as relações sociais na sua lógica de valorização irrestrita. Com efeito, é o Estado capitalista que se torna o agente da axiomática. Ele desempenha o papel de gestor dos fluxos axiomatizados em função da expansão dos limites do capital. Contudo, isso só é possível porque, diferentemente do Urstaat, que permanecia uma instância transcendente em relação ao socius despótico, o Estado capitalista torna-se imanente ao socius capitalista graças a sua captura pela burguesia e pelo capital. Desta forma, ele gere a axiomática e os fluxos capitalistas por meio de processos de reterritorialização, a partir dos quais fundam-se os fluxos sobre os mais diversos tipos de arcaísmos, caracterizando, assim, o Estado capitalista como um fundamento *post mortem*.

Ora, a forma da representação social capitalista e a maneira pela qual ela torna a dívida infinita em dívida infinita imanente explica-se, em primeiro lugar, pelo fato de o primeiro movimento de desterritorialização e de reterritorialização do socius capitalista ter incidido sobre a natureza da riqueza, deixando de considerá-la a partir de sua objetividade e passando a concebê-la como um aspecto subjetivo resultado do trabalho considerado enquanto atividade universal criadora de riqueza. Uma vez que é o Estado que gere os processos da axiomática, as desterritorializações e as reterritorializações do capital, ele também se erige como modelo de interiorização da dívida infinita. Todas as formas de individuação sobre o socius capitalista não são senão formas derivadas da relação diferencial capital/trabalho abstrato. O que quer dizer que no capitalismo todos são escravos do capital, até mesmo a própria burguesia só é a classe dominante na medida em que é a encarnação do próprio capital sob a forma de classe, ou o burguês enquanto encarnação pessoal do capital, como disse Marx. Desta forma, a forma de representação capitalista dá corpo a uma nova e mais profunda forma de sujeição. Ela não tem mais um objeto distinto sobre o qual atuam as suas formas de repressão e recalçamento, mas somente quantidades abstratas que devém concretas em razão de suas relações com o capital e que são axiomatizadas pela representação capitalista. Até mesmo as relações de aliança e de filiação transformam-se em relações derivadas dos capitais variável e constante. É isso que dá o testemunho da atuação da moeda capitalista na determinação da forma imanente da dívida e da conseqüente abstração das relações sociais.

No entanto, a análise de Deleuze e Guattari em relação à dívida imanente capitalista encontra uma limitação histórica. Os processos macroeconômicos e as suas consequências para os modos de vida sob o socius capitalista que os autores descreveram estavam apenas em seu começo. As sociedades e os mercados capitalistas ainda sofreriam uma grave crise que mudaria de forma significativa a natureza do socius capitalista: do rompimento do tratado de Bretton Woods, passando pelas experiências neoliberais no Chile, na Inglaterra, nos Estados Unidos e na Alemanha, terminando na imposição econômica e militar dos Estados Unidos, pelo estabelecimento do neoliberalismo como novo paradigma de governamentalidade, e pela ascensão do capitalismo financeiro como novo modelo econômico do ocidente.

A drenagem dos recursos financeiros do capital produtivo pela finança mostra o aspecto mais demente do capital. É a antiprodução que está no centro da economia capitalista. Ela que gere a política monetária dos Estados, que captura os órgãos judiciais e as instâncias de poder que poderiam impor-lhe limites. Ela se apropria dos recursos públicos, do dinheiro e do tempo de vida da população para aumentar os seus lucros e impor políticas de austeridade para as crises que ela mesma cria, colocando-se como única alternativa possível. Não é mais o capital industrial que lucra com a mais-valia, mas os intermediários que se apropriam da mais-valia produzida para aplicá-la em processos especulativos, ao mesmo tempo em que condena as sociedades ao endividamento generalizado.

É nesse sentido que Lazzarato tem razão ao afirmar que o estado atual do sistema capitalista das sociedades ocidentais consiste numa constante crise da dívida. É cada vez mais claro o aumento do poder dos financistas e da sua capacidade de coerção sobre as políticas públicas estatais. A incapacidade do modelo econômico atual de transformar a valorização do capital em investimento concreto é o motor de sua intensificação. A cada vez que uma crise emerge são as soluções oferecidas pelo próprio capital financeiro que aparecem como único meio para superá-las, aumentando, assim, a precarização e a subordinação da vida social à axiomática. O que passa ao âmago do campo de imanência capitalista é a relação credor/devedor. Mas para além de uma interiorização da dívida, o que o modelo de capital financeiro faz é substituí-la pela relação capital/trabalho. A valorização do capital não está mais do lado do emprego do trabalho assalariado para a produção de mais-valia, mas na apropriação das condições gerais de sociabilidade pela finança. O valor pago pelo cidadão comum em razão da captura do Estado e da renda social não se dá somente pelo pagamento de impostos, mas na incessante precarização de sua vida objetiva e subjetiva, na perda

significativa de seus direitos e na sua profunda atomização em uma forma subjetiva individualista que interioriza a culpa por seu suposto fracasso econômico.

Desta forma, vemos como os problemas e os conceitos propostos por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* não só mantêm a sua atualidade como nos permitem tanto estabelecer os elementos de continuidade e de ruptura do *socius* capitalista por meio de uma reconstituição histórico-genealógica de seus momentos quanto avaliar os sentidos impostos pela axiomática sobre os nossos modos de vida. A própria noção de axiomática, assim como uma teoria dos limites do capital alinhada a uma teoria geral dos fluxos nos parecem cumprir a tarefa de fornecer as ferramentas conceituais adequadas para os movimentos próprios ao campo de imanência do capitalismo. Além disso, as suas contribuições nos mostram a necessidade e os significativos ganhos teóricos de um fazer filosófico que diante das problemáticas contemporâneas não se contenta em se fechar na história e nos movimentos conceituais internos à filosofia, mas, pelo contrário, abre-se criativamente para o campo político e social, e para as mais diversas áreas do saber em prol da construção de uma intensa indeterminação do pensamento, que tem como efeito a dissolução das individualidades metodológicas, expressa pela profunda alienação da prática teórica em especialidades de área, e a das segmentaridades determinadas pela política cognitiva do capitalismo, fazendo da própria indeterminação a sua potência.

REFERÊNCIAS

- ASSIS, Rondnelly Nunes de. *Estado e Capitalismo na Filosofia Política de Gilles Deleuze e Félix Guattari*. 2021. 136 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ouro Preto, Ouro Preto, 2021.
- BALANDIER, George. *Anthropologie Politique*. 3ª ed. Vendôme: Presses Universitaires de France, 1978.
- BRUNHOFF, Suzanne de. *A Moeda em Marx*. Tradução: Aloísio Teixeira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- BRUNHOFF, Suzanne de. *La Politique Monétaire : un essai d'interprétation marxiste*. Paris : Presses Universitaires de France, 1973.
- BRUNHOFF, Suzanne De. *L'heure du Marché: critique du libéralisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1986.
- CLASTRES, Pierre. *Crônicas dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Tradução: Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. 2ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2020.
- CLASTRES, Pierre. O Arco e o Cesto. In: *A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Prefácio: Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- CLASTRES, Pierre. Da Tortura nas Sociedade Primitivas. In: *A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Prefácio: Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- COMBAT, Flávio, 2019. A crise do sistema de Bretton Woods: considerações sobre o papel do dólar na hierarquia monetária internacional. *Revista Estudos Políticos: a publicação semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF)*. Rio de Janeiro, Vol.10 | N.2, pp. 245- 265, dezembro de 2019.
- DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix. *Capitalisme et Schizophrénie: L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix. Entrevista Sobre O Anti-Édipo. In: DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972/2013-1990)*. Tradução: Peter Pál Pelbart. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix. Entrevista Sobre O Anti-Édipo com Raymond Bellour. In: LAPOUJADE, David (Org.). *Cartas e Outros Textos*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DOWBOR, Ladislau. *A Era do Capital Improdutivo: por que oito famílias têm mais riqueza do que a metade da população do mundo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

DOWBOR, Ladislau. *Pão Nosso de Cada Dia: opções econômicas para sair da crise*. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

FURNO, Juliana. *Imperialismo: uma introdução econômica*. Rio de Janeiro: Da Vinci Livros, 2022.

GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tânia Stoltze. Prefácio. In: *A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Prefácio: Tânia Stoltze Lima, Marcio Goldman. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GUÉRON, Rodrigo. A Axiomática Capitalista Segundo Deleuze e Guattari. De Marx a Nietzsche, de Nietzsche a Marx. *Revista Filosofia Aurora*, Curitiba, v.29, n.46, p. 257-282, jan/abr. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.29.046.DS14>. Acesso em: 06/01/2023.

GUÉRON, Rodrigo. *Capitalismo, Desejo e Política: Deleuze e Guattari leem Marx*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

HOLLAND, W. Eugene. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: introduction to schizoanalysis*. London: Routledge, 1999.

HUR, Domenico Uhng. Axiomática do Capital e Instituições: abstratas, concretas e imateriais. *Revista Polis e Psique*, 2015, vol. 5, n. 3, p. 156-178. Acesso em: 02/02/23

HUR, Domenico Uhng. *Psicologia, Política e Esquizoanálise*. 3ª Ed. Campinas, São Paulo: Alínea, 2021.

HUR, Domenico Uhng; LIMA, Luciene Marques. As Inscrições Corporais no Diagrama das Alianças. *Lugar Comum*, Rio de Janeiro, n. 50, p. 174-192, 2017. Acesso em: 02/02/23.

LABURTHER-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia e Antropologia*. Tradução: Anna Hartmann Cavalcanti. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LAZZARATO, Maurizio. *O Governo do Homem Endividado*. Tradução: Daniel P.P. da Costa. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale*. Paris: Librairie Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à Obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris: Mouton & Co; Maison des Sciences de l'Homme, 1968.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução: Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Tradução: Rubens Enderle. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro II: o processo de circulação do capital*. Edição: Friedrich Engels. Tradução e seleção de textos extras: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro III: o processo global da produção capitalista*. Edição: Friedrich Engels. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze & Guattari e o Anti-Édipo: a produção do desejo*. Tradução: Maria Cecília Lessa da Rocha. Posfácio: Maurício Rocha. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2022a.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Direito de Sequência Esquizoanalítica: contra-antropologia e descolonização do inconsciente*. Tradução: Takashi Wakamatsu. São Paulo: n-1 edições, 2022b.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et État chez Deleuze et Guattari : essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2013.

STRATHERN, Ann Marilyn. O Conceito de Sociedade está Teoricamente Obsoleto? In: *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios*. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro, Luísa Valentini. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

STRATHERN, Ann Marilyn. *O Gênero da Dívida: problemas com as mulheres e os problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução: André Villalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *Les Origines de la Pensée Grecque*. 5^{ème} Édition. Paris : Presses Universitaires de France, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Conceito de Sociedade em Antropologia. In: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.