

FLUXOGRAMA - SUPPLY SOURCE

1. 2. 3. 4. 5. 6.

CARTOGRAFIA DO DESEJO

1. 2. 3. 4. 5. 6.



FÉLIX GUATTARI/SUELY ROLNIK

Micropolítica

Cartografias do Desejo

4ª Edição



VOZES

Petrópolis
1996

A
Regina Schneiderman, presença

“... as boas maneiras de ler hoje, é chegar a tratar um livro como se escuta um disco, como se olha um filme ou um programa de televisão, como se é tocado por uma canção: todo tratamento do livro que exigisse um respeito especial, uma atenção de outra espécie, vem de uma outra era e condena definitivamente o livro. Não há nenhuma questão de dificuldade nem de compreensão: os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades que convêm a você ou não, que passam ou não passam. ‘Pop’ filosofia. Não há nada a compreender, nada a interpretar”.

*Gilles Deleuze **

* in *Dialogues*. Flammarion, Paris 1977, p. 10.

SUMARIO

Apresentação, 11

I — Cultura: um conceito reacionário?, 15

II — Subjetividade e História, 25

1. Subjetividade: superestrutura-ideologia-representação X produção, 25
2. Subjetividade: sujeito (individual ou social) X “agenciamentos coletivos de enunciação”, 30
3. Produção de subjetividade e individualidade, 31
4. Singularidade X individualidade, 37
5. Subjetividade: linha de montagem no capitalismo e no socialismo burocrático, 39
6. Revoluções moleculares: o atrevimento de singularizar, 45
7. Em busca de identidade, 66
8. Identidade X singularidade, 68
9. Identidade cultural: uma cilada?, 69
10. Minorias: os devires da sociedade, 73
 - a. *Identidade X devir mulher, homossexual, negro...*, 73
 - b. *Falação em torno de experiências minoritárias e suas tramas*, 89
 - 1º) Psiquiatria, 89
 - 2º) A escola, 98
 - c. *Minorias na mídia: a rádio livre*, 103
 - d. *Minoria — marginalidade — autonomia — alternativa: o devir molecular*, 121
 - e. *Trama de minorias: “rizoma”*, 123

III — Políticas, 127

1. Micropolítica: molar & molecular, 127
 - a. *Luta de classes & autonomia*, 139
 - b. *Estado & autonomia*, 147
 - c. *Igreja & autonomia*, 153
 - d. *Partido & autonomia*, 156
 - e. *Centralismo democrático X espontaneísmo, anarquia: um falso problema*, 176
2. Uma certa concepção da História, 178
3. Revolução (?), 185 ✓
4. Capitalismo mundial integrado, 187
 - a. *Os "não-garantidos"*, 187
 - b. *Essa crise (que não é só econômica...)*, 190

IV — Desejo e História, 197

1. Psicanálise & corporações de analistas, 197
2. Psicanálise e reducionismo, 202
3. O Complexo de Infra-Estrutura, 212
 - a. *Desejo como caos*, 214 ✓
 - b. *Infra-estrutura X superestrutura: crítica à idéia de conflito*, 217
 - c. *Interpretação: o analista e o pianista*, 222
4. A esquizoanálise, 232
 - a. *Individuação do desejo: a alienação*, 232 ✓
 - b. *Desejo: terreno da micropolítica*, 233 ✓
 - c. *"Inconsciente maquínico": desejo como produção*, 239
 - d. *Casos de esquizoanálise: da clínica ao movimento social*, 241
5. Para além do Complexo de Infra-Estrutura, 265
 - a. O inconsciente freudiano, 265
 - b. O inconsciente esquizoanalítico, 268

V — Emoção — energia — corpo — sexo: o mito da "viagem" de liberação, 274

VI — Amor, territórios de desejo e uma nova suavidade..., 281

VII — Conversa de aeroporto, 291

VIII — A viagem de Guattari ao Brasil segundo ele mesmo, 298

IX — A viagem de Guattari segundo os brasileiros, 305

Apêndice: notas descartáveis sobre alguns conceitos, 317

Referências das Fontes, 324

Bibliografia de Félix Guattari, 327

APRESENTAÇÃO

Este livro não foi escrito apenas a quatro mãos — as de Guattari e as minhas. Na verdade, muitas mãos o escreveram...

Tudo começa em 1982 com a idéia que tive de convidar Guattari para um passeio pelo Brasil. É que o país, naquela ocasião, estava aquecido pelo reboiço de uma campanha eleitoral para governadores, deputados e vereadores. A sociedade brasileira vivia um momento de incontestável revitalização. Revitalizava-se a consciência social e política, é claro, mas não apenas ela: revitalizava-se também o inconsciente — e de diferentes maneiras. Tipo de situação que faz pensar em Guattari. A esse respeito, disse Deleuze certa vez*, com relação a si mesmo e a Guattari, que ambos procuravam aliados — e que esses aliados eram os “inconscientes que protestam”.

Que misterioso protesto seria esse (o do inconsciente) que não tem a ver — em todo caso, não diretamente — com o protesto das consciências e de seus interesses ou com aquilo que se expressa em manifestações como as de uma campanha eleitoral? Se situarmos o inconsciente na maneira de se orientar e de se organizar no mundo — as cartografias que o desejo vai traçando, diferentes micropolíticas, que correspondem a diferentes modos de inserção social — desfaz-se o mistério: motivos de sobra justificam tal protesto. Não é nada difícil identificá-los: todos vivemos, quase que cotidianamente, em *crise*; crise da economia, especialmente a do

* Entrevista de Deleuze e Guattari a C. Backès-Clement em março de 1972, publicada na revista *L'Arc*, n. 49, e incluída na coletânea *Capitalismo e Esquizofrenia. Dossier Anti-Édipo*. Assírio & Alvim, Lisboa 1976, p. 148.

desejo, crise dos modos que vamos encontrando para nos ajeitar na vida — mal conseguimos articular um certo jeito e ele já caduca. Vivemos sempre em defasagem em relação à atualidade de nossas experiências. Somos íntimos dessa incessante desmontagem de territórios: treinamos, dia a dia, nosso jogo de cintura para manter um mínimo de equilíbrio nisso tudo. Temos de ser craques em matéria de montagem de territórios, montagem, se possível, tão veloz e eficiente quanto o ritmo com que o mercado desfaz situações e faz outras. Entretanto, não pode ser qualquer a natureza de tais territórios: vemo-nos solicitados o tempo todo e de todos os lados a investir a poderosa fábrica de subjetividade serializada, produtora destes homens que somos, reduzidos à condição de suporte de valor — e isso até (e sobretudo) quando ocupamos os lugares mais prestigiados na hierarquia dos valores. Tudo leva a esse tipo de economia. Muitas vezes não há outra saída. É que quando na desmontagem, perplexos e desparametrados, nos fragilizamos, a tendência é adotar posições meramente defensivas. Por medo da marginalização na qual corremos o risco de ser confinados quando ousamos criar qualquer território singular, isto é, independente de serializações subjetivas; por medo de essa marginalização chegar a comprometer até a própria possibilidade de sobrevivência (o que é plenamente possível), acabamos reivindicando um território no edifício das identidades reconhecidas. Tornamo-nos assim — muitas vezes em dissonância com nossa consciência — produtores de algumas seqüências da linha de montagem do desejo.

Mas tudo isso não é assim tão simples: os inconscientes às vezes — e cada vez mais — protestam. Só que, a rigor, não poderíamos chamar isso de “protesto”. Melhor seria falarmos em “afirmação” ou em “invenção”: desinvestem-se as linhas de montagem, investem-se outras linhas; ou seja, inventam-se outros mundos. A raiz desse sistema, que tem por base a padronização do desejo, sofre um golpe a cada vez que isso acontece. E quando isso acontece (algo assim estaria acontecendo naquele momento no Brasil?) descobrimos em Guattari um “aliado”, e da melhor qualidade. Não como representante de uma escola em cujo seio poderíamos nos reassenhar, mas como traçado de uma trajetória de um certo tipo, que mobiliza intensidades de nossa própria trajetória — desconhecidas, talvez — e que faz com que se fortaleça em nós a vontade de afirmar, na fala ou não, a singularidade de nossa experiência.

Foi pensando nisso que convidei Guattari para nos visitar. Organizei uma movimentada agenda de atividades em cinco estados. * Programei uma série de conferências, debates, mesas-redondas, entrevistas, etc., que seriam gravadas para transformar-se, posteriormente, em livro. A escolha dos temas e lugares se fez em função da possibilidade de encontro com os indivíduos e grupos que, institucionalizados ou não, constituíam, naquele momento, subjetividades dissidentes.

* O leitor encontra o cronograma dessa programação no final, com o título “Referências das fontes”.

Imaginar onde, como e com quem, foi o início da viagem, início que se passa entre Guattari e eu — na verdade, entre inúmeras experiências em cada um de nós. Forma-se um primeiro agenciamento que, a partir de então, começa a cruzar outras trajetórias: novos agenciamentos se põem a funcionar. Impossível dizer quem é quem nisso tudo, pois cada um que se conectava a essa aventura imprimia a ela um novo sentido. E assim foi sendo a viagem. Assim também foi se fazendo o livro.

A idéia inicial era que o livro fosse uma espécie de diário de viagem, o que seria facilitado pela gravação de todas as falas. Bastaria selecionar alguns textos, nas setecentas páginas de retranscrição, e revisá-los. Entretanto, no contato com o material retranscrito, outro projeto foi-se impondo a mim. Sempre achei uma pena que um certo aspecto de Guattari — a meu ver, dos mais interessantes — não aparecesse nos livros que ele escrevia, sozinho ou com Deleuze. Esse aspecto é algo que ele próprio define como o sentimento de, vira e mexe, estar pegando “ondas portadoras, fazendo surf na articulação de toda espécie de vetores de inteligência coletiva”. * Pensei então que este livro poderia ser uma oportunidade — para mim das mais prazerosas — de preservar vivo na escrita o Guattari apaixonado pelas aventuras individuais e coletivas, o Guattari que me apaixona. Uma espécie de homenagem. Os encontros de trajetórias que foi a viagem — os agenciamentos efêmeros que tais encontros propiciavam — é o que eu quis tornar presente neste livro, o qual por sua vez poderia funcionar como elemento na composição de outros agenciamentos.

Durante três anos fiquei convivendo intimamente com as falas retranscritas. As diferentes espécies de material se compunham e recompunham, ao mesmo tempo que eram trabalhadas por outros materiais que iam se introduzindo (correspondência entre Guattari e eu, textos dele, textos meus, etc.). Linhas foram surgindo: puxei algumas, deixei outras de lado. Delineou-se uma cartografia. Conectados a outras experiências, os elementos que a compõem podem (ou não) gerar outras tantas cartografias. Aliás é o único jeito de ler este livro: compartilhando. Senão, é frustração na certa.

O livro está organizado por temas. Cada tema é feito basicamente de três tipos de componentes: o primeiro, e mais freqüente, são aforismos; o segundo, pedaços de conversa, de debate, de discussão, de entrevista, de mesa-redonda ou de cartas nossas; o terceiro, conferências e ensaios de Guattari; textos de pessoas que, durante a viagem, foram ganhando espaço — às vezes de um parágrafo e outras de até algumas páginas; textos meus; de durante e de depois da viagem, que foram entremeando o material do livro, fazendo liga, construindo passagens, etc. (estes, quando não precedidos de meu nome, são precedidos e arrematados pelo sinal O, além de estarem assinalados por um recuo da margem). Os textos fala-

* In entrevista a Michel Butel para *L'Autre Journal*, Paris, n. 6, 12-6-1985, p. 9, incorporada a F. Guattari, *Les années d'hiver*. Ed. Bernard Bataillon, Paris 1985.

dos na primeira pessoa, sem assinatura — tanto aforismos, quanto conferências e ensaios — são, em geral, o resultado de uma montagem: elaborei, cada um deles, misturando pedaços de falas de Guattari sobre um mesmo tema, gravados em diferentes ocasiões. Alguns desses textos — em menor número — são citações diretas de falas dele apenas traduzidas. Mas, na medida em que tradução é conexão com outros universos, posso dizer que todos esses textos são montagens e por isso não há nenhuma indicação que diferencie as citações das montagens propriamente ditas. Só nos textos de Guattari posteriores à viagem é que estão indicadas data e proveniência. Já as falas de outras pessoas vêm precedidas de seus respectivos nomes e, quando inseridas numa conversa, há indicação também de data e lugar onde se deram. Algumas dessas falas são anônimas: umas porque não foi registrado o nome de quem as proferiu ou porque quem as proferiu assim quis; outras porque foram criadas a partir de necessidades que a própria construção do livro foi revelando.

De certo modo, este livro é datado: ele traz a marca dos agenciamentos que o geraram. Primeiro, o Brasil de 1982. Intensificação da redemocratização macro e micropolítica: eleições, proliferação de grupos organizados de minorias, uso do termo “alternativa” para designar práticas sociais dissidentes (ecos dos anos 70) e coisas assim. Conseqüentemente, um certo tipo de indagação — cartografias dessas experiências e seus confrontos — constitui sua principal matéria. Depois, os acontecimentos ocorridos durante os três anos de sua elaboração. Na leitura, ainda outras datas estarão marcando a passagem por outras eventuais cartografias. Mas algo percorre tudo isso, e independentemente das datas: tais cartografias têm em comum a busca de saídas na constituição de outros territórios, para além dos territórios sem saída, outros espaços de vida e de afeto. São, elas todas, obras dos tais inconscientes que, atrevidos, “protestam”. Os aliados de que falava Deleuze na entrevista que citei. Eis o que ele diz literalmente a respeito:

“Dirigimo-nos aos inconscientes que protestam. Procuramos aliados. Precisamos de aliados. E temos a impressão de que esses aliados já existem, de que não esperaram por nós, de que há muita gente que está farta, que pensa, sente e trabalha em direções análogas: nada a ver com moda, mas com um “ar do tempo” mais profundo, no qual se fazem investigações convergentes em domínios muito diversos”.*

Este livro quer ser uma dessas investigações. Seu domínio são as estratégias da economia do desejo no campo social, aquilo que Guattari batizou com o nome de “micropolítica”. O livro, como já disse, segue o movimento de algumas dessas cartografias — as que foram surgindo dos encontros que vivemos durante a viagem. São essas as mãos que o escreveram.

Suely Rolnik

* Op. citada, p. 148. Foram feitas modificações na tradução.

I

Cultura: um conceito reacionário?

O conceito de cultura é profundamente reacionário. É uma maneira de separar atividades semióticas (atividades de orientação no mundo social e cósmico) em esferas, às quais os homens são remetidos. Tais atividades, assim isoladas, são padronizadas, instituídas potencial ou realmente e capitalizadas para o modo de semiotização dominante — ou seja, simplesmente cortadas de suas realidades políticas.

Toda a obra de Proust gira em torno da idéia de que é impossível autonomizar esferas como a da música, das artes plásticas, da literatura, dos conjuntos arquitetônicos, da vida microssocial nos salões...

A cultura enquanto esfera autônoma só existe a nível dos mercados de poder, dos mercados econômicos, e não a nível da produção, da criação e do consumo real.

O que caracteriza os modos de produção *capitalísticos*¹ é que eles não funcionam unicamente no registro dos valores de troca, valores que são

1. Guattari acrescenta o sufixo "ístico" a "capitalista" por lhe parecer necessário criar um termo que possa designar não apenas as sociedades qualificadas como capitalistas, mas também setores do "Terceiro Mundo" ou do capitalismo "periférico", assim como as economias ditas socialistas dos países do leste, que vivem numa espécie de dependência e contradependência do capitalismo. Tais sociedades, segundo Guattari, em nada se diferenciariam do ponto de vista do modo de produção da subjetividade. Elas funcionariam segundo uma mesma cartografia do desejo no campo social, uma mesma economia libidinal-política. (O leitor reencontrará essa temática, desenvolvida em diferentes direções, ao longo do livro).

da ordem do capital, das semióticas monetárias ou dos modos de financiamento. Eles funcionam também através de um modo de controle da subjetivação, que eu chamaria de "cultura de equivalência" ou de "sistemas de equivalência na esfera da cultura". Desse ponto de vista o capital funciona de modo complementar à cultura enquanto conceito de equivalência: o capital ocupa-se da sujeição econômica, e a cultura, da sujeição subjetiva. E quando falo em sujeição subjetiva não me refiro apenas à publicidade para a produção e o consumo de bens. *É a própria essência do lucro capitalista que não se reduz ao campo da mais-valia econômica: ela está também na tomada de poder da subjetividade.*

Cultura de massa e singularidade²

O título que propus para este debate na *Folha de São Paulo* foi "Cultura de massa e singularidade". O título reiteradamente anunciado foi "Cultura de massa e individualidade" — e talvez esse não seja um mero problema de tradução. Talvez seja difícil ouvir o termo *singularidade* e, nesse caso, traduzi-lo por *individualidade* me parece colocar em jogo uma dimensão essencial da cultura de massa. É exatamente este o tema que eu gostaria de abordar hoje: a cultura de massa como elemento fundamental da "produção de subjetividade capitalística".

Essa cultura de massa produz, exatamente, indivíduos; indivíduos normalizados, articulados uns aos outros segundo sistemas hierárquicos, sistemas de valores, sistemas de submissão — não sistemas de submissão visíveis e explícitos, como na etologia animal, ou como nas sociedades arcaicas ou pré-capitalistas, mas sistemas de submissão muito mais dissimulados. E eu nem diria que esses sistemas são "interiorizados" ou "internalizados" de acordo com a expressão que esteve muito em voga numa certa época, e que implica uma idéia de subjetividade como algo a ser preenchido. Ao contrário, o que há é simplesmente uma produção de subjetividade. Não somente uma produção da subjetividade individuada — subjetividade dos indivíduos — mas uma produção de subjetividade social, uma produção da subjetividade que se pode encontrar em todos os níveis da produção e do consumo. E mais ainda: uma produção da subjetividade inconsciente. A meu ver, essa grande fábrica, essa grande máquina capitalística produz inclusive aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiemos, quando nos apaixonamos e assim por diante. Em todo caso, ela pretende garantir uma função hegemônica em todos esses campos.

A essa máquina de produção de subjetividade eu oporia a idéia de que é possível desenvolver modos de subjetivação singulares, aquilo que

2. Título de uma mesa-redonda promovida pela *Folha de São Paulo* em 3 de setembro de 1982, com a participação de F. Guattari, Laymert G. dos Santos, José Miguel Wisnik, Modesto Carone e Arlindo Machado. O texto que se segue é uma montagem: ele inclui a transcrição da fala de Guattari nesse evento, além de idéias esparsas, por ele colocadas em outras ocasiões no decorrer de sua viagem ao Brasil. As falas dos demais participantes da mesa-redonda em questão, bem como trechos do debate, encontram-se espalhados pelo livro.

poderíamos chamar de *processos de singularização*: uma maneira de recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, todos esses modos de manipulação e de telecomando, recusá-los para construir, de certa forma, modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzam uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com um desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos. Há assim algumas palavras-cilada (como a palavra cultura), noções-anteparo que nos impedem de pensar a realidade dos processos em questão.

A palavra cultura teve vários sentidos no decorrer da História: seu sentido mais antigo é o que aparece na expressão "cultivar o espírito". Vou designá-la "sentido A" e "*cultura-valor*", por corresponder a um julgamento de valor que determina quem tem cultura, e quem não tem: ou se pertence a meios cultos ou se pertence a meios incultos. O segundo núcleo semântico agrupa outras significações relativas à cultura. Vou designá-lo "sentido B". É a "*cultura-alma coletiva*", sinônimo de civilização. Desta vez, já não há mais o par "ter ou não ter": todo mundo tem cultura. Essa é uma cultura muito democrática: qualquer um pode reivindicar sua identidade cultural. É uma espécie de "a priori" da cultura: fala-se em cultura negra, cultura *underground*, cultura técnica, etc. É uma espécie de alma um tanto vaga, difícil de captar, e que se prestou no curso da História a toda espécie de ambigüidade, pois é uma dimensão semântica que se encontra tanto no partido hitleriano, com a noção de *volk* (povo), quanto em numerosos movimentos de emancipação que querem se reapropriar de sua cultura, e de seu fundo cultural. O terceiro núcleo semântico, que designo "C", corresponde à cultura de massa e eu o chamaria de "*cultura-mercadoria*". Ai já não há julgamento de valor, nem territórios coletivos da cultura mais ou menos secretos, como nos sentidos A e B. A cultura são todos os bens: todos os equipamentos (casas de cultura, etc.), todas as pessoas (especialistas que trabalham nesse tipo de equipamento), todas as referências teóricas e ideológicas relativas a esse funcionamento, enfim, tudo que contribui para a produção de objetos semióticos (livros, filmes, etc.), difundidos num mercado determinado de circulação monetária ou estatal. Difunde-se cultura exatamente como Coca-Cola, cigarros "de quem sabe o que quer", carros ou qualquer coisa.

Retomemos as três categorias. Com a ascensão da burguesia, a cultura-valor parece ter vindo substituir outras noções segregativas, antigos sistemas de segregação social da nobreza. Já não se fala mais em pessoas de qualidade: o que se considera é a qualidade da cultura, resultante de determinado trabalho. É a isso que se refere, por exemplo, aquela fórmula de Voltaire, espécie de palavra de ordem no final de *Candide*: "Cultivem seus jardins". As elites burguesas extraem a legitimidade de seu poder do fato de terem feito certo tipo de trabalho no campo do saber, no

campo das artes, e assim por diante. Também essa noção cultura-valor tem diversas acepções. Pode-se tomá-la como uma categoria geral de valor cultural no campo das elites burguesas, mas também se pode usá-la para designar diferentes níveis culturais em sistemas setoriais de valor — aquilo que faz com que se fale, por exemplo, em cultura clássica, cultura científica, cultura artística.

E aí, passo a passo, vai-se chegando à definição B, a da cultura-alma, que é uma noção pseudocientífica, elaborada a partir do final do século XIX, com o desenvolvimento da antropologia, em particular da antropologia cultural. No início, a noção de alma coletiva é muito próxima de uma noção segregativa e até racista; grandes antropólogos como Lévy-Bruhl e Taylor reificam essa noção de cultura. Fala-se, por exemplo, que as sociedades primitivas têm uma concepção animista do mundo, uma “alma primitiva”, uma “mentalidade primitiva” — noções que servirão para qualificar modos de subjetivação que, na verdade, são perfeitamente heterogêneos. E, depois, na evolução das ciências antropológicas, com o estruturalismo e o culturalismo, houve uma tentativa de se livrar desses sistemas de apreciação etnocêntricos. A corrente culturalista é muito diversificada no que diz respeito a essa tentativa. Alguns continuaram a ter uma visão etnocêntrica. Outros, em compensação, como Kardiner, Margareth Mead, Ruth Benedict, com noções tais como “personalidade de base”, “personalidade cultural de base”, “*pattern* cultural”, quiseram livrar-se do etnocentrismo. Mas, no fundo, pode-se dizer que se essa tentativa consistiu em sair do etnocentrismo — renunciar a uma referência geral em relação à cultura branca, ocidental, masculina, etc. — ela, na verdade, estabeleceu uma espécie de policentrismo cultural, uma espécie de multiplicação do etnocentrismo.

Essa “cultura-alma”, no sentido B, consiste em isolar o que chamarei de uma esfera da cultura (o domínio do mito, do culto, da numeração, etc.) à qual se oporão outros níveis tidos como heterogêneos. Por exemplo, o campo do político, o campo das relações estruturais de parentesco, tudo aquilo que diz respeito à economia dos bens e dos prestígios, etc. E assim acaba-se desembocando numa situação em que se separa aquilo que eu chamaria de atividades de semiotização, numa esfera que passa a ser designada como a da cultura. E a cada alma coletiva (os povos, as etnias, os grupos sociais) será atribuída uma cultura. No entanto, esses povos, etnias e grupos sociais não vivem essas atividades como uma esfera separada. Da mesma maneira que o burguês fidalgo de Molière descobre que ele “faz prosa”, as sociedades primitivas descobrem que “fazem cultura”; elas são informadas, por exemplo, de que fazem música, dança, atividades de culto, de mitologia, etc. E descobrem isso sobretudo no momento em que pessoas vêm lhes tomar a produção para expô-la em museus ou vendê-la no mercado de arte ou para inseri-la nas teorias antropológicas científicas em circulação. Mas elas não fazem nem cultura, nem dança, nem música. Todas essas dimensões são inteiramente articuladas

umas às outras num processo de expressão, e também articuladas com sua maneira de produzir bens, com sua maneira de produzir relações sociais. Ou seja, elas não assumem, absolutamente, essas diferentes categorizações que são as da antropologia. A situação é idêntica no caso da produção de um indivíduo que perdeu suas coordenadas no sistema psiquiátrico, ou no das crianças antes de sua integração ao sistema de escolarização. Elas brincam, articulam relações sociais, sonham, produzem e, mais cedo ou mais tarde, vão ter que aprender a categorizar essas dimensões de semiotização no campo social normalizado. Agora é hora de brincar, agora é hora de produzir para a escola, agora é hora de sonhar, e assim por diante.

Já a (categoria cultura-mercadoria) — o terceiro núcleo de sentido — se pretende muito mais objetiva: cultura aqui não é fazer teoria, mas produzir e difundir mercadorias culturais, em princípio sem levar em consideração os sistemas de valor distintivos do nível A (cultura-valor) e sem se preocupar tampouco com aquilo que eu chamaria de níveis territoriais da cultura, que são da alçada do nível B (cultura-alma). Não se trata de uma cultura a priori, mas de uma cultura que se produz, se reproduz, se modifica constantemente. Assim sendo, pode-se estabelecer uma espécie de nomenclatura científica, para tentar apreciar o que é, em termos quantitativos, essa produção de cultura. Há grades muito elaboradas (penso naquelas que estão em curso na Unesco), nas quais se pode classificar os níveis culturais das cidades, das categorias sociais, e assim por diante, em função do índice, do número de livros produzidos, do número de filmes, do número de salas de uso cultural, etc.

A minha idéia é que esses três sentidos que apareceram sucessivamente no curso da História continuam a funcionar, e ao mesmo tempo. Há uma complementaridade entre esses três tipos de núcleos semânticos. A produção dos meios de comunicação de massa, a produção da subjetividade capitalística gera uma cultura com vocação universal. Esta é uma dimensão essencial na confecção da força coletiva de trabalho, e na confecção daquilo que eu chamo de força coletiva de controle social. Mas, independentemente desses dois grandes objetivos, ela está totalmente disposta a tolerar territórios subjetivos, que escapam relativamente a essa cultura geral. É preciso, para isso, tolerar margens, setores de cultura minoritária — subjetividades em que possamos nos reconhecer, nos recuperar entre nós numa orientação alheia à do Capitalismo Mundial Integrado (CMI). Essa atitude, entretanto, não é apenas de tolerância. Nas últimas décadas, essa produção capitalística se empenhou, ela própria, em produzir suas margens, e de algum modo equipou novos territórios subjetivos: os indivíduos, as famílias, os grupos sociais, as minorias, etc. Tudo isso parece ser muito bem calculado. Poder-se-ia dizer que, neste momento, Ministérios da Cultura estão começando a surgir por toda parte, desenvolvendo uma perspectiva modernista na qual se propõem a incrementar, de maneira aparentemente democrática, uma produção de cultura que lhes permita estar nas sociedades industriais desenvolvidas. E também encorajar

formas de cultura particularizadas, a fim de que as pessoas se sintam de algum modo numa espécie de território e não fiquem perdidas num mundo abstrato.

Na verdade, não é bem assim que as coisas acontecem. Esse duplo modo de produção da subjetividade, essa industrialização da produção de cultura segundo os níveis B e C não renunciou absolutamente ao sistema de valorização do nível A. Atrás dessa falsa democracia da cultura continuam a se instaurar — de modo completamente subjacente — os mesmos sistemas de segregação a partir de uma categoria geral da cultura. Os Ministros da Cultura e os especialistas dos equipamentos culturais, nessa perspectiva modernista, declaram não pretender qualificar socialmente os consumidores dos objetos culturais, mas apenas difundir cultura num determinado campo social, que funcionaria segundo uma lei de liberdade de trocas. No entanto, o que se omite aqui é que o campo social que recebe a cultura não é homogêneo. A difusão do livro, do disco, etc., não tem absolutamente a mesma significação quando veiculada nos meios de elites sociais ou nos meios de comunicação de massa, a título de formação ou de animação cultural.

Trabalhos de sociólogos como Bourdieu mostram que há grupos que já possuem até um metabolismo de receptividade das produções culturais. É óbvio que uma criança que nunca conviveu num ambiente de leitura, de produção de conhecimento, de fruição de obras plásticas, etc., não tem o mesmo tipo de relação com a cultura que teve, por exemplo, alguém como Jean-Paul Sartre que, literalmente, nasceu numa biblioteca. Ainda assim se quer manter a aparência de igualdade diante das produções culturais. De fato, conservamos o antigo sentido da palavra cultura, a cultura-valor, que se inscreve nas tradições aristocráticas de almas bem nascidas, de gente que sabe lidar com as palavras, as atitudes e as etiquetas. A cultura não é apenas uma transmissão de informação cultural, uma transmissão de sistemas de modelização, mas é também uma maneira de as elites capitalísticas exporem o que eu chamaria de um mercado geral de poder.

Não apenas poder sobre os objetos culturais, ou sobre as possibilidades de manipulá-los e criar algo, mas também poder de atribuir a si os objetos culturais como signo distintivo na relação social com os outros. O sentido que uma banalidade pode tomar, por exemplo, no campo da literatura varia de acordo com o destinatário. O fato de um aluno ou um professorzinho do interior dizer banalidades sobre Maupassant não altera seu sistema de promoção de valor no campo social. Mas se Giscard d'Estaing, num dos grandes programas literários da televisão francesa, falar de Maupassant, ainda que uma banalidade, o fato se constitui imediatamente em um índice — não de seu conhecimento real acerca do escritor, mas de que ele pertence a um campo de poder que é o da cultura.

Tomarei um exemplo mais imediato, situado naquilo que estou considerando como contexto brasileiro. Constuma-se insinuar que o Lula é

o PT são pessoa e empreendimento muito simpáticos, mas que vão sem dúvida se revelar completamente incapazes de gerir uma sociedade altamente diferenciada como é a brasileira, pois eles não têm competência técnica, não têm níveis de saber suficientes para tanto. Recentemente, estive na Polônia, e constatei que esse mesmo tipo de argumentação é usado contra Walesa. Dirigentes do Partido Comunista Polonês empregam todos os meios possíveis para tentar desconsiderá-lo. Especialmente um sujeitinho nojentto que se chama Racowski, e que declara à imprensa ocidental que simpatiza muitíssimo com esse personagem tão sedutor, tão charmoso, mas considera que, separado de seus conselheiros, de seu *entourage* habitual, ele não é nada, é um incapaz.

Na verdade, o que está se colocando em jogo não são esses níveis de competência, mesmo porque, para começo de conversa, é notório o nível de incompetência e corrupção das elites no poder. Aliás, nos agenciamentos de poder capitalístico em geral são sempre os mais estúpidos que se encontram no alto da pirâmide. Basta considerar os resultados: a gestão da economia mundial hoje conduz centenas e milhares de pessoas à fome, ao desespero, a um modo de vida inteiramente impossível, apesar dos progressos tecnológicos e das capacidades produtivas extraordinárias que estão se desenvolvendo nas revoluções tecnológicas atuais.

Assim, não podemos aceitar que o que esteja sendo efetivamente visado ou tendo um certo impacto na opinião seja a competência. Além disso, esse argumento promove uma certa função encarnada do saber — como se a inteligência necessária nesta situação de crise que estamos vivendo pudesse encarnar algum suposto talento ou saber transcendental. Esse argumento simplesmente escamoteia o fato de que todos os procedimentos de saber, de eficiência semiótica no mundo atual participam de agenciamentos complexos, que jamais são da alçada de um único especialista. Sabe-se muito bem que qualquer sistema de gestão moderna dos grandes processos industriais e sociais implica a articulação de diferentes níveis de competência. Nesse sentido, não vejo em que o Lula seria incapaz de fazer tal articulação. E quando eu falo do Lula, na verdade estou falando do PT, de todas as formações democráticas, de todas as correntes minoritárias que estão se agitando neste momento de campanha eleitoral no Brasil. Então, não dá para entender por que essas diferentes potencialidades de competência não poderiam fazer o que as elites hoje no poder fazem — igual ou melhor.

Acho que o ponto-chave dessa questão não está aí, e sim na relação do Lula com a cultura, como quantidade de informação. Não a cultura-alma — pois é óbvio que, nesse sentido, ele tem a cultura de São Bernardo, ou a cultura operária, e não vamos tirar isso dele —, mas sim com um certo tipo de cultura capitalística, uma das engrenagens fundamentais do poder. As pessoas do PT, em particular o Lula, não participam de determinada qualidade da cultura dominante. É muito mais uma questão de estilo e de etiqueta. Poder-se-ia dizer até que é algo que funciona

num nível anterior ao término de uma frase, à configuração de um discurso. Tais pessoas não fazem parte da cultura capitalística dominante. A partir daí desenvolve-se todo um vetor de culpabilização, pois essa concepção de cultura impregna todos os níveis sociais e produtivos. Daí tais pessoas não poderem pretender uma legitimidade para gerir os processos capitalísticos, coisa que elas próprias acabam também dizendo.

O que dá um caráter de estranhamento à ascensão política e social de pessoas como Lula é o fato de sentirmos muito bem que não se trata apenas de um fenômeno de ruptura em relação à gestão dos fluxos sociais e econômicos. Mas sim de colocar em prática um tipo de processo de subjetivação diferente do capitalístico, com seu duplo registro de produção de valores universais por um lado, e de "reterritorialização" em pequenos guetos subjetivos, por outro lado. Colocar em prática a produção de uma subjetividade que vai ser capaz de gerir a realidade das sociedades desenvolvidas e, ao mesmo tempo, gerir processos de singularização subjetiva, que não vão confinar as diferentes categorias sociais (minorias sexuais, raciais, culturais, etc.) no esquadramento dominante do poder.

Então, a questão que se coloca agora não é mais "quem produz cultura", "quais vão ser os recipientes dessas produções culturais", mas como agenciar outros modos de produção semiótica, de maneira a possibilitar a construção de uma sociedade que simplesmente consiga manter-se de pé. Modos de produção semiótica que permitam assegurar uma divisão social da produção, sem por isso fechar os indivíduos em sistemas de segregação opressora ou categorizar suas produções semióticas em esferas distintas da cultura. A pintura como esfera cultural refere-se antes de mais nada aos pintores, às pessoas que têm currículo de pintoras e às pessoas que difundem essa pintura no comércio ou nos meios de comunicação de massa. Como fazer com que essas categorias ditas "da cultura" possam ser, ao mesmo tempo, altamente especializadas, singularizadas, como é o caso que acabei de mencionar, da pintura, sem que haja por isso uma espécie de posse hegemônica pelas elites capitalísticas? Como fazer com que a música, a dança, a criação, todas as formas de sensibilidade, pertençam de pleno direito ao conjunto dos componentes sociais? Como proclamar um direito à singularidade no campo de todos esses níveis de produção, dita "cultural", sem que essa singularidade seja confinada num novo tipo de etnia? Como fazer para que esses diferentes modos de produção cultural não se tornem unicamente especialidades, mas possam articular-se uns aos outros, articular-se ao conjunto do campo social, articular-se ao conjunto dos outros tipos de produção (o que eu chamo de produções maquinicas: toda essa revolução informática, telemática, dos robôs, etc.)? Como abrir — e até quebrar — essas antigas esferas culturais fechadas sobre si mesmas? Como produzir novos agenciamentos de singularização que trabalhem por uma sensibilidade estética, pela mudança da vida num plano mais cotidiano e, ao mesmo tempo, pelas transformações sociais a nível dos grandes conjuntos econômicos e sociais?

Para concluir, eu diria que os problemas da cultura devem necessariamente sair da articulação entre os três núcleos semânticos que evoquei anteriormente. Quando os meios de comunicação de massa ou os Ministros da Cultura falam de cultura, querem sempre nos convencer de que não estão tratando de problemas políticos e sociais. Distribui-se cultura para o consumo, como se distribuí um mínimo vital de alimentos em algumas sociedades. Mas os agenciamentos de produção semiótica, em todos esses níveis artísticos, as criações de toda espécie implicam sempre, correlativamente, dimensões micropolíticas e macropolíticas.

Eventualmente, eu poderia falar dos efeitos dessa concepção hoje, na França, com o governo Mitterrand, para tentar descrever a maneira pela qual os socialistas estão girando em falso com essa categoria de cultura. E isso porque sua tentativa de democratização da cultura não está realmente conectada com os processos de subjetivação singular, com as minorias culturais ativas — o que faz com que ela restabeleça sempre, apesar das boas intenções, uma relação privilegiada entre o Estado e os diferentes sistemas de produção cultural. Neste momento, algumas pessoas na França, entre as quais me incluo, consideram muito importante inventar um modo de produção cultural que quebre radicalmente os esquemas atuais de poder nesse campo, esquemas de que dispõe o Estado atualmente, através de seus equipamentos coletivos e de sua mídia.

Como fazer para que a cultura saia dessas esferas fechadas sobre si mesmas? Como organizar, dispor e financiar processos de singularização cultural que desmontem os particularismos atuais no campo da cultura e, ao mesmo tempo, os empreendimentos de pseudodemocratização da cultura?

Não existe, a meu ver, cultura popular e cultura erudita. Há uma cultura capitalística que permeia todos os campos de expressão semiótica. É isso que tento dizer ao evocar os três núcleos semânticos do termo "cultura". Não há coisa mais horripilante do que fazer a apologia da cultura popular, ou da cultura proletária, ou sabe-se lá o que desta natureza. Há processos de singularização em práticas determinadas, e há procedimentos de reapropriação, de recuperação, operados pelos diferentes sistemas capitalísticos.

No fundo, só há uma cultura: a capitalística. É uma cultura sempre etnocêntrica e intelectocêntrica (ou logocêntrica), pois separa os universos semióticos das produções subjetivas.

Há muitas maneiras de a cultura ser etnocêntrica, e não apenas na relação racista do tipo cultura masculina, branca, adulta, etc. Ela pode ser relativamente policêntrica ou polietnocêntrica, e preservar a postulação

de uma referência de "cultura-valor", um padrão de tradutibilidade geral das produções semióticas, inteiramente paralelo ao capital.

Assim como o capital é um modo de semiotização que permite ter um equivalente geral para as produções econômicas e sociais, a cultura é o equivalente geral para as produções de poder. As classes dominantes sempre buscam essa dupla mais-valia: a mais-valia econômica, através do dinheiro, e a mais-valia de poder, através da cultura-valor.

Considero essas duas funções — mais-valia econômica e mais-valia do poder — inteiramente complementares. Elas constituem, juntamente com uma terceira categoria de equivalência — o poder sobre a energia, a capacidade de conversão das energias umas nas outras — os três pilares do CMI.

II

Subjetividade e História

1. Subjetividade: superestrutura-ideologia-representação X produção

Ao invés de *ideologia*, prefiro falar sempre em *subjetivação*, em *produção de subjetividade*.

O sujeito, segundo toda uma tradição da filosofia e das ciências humanas, é algo que encontramos como um "*être-là*", algo do domínio de uma suposta natureza humana. Proponho, ao contrário, a idéia de uma subjetividade de natureza industrial, maquinica, ou seja, essencialmente fabricada, modelada, recebida, consumida.

As máquinas de produção da subjetividade variam. Em sistemas tradicionais, por exemplo, a subjetividade é fabricada por máquinas mais territorializadas, na escala de uma etnia, de uma corporação profissional, de uma casta. Já no sistema capitalístico, a produção é industrial e se dá em escala internacional.

Esquemáticamente falando, eu diria que, assim como se fabrica leite em forma de leite condensado, com todas as moléculas que lhe são acrescentadas, injeta-se representações nas mães, nas crianças — como parte do processo de produção subjetiva. São requeridos muitos pais, mães, Édipos e triangulações para recompor uma estrutura de família restrita.

Há uma espécie de reciclagem, ou de formação permanente para voltar a ser mulher, ou mãe, para voltar a ser criança — ou melhor, para passar a ser criança — pois os adultos é que são infantis. As crianças conseguem não sê-lo por algum tempo, enquanto não sucumbem a essa produção de subjetividade. Depois elas também se infantilizam.

Todas essas questões da economia coletiva do desejo deixam de parecer utópicas a partir do momento em que não mais consideramos a produção de subjetividade como sendo apenas um caso de superestrutura, dependente das estruturas pesadas de produção das relações sociais. A partir do momento em que consideramos a produção de subjetividade como sendo a matéria-prima da evolução das forças produtivas em suas formas mais desenvolvidas (os setores “de ponta” da indústria). Matéria-prima do próprio movimento que anima a crise mundial atual, essa espécie de vontade de potência produtiva que revoluciona a própria produção através das revoluções científicas, biológicas, através da incorporação massiva da telemática, da informática, da ciência dos robôs, através do peso cada vez maior dos equipamentos coletivos e da mídia.

Se os marxistas e progressistas de todo tipo não compreenderam a questão da subjetividade, porque se entupiram de dogmatismo teórico, isso em compensação não aconteceu com as forças sociais que administram o capitalismo hoje. Elas entenderam que a produção de subjetividade talvez seja mais importante do que qualquer outro tipo de produção, mais essencial até do que o petróleo e as energias. No Japão, por exemplo, não se tem petróleo mas se tem — e como! — uma produção de subjetividade. É essa produção que permite à economia japonesa se afirmar no mercado mundial, a ponto de receber a visita de centenas de delegações patronais que pretendem “japonizar” as classes operárias de seus países de origem.

Tais mutações da subjetividade não funcionam apenas no registro das ideologias, mas no próprio coração dos indivíduos, em sua maneira de perceber o mundo, de se articular como tecido urbano, com os processos maquínicos do trabalho, com a ordem social suporte dessas forças produtivas. E se isso é verdade, não é utópico considerar que uma revolução, uma mudança social a nível macropolítico, macrossocial, diz respeito também à questão da produção da subjetividade, o que deverá ser levado em conta pelos movimentos de emancipação.

Essas questões, que pareciam ser marginais (do domínio da psicologia, da filosofia ou dos hospitais psiquiátricos), com o nascimento de imensas minorias que, juntas, constituem a maioria da população do planeta, tornam-se questões fundamentais. Não considero que haja uma teoria ou uma cartografia geral da forma como são semiotizadas essas problemáticas. Esse ponto é para mim fundamental, pois a representação teórica e ideo-

lógica é inseparável de uma práxis social, inseparável das condições dessa práxis: é algo que se busca no próprio movimento, incluindo-se nesse movimento os recuos, as reapreciações e as reorganizações das referências que forem necessárias. É a condição, a meu ver, para que elementos de apreciação como Exu e Ogum, elementos do candomblé, sejam levados em consideração no modo de cartografia, de semiotização, de apreensão das problemáticas, aqui no Brasil.

Tudo o que é produzido pela subjetivação capitalística — tudo o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam — não é apenas uma questão de idéia, não é apenas uma transmissão de significações por meio de enunciados significantes. Tampouco se reduz a modelos de identidade, ou a identificações com pólos maternos, paternos, etc. Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo. As sociedades "arcaicas", que ainda não incorporaram o processo capitalístico, as crianças ainda não integradas ao sistema, ou as pessoas que estão nos hospitais psiquiátricos e que não conseguem (ou não querem) entrar no sistema de significação dominante têm uma percepção do mundo inteiramente diferente da dos esquemas dominantes — o que não quer dizer que a natureza de sua percepção dos valores e das relações sociais seja caótica. São outros modos de representação do mundo, sem dúvida muito importantes para as pessoas que deles se servem para poder viver, mas não só para elas: sua importância poderá se estender a outros setores da vida social, numa sociedade de outro tipo.

Não contraponho as relações de produção econômica às relações de produção subjetiva. A meu ver, ao menos nos ramos mais modernos, mais avançados da indústria, desenvolve-se na produção um tipo de trabalho ao mesmo tempo material e semiótico. Mas essa produção de competência no domínio semiótico depende de sua confecção pelo campo social como um todo: é evidente que para fabricar um operário especializado não há apenas a intervenção das escolas profissionais. Há tudo o que se passou antes, na escola primária, na vida doméstica — enfim, há toda uma espécie de aprendizado que consiste em ele se deslocar na cidade desde a infância, ver televisão, enfim, estar em todo um ambiente maquínico.

Na verdade, a produção de um bem manufaturado não se restringe a uma esfera, à esfera da fábrica. A divisão social do trabalho implica uma quantidade enorme de trabalho assalariado fora da entidade produtiva (nos equipamentos coletivos, por exemplo), e de trabalho não assalariado, sobretudo das mulheres. Aquilo que chamei de produção de subjetividade do CMI não consiste unicamente numa produção de poder para controlar

* as relações sociais e as relações de produção. *A produção de subjetividade constitui matéria-prima de toda e qualquer produção.*

A noção de ideologia não nos permite compreender essa função literalmente produtiva da subjetividade. // A ideologia permanece na esfera da representação, quando a produção essencial do CMI não é apenas a da representação, mas a de uma modelização // que diz respeito aos comportamentos, à sensibilidade, à percepção, à memória, às relações sociais, às relações sexuais, aos fantasmas imaginários, etc.

A produção de subjetividade encontra-se, e com um peso cada vez maior, no seio daquilo que Marx chama de infra-estrutura produtiva. Isso é muito fácil de verificar. Quando uma potência como os EUA quer implantar suas possibilidades de expansão econômica num país do Terceiro Mundo, ela começa, antes de mais nada, a trabalhar os processos de subjetivação. Sem um trabalho de formação prévia das forças produtivas e das forças de consumo, sem um trabalho de todos os meios de semiotização econômica, comercial, industrial, as realidades sociais locais não poderão ser controladas.

A problemática micropolítica não se situa no nível da representação, mas no nível da produção de subjetividade. Ela se refere aos modos de expressão que passam não só pela linguagem, mas também por níveis semióticos heterogêneos. Então, não se trata de elaborar uma espécie de referente geral interestrutural, uma estrutura geral de significantes do inconsciente à qual se reduziriam todos os níveis estruturais específicos. Trata-se, sim, de fazer exatamente a operação inversa, que, apesar dos sistemas de equivalência e de tradutibilidade estruturais, vai incidir nos pontos de singularidade, em processos de singularização que são as próprias raízes produtoras da subjetividade em sua pluralidade.

Todos os fenômenos importantes da atualidade envolvem dimensões do desejo e da subjetividade. Não se consegue explicar o que está acontecendo no Irã ou na Polônia, por exemplo, se não se entender até que ponto está havendo uma produção de subjetividade coletiva que, com muita dificuldade, se expressa como recusa de um certo tipo de ordem social. As referências universitárias e políticas tradicionais, o marxismo clássico ou um *remendo freudo-marxista* não dão conta desses problemas do desejo em escala coletiva.

Vários fenômenos religiosos que estão ocorrendo atualmente — por exemplo, aquilo que liga o povo do Afeganistão em sua luta contra o

opressor soviético, ou o que está acontecendo no Irã — não podem ser explicados unicamente em termos de ideologia. A meu ver, trata-se de certos processos da constituição da subjetividade coletiva, que não são resultado da somatória de subjetividades individuais, mas sim do confronto com as maneiras com que, hoje, se fabrica a subjetividade em escala planetária.

Aquilo que se convencionou chamar de “trabalhador social” — jornalistas, psicólogos de todo tipo, assistentes sociais, educadores, animadores, gente que desenvolve qualquer tipo de trabalho pedagógico ou cultural em comunidades de periferia, em conjuntos habitacionais, etc. — atua de alguma maneira na produção de subjetividade. Mas, também, quem não trabalha na produção social de subjetividade? Não vejo inconveniente nisso, mesmo porque é inevitável nesta altura dos acontecimentos. Não penso ser possível, ou mesmo desejável, voltar para uma produção de subjetividade que constituísse, por exemplo, em regulamentar a passagem de uma faixa etária para outra, através de sistemas de iniciação (esses são, é verdade, sistemas de festa, de representações maravilhosas, mas são também extremamente cruéis).

Embarcamos nesse processo de divisão social geral da produção de subjetividade e não há mais volta. Mas, por isso mesmo, devemos interpelar todos aqueles que ocupam uma posição de ensino nas ciências sociais e psicológicas, ou no campo de trabalho social — todos aqueles, enfim, cuja profissão consiste em se interessar pelo discurso do outro. Eles se encontram numa encruzilhada política e micropolítica fundamental. Ou vão fazer o jogo dessa reprodução de modelos que não nos permitem criar saídas para os processos de singularização, ou, ao contrário, vão estar trabalhando para o funcionamento desses processos na medida de suas possibilidades e dos agenciamentos que consigam pôr para funcionar. Isso quer dizer que não há objetividade científica alguma nesse campo, nem uma suposta neutralidade na relação (por exemplo, analítica).

Na verdade, essas teorias servem para justificar e legitimar a existência dessas profissões especializadas, desses equipamentos segregativos e, portanto, da própria marginalização de alguns setores da população. As pessoas que, nos sistemas terapêuticos ou na universidade, se consideram simples depositárias ou canais de transmissão de um saber científico, só por isso já fizeram uma opção reacionária. Seja qual for sua inocência ou boa vontade, elas ocupam efetivamente uma posição de reforço dos sistemas de produção da subjetividade dominante. E não se trata de um destino de sua profissão. Na França, em 68, debatia-se essa questão e tratava-se sistematicamente os “psi” (psicólogos, psiquiatras, psicanalistas) e os trabalhadores sociais em geral de “tiras”.

Ora, não há profissão alguma que seja essencialmente policialesca, a não ser a própria profissão de polícia, e até isso é discutível. Do ponto

de vista micropolítico qualquer práxis pode ser ou não policialesca; nenhum corpo científico, nenhum corpo de referência tecnológica garante uma justa orientação. A garantia de uma micropolítica processual, aquela que constrói novos modos de subjetividade, que singulariza, não se encontra nesse tipo de ensino. A garantia de uma micropolítica processual só pode — e deve — ser encontrada a cada passo, a partir dos agenciamentos que a constituem, na invenção de modos de referência, de modos de práxis. Invenção que permita, ao mesmo tempo, elucidar um campo de subjetivação e intervir efetivamente nesse campo, tanto em seu interior como em suas relações com o exterior. Para o profissional do social, tudo dependerá de sua capacidade de se articular com os agenciamentos de enunciação que assumam sua responsabilidade no plano micropolítico.

●

Debate promovido por um diretório do PT do Rio de Janeiro, 11 de setembro de 1982:

Maurício Lissovsky — Uma das grandes questões atuais da prática política é a de como investir “desejantemente” os processos de produção capitalista da subjetividade. Tradicionalmente, ligava-se essa questão à noção de ideologia. O projeto de Brecht, por exemplo, envolve uma crítica que parte de uma consciência do político-ator para atingir a conscientização das massas. Mas, se pretendemos subverter a subjetividade, temos de agir criticamente e abandonar propostas como as de Brecht. Temos de abandonar a noção de ideologia e, junto com ela, a problemática da consciência.

Uma prática política que persiga a subversão da subjetividade de modo a permitir um agenciamento de singularidades desejantes deve investir o próprio coração da subjetividade dominante, produzindo um jogo que a revela, ao invés de denunciá-la. Isso quer dizer que, ao invés de pretendemos a liberdade (noção indissolivelmente ligada à de consciência), temos de retomar o espaço da farsa, produzindo, inventando subjetividades delirantes que, num embate com a subjetividade capitalística, a façam desmoronar.

●

Qualquer revolução ao nível macropolítico diz também respeito à produção de subjetividade.

2. Subjetividade: sujeito (individual ou social) X “agenciamentos coletivos de enunciação”

(~~*~~) Ao invés de *sujeito*, de sujeito de enunciação ou das instâncias psíquicas de Freud, prefiro falar em *agenciamento coletivo de enunciação*.

O agenciamento coletivo não corresponde nem a uma entidade individuada, nem a uma entidade social predeterminada.

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiotização — ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica — não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microsociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual (sistemas maquímicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção idéica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc.).

Toda a questão está em elucidar como os agenciamentos de enunciação reais podem colocar em conexão essas diferentes instâncias. É claro que não estou inventando nada: essa posição pode ainda não estar verdadeiramente teorizada, mas, com certeza, está plenamente em ação em todo o desenvolvimento da sociedade.

3. Produção de subjetividade e individualidade

Seria conveniente dissociar radicalmente os conceitos de indivíduo e de subjetividade. Para mim, os indivíduos são o resultado de uma produção de massa. O indivíduo é serializado, registrado, modelado. Freud foi o primeiro a mostrar até que ponto é precária essa noção da totalidade de um ego. A subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. Uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade dos agenciamentos da subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social. Descartes quis colar a idéia de subjetividade consciente à idéia de indivíduo (colar a consciência subjetiva à existência do indivíduo) — e estamos nos envenenando com essa equação ao longo de toda a história da filosofia moderna. Nem por isso deixa de ser verdade que os processos de subjetivação são fundamentalmente descentrados em relação à individuação.

Daria para citar vários outros exemplos. No modo de subjetivação do sonho, é fácil constatar uma explosão da individuação da subjetividade. No ato de dirigir um carro, não é a pessoa enquanto indivíduo, enquanto totalidade egóica que está dirigindo; a individuação desaparece no processo de articulação servo-mecânica³ com o carro. Quando a direção flui,

3. Cf. F. Guattari, *Revolução Molecular — Pulsões Políticas do Desejo*, org. S. Rolnik. Brasiliense, São Paulo 1981; N. do T. (1), p. 208.

ela é praticamente automática, a consciência do ego, a consciência do *cogito* cartesiano não intervém. E, de repente, há sinais que requisitam novamente a intervenção da pessoa inteira (é o caso de sinais de perigo). É claro que sempre se reencontra o corpo do indivíduo nesses diferentes componentes de subjetivação; sempre se reencontra o nome próprio do indivíduo; sempre há a pretensão do ego de se afirmar numa continuidade e num poder. Mas a produção da fala, das imagens, da sensibilidade, a produção do desejo não se cola absolutamente a essa representação do indivíduo. Essa produção é adjacente a uma multiplicidade de agenciamentos sociais, a uma multiplicidade de processos de produção maquínica, a mutações de universos de valor e de universos históricos.

Portanto, fundar, em outras bases, uma micropolítica de transformação molecular passa por um questionamento radical dessas noções de indivíduo, como referente geral dos processos de subjetivação. Parece oportuno partir de uma definição ampla da subjetividade, como a que estou propondo, para, em seguida, considerar como casos particulares os modos de individualização da subjetividade: momentos em que a subjetividade diz *eu*, ou *super-eu*, momentos em que a subjetividade se reconhece num corpo ou numa parte de um corpo, ou num sistema de pertinência corporal coletiva. Mas aí também estaremos diante de um pluralismo de abordagens do ego e, portanto, a noção de indivíduo vai continuar a explodir.

O lucro capitalista é, fundamentalmente, produção de poder subjetivo. Isso não implica uma visão idealista da realidade social: a subjetividade não se situa no campo individual, seu campo é o de todos os processos de produção social e material. O que se poderia dizer, usando a linguagem da informática, é que, evidentemente, um indivíduo sempre existe, mas apenas enquanto terminal; esse *terminal individual se encontra na posição de consumidor de subjetividade*. Ele consome sistemas de representação, de sensibilidade, etc. — sistemas que não têm nada a ver com categorias naturais universais.

Vou dar um exemplo que pode parecer óbvio. Os jovens que passeiam pelas ruas equipados com um *walkman* estabelecem com a música uma relação que não é natural. A indústria altamente sofisticada, ao produzir esse tipo de instrumento (tanto como meio quanto como conteúdo de comunicação), não está fabricando algo que simplesmente transmita "a" música ou organize sons naturais. O que essa indústria faz é, literalmente, *inventar* um universo musical, uma outra relação com os objetos musicais: a música que vem de dentro e não de um ponto exterior. Em outras palavras, o que ela faz é inventar uma nova percepção.

Outro exemplo é o das crianças. De fato, elas percebem o mundo através das personagens do território doméstico, no entanto isso é apenas em parte verdadeiro. Seu tempo é passado principalmente diante da televisão, absorvendo relações de imagem, de palavras, de significação. Tais

crianças terão toda a sua subjetividade modelizada por esse tipo de aparelho.

Outro exemplo, ainda, são as experiências feitas por antropólogos em sociedades ditas primitivas. Eles apresentaram vídeos para algumas tribos, e constataram que o vídeo era olhado como um objeto até divertido, mas como outro qualquer. Essa reação nos mostra que o tipo de comportamento que consiste em ficar inteiramente focalizado no aparelho, numa relação de comunicação direta, só existe em nossa sociedade. É ela que o produz.

Parto da idéia de uma economia coletiva, de agenciamentos coletivos de subjetividade, que, em algumas circunstâncias, em alguns contextos sociais, podem se individualizar. Para ilustrar isso, tomemos o exemplo particular e óbvio da linguagem. Ferdinand de Saussure foi um dos primeiros lingüistas que estabeleceu o caráter fundamentalmente social da linguagem, seu caráter de fato social que se encarna em falas e agentes individuados. É claro que não são dois indivíduos, um emissor e um receptor, que inventam a linguagem no momento em que estão falando. Existe a linguagem como fato social e existe o indivíduo falante. A mesma coisa acontece com todos os fatos de subjetividade. *A subjetividade está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares.* O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização. Se aceitamos essa hipótese, vemos que a circunscrição dos antagonismos sociais aos campos econômicos e políticos — a circunscrição do alvo de luta à reapropriação dos meios de produção ou dos meios de expressão política — encontra-se superada. É preciso adentrar o campo da economia subjetiva e não mais restringir-se ao da economia política.

Em face desse sistema de mediação intrínseca dos processos de desejo pela linguagem, penso ser necessário elaborar uma outra concepção do que seja efetivamente a produção de subjetividade, a produção de enunciados em relação a essa subjetividade. Uma concepção que não tenha nada a ver com postular instâncias intrapsíquicas ou de individuação (como nas teorias do ego), nem instâncias de modelização de semióticas icônicas (como encontramos em todas as teorias relativas às funções da imagem no psiquismo). Um exemplo dessas últimas é a teoria freudiana: Freud quis construir uma economia social da subjetividade a partir dos sistemas de identificação e de toda a problemática dos ideais do ego.

•

Y Não é verdade o que dizem os estruturalistas: não são os fatos de linguagem nem os de comunicação que produzem a subjetividade. Ela é manufaturada como o são a energia, a eletricidade ou o alumínio. Um indivíduo é o resultado de um metabolismo biológico do qual participam seu pai e sua mãe. Dá para ver as coisas desse jeito, mas, na realidade, a produção do indivíduo agora depende também da indústria biológica e até da engenharia genética. E é evidente que, se essa indústria não tivesse se lançado numa corrida permanente para responder às ondas de vírus que atravessam regularmente o planeta, a vida humana teria sido liquidada. A expansão do AIDS, por exemplo, leva a uma caça ao tesouro de imenso alcance, a uma corrida permanente para encontrar a resposta. *No momento atual, o aperfeiçoamento e a produção de respostas imunológicas fazem parte da criação da vida neste planeta.*

•

Não existe uma subjetividade do tipo "recipiente" em que se colocariam coisas essencialmente exteriores, as quais seriam "interiorizadas". As tais "coisas" são elementos que intervêm na própria sintagmática da subjetivação inconsciente. São exemplos de "coisas" desse tipo: um certo jeito de utilizar a linguagem, de se articular ao modo de semiotização coletiva (sobretudo da mídia); uma relação com o universo das tomadas elétricas, nas quais se pode ser eletrocutado; uma relação com o universo de circulação na cidade. Todos esses são elementos constitutivos da subjetividade.

•

(O indivíduo, a meu ver, está na encruzilhada de múltiplos componentes de subjetividade. Entre esses componentes alguns são inconscientes. Outros são mais do domínio do corpo, território no qual nos sentimos bem. Outros são mais do domínio daquilo que os sociólogos americanos chamam de "grupos primários" (o clã, o bando, a turma, etc.). Outros, ainda, são do domínio da produção de poder: situam-se em relação à lei, à polícia, etc. Minha hipótese é que existe também uma subjetividade ainda mais ampla: é o que chamo de subjetividade capitalística.

•

Seria conveniente definir de outro modo a noção de subjetividade, renunciando totalmente à idéia de que a sociedade, os fenômenos de expressão social são a resultante de um simples aglomerado, de uma simples somatória de subjetividades individuais. Penso, ao contrário, que é a subjetividade individual que resulta de um entrecruzamento de determinações coletivas de várias espécies, não só sociais, mas econômicas, tecnológicas, de mídia, etc.

Debate promovido pelo Curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, 31 de agosto de 1982:

Mário Fuks — Pelo que entendi, você coloca que as mudanças, as variações na metodologia de modelização corresponderiam, em última instância, a mudanças gerais na produção da subjetividade. Minha pergunta é: existiria uma articulação direta (e, no caso positivo, em que grau) entre as transformações que vêm ocorrendo na produção de subjetividade e as mudanças de modelos psicanalíticos que vêm se produzindo há quase um século de história da Psicanálise?

Guattari — Um fato subjetivo é sempre engendrado por um agenciamento de níveis semióticos heterogêneos. O engendramento histórico das modelizações do inconsciente corresponde a um fenômeno de imensa deriva dos modos de territorialização subjetiva. Alguns modos de referência subjetiva, modos de produção de subjetividade, foram literalmente varridos do planeta com a ascensão dos sistemas capitalistas. Pode-se dizer que há um movimento geral de desterritorialização das referências subjetivas. Até a Revolução Francesa e o Romantismo, a subjetividade permaneceu ligada a modos de produção territorializados — na família ampla, nos sistemas de corporação, de castas, de segmentaridade social — que não tornavam a subjetividade operatória a nível específico do indivíduo.

Com a emergência de um novo tipo de força coletiva de trabalho, com a delimitação de um novo tipo de individuação da subjetividade, colocou-se a questão de inventar novas coordenadas de produção da subjetividade. Historiadores como Philippe Ariès, Donzelot e outros mostraram como se foi assistindo a um confinamento da família e a uma circunscrição da infância. Nos sistemas anteriores às formações capitalistas, a produção da subjetividade na criança não era inteiramente centrada no funcionamento da família conjugal. Uma complexa economia de integração nas faixas etárias, de articulação com o campo social circundante, mantinha a subjetividade em relações de dependência permanente. As disparidades eram sempre, de algum modo, complementares. Temos vários testemunhos literários desta complementaridade. Um exemplo que me ocorre é o da relação entre Dom Quixote, um senhor, e Sancho Pança, seu criado. Talvez este não seja o melhor dos exemplos, pois o que nos é dado conhecer da relação senhor/criado através desta obra, na verdade, corresponde a um esboço de desterritorialização que esta relação já estava vivendo na época.

A noção de responsabilidade individuada é uma noção tardia, assim como as noções de erro e de culpabilidade interiorizada. Num certo momento, se assistiu a um confinamento generalizado das subjetividades, a uma separação dos espaços sociais e a uma ruptura de todos os antigos modos de dependência. Com a Revolução Francesa, não só todos os indivíduos tornaram-se de direito — e não de fato — livres, iguais e irmãos (e, além disso, perderam suas aderências subjetivas aos sistemas de clãs,

de grupos primários), mas também tiveram de prestar contas a leis transcendentes, leis da subjetividade capitalística. Nessas condições, foi necessário fundar, em outras bases, o sujeito e suas relações: a relação do sujeito com o pensamento (o *cogito* cartesiano), a relação do sujeito com a lei moral (o *numen* kantiano), a relação do sujeito com a natureza (outro sentimento em relação à natureza e outra concepção de natureza), a relação com o outro (a concepção do outro como objeto). É nessa deriva geral dos modos territorializados da subjetividade que se desenvolveram não só teorias psicológicas referentes às faculdades da alma, como também uma reescrita permanente dos procedimentos de subjetivação no campo geral das transformações sociais.

A evolução do romance como um todo pode ser remetida a essas diferentes tentativas de criação de sistemas de referência para os novos modos de produção da subjetividade. É interessante notar como os sistemas de modelização do romance estão sempre, de certo modo, relacionados aos sistemas de modelização do psiquismo. Freud sempre buscou suas referências na mitologia antiga, no entanto, ele as traduzia num certo tipo de romance familiar muito mais próximo da obra de um Goethe, por exemplo. Contudo, a meu ver, é evidente que os maiores psicanalistas não são nem Freud, nem Lacan, nem Jung, nem alguém desse gênero, mas gente como Proust, Kafka, ou Lautréamont. Eles conseguiram respeitar as mutações subjetivas muito melhor do que os empreendimentos de modelização pretensamente científicos.

Também os sistemas de modelização presentes nas concepções de organização das lutas sociais estão relacionados aos sistemas de modelização do psiquismo. Basta pensar nos tipos de produção subjetiva engendrados no movimento operário, através, por exemplo, da II Internacional, do leninismo ou do maóismo. Talvez se trate de algo muito menos palpitante do que as expressões romanescas do sentimento, mas que, sem dúvida alguma, nos remete a um modo de expressão que não tem nada a ver com aquele que se refere diretamente à evolução da subjetividade burguesa.

●

Se considerarmos o que efetivamente se passa no campo da criação artística e científica, jamais encontraremos sistemas de centralização, instituições que controlem totalmente os processos criativos. De algum modo, as produções artísticas e científicas procedem de agenciamentos de enunciação que às vezes atravessam não só as instituições e as especialidades, mas também países e até épocas. Há sempre uma espécie de multicentragem dos pontos de singularização no campo da criação. Isso não impede que haja, num momento ou noutro, um indivíduo criador ou uma escola — mas sempre é retomado um *philum* de produção e cruzado com outro *philum*. Só na cabeça dos generais e dos déspotas da cultura é que existe a idéia de que se possa programar uma revolução, por exemplo, cultural. *Por essência, a criação é sempre dissidente, transindividual, transcultural.*

4. Singularidade X individualidade

Reunião no Instituto Freudiano de Psicanálise, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1982:

Pergunta: Você coloca que todo processo de transformação passa pela singularização. Quer dizer, então, que toda mudança é individual?

Guattari: Não, não é isso. Estou tentando dizer exatamente o contrário: a subjetividade coletiva não é resultante de uma somatória de subjetividades individuais. O processo de singularização da subjetividade se faz emprestando, associando, aglomerando dimensões de diferentes espécies. Pode acontecer de processos de singularização portadores de vetores de desejo encontrarem processos de individuação. Nesse caso, trata-se sempre de processos de responsabilização social, de culpabilização e de entrada na lei dominante. Creio que é dessa forma que fica melhor colocada a alternativa singularidade/individualidade, e não numa disjunção absoluta, que implica o mito de um retorno à singularidade pura, a uma pura conversão ao processo primário. Há um permanente entrecruzamento no qual a questão se coloca concretamente: como articular o processo de singularização, que se dá ao nível fantasmático do objeto do desejo, ou a qual-quer outro nível pragmático, com os processos de individuação, que nos pegam por todos os lados?

Mas que processos de individuação são esses? Um primeiro nível de individuação, óbvio, é o fato de sermos indivíduos biológicos, comprometidos com processos de nutrição, de sobrevivência. Uma questão que se coloca aqui por exemplo é a de como evitar que isso se converta numa paixão de morte, numa problemática do tipo da que encontramos na anorexia ou na melancolia? Outro nível de individuação é o da divisão sexual: somos homens ou mulheres ou homossexuais — em todo caso, somos algo perfeitamente referenciável. Outro nível, ainda, é o da individuação nas relações sócio-econômicas, a classe social que somos coagidos a assumir. Todos esses exemplos nos mostram que a própria perspectiva da individuação coteja diversos processos de integração e normalização. A questão que se coloca é saber como uma micropolítica de processos singulares articula-se com esses processos de individuação. Todo o desenvolvimento da filosofia, desde Descartes, e todo desenvolvimento da psicologia, desde Taine, Wundt, etc., tendem a querer relacionar a subjetividade a uma identidade individual, considerando que os conjuntos familiares e sociais seriam como superestruturas em relação à subjetividade individuada. A meu ver, isso está na base de todas as visões redutoras, no campo da fenomenologia e da psicologia. No entanto, os comportamentos, os engajamentos nos sistemas de valor jamais provêm dessa individuação.

●

A relação que se estabelece entre o ego e a pessoa social e jurídica faz com que se tenda sempre a responsabilizar as funções da subjetividade.

Ocorre aí um fenômeno de reificação social da subjetividade, com todos os seus contra-efeitos de repressão, de culpabilização, etc. Estamos totalmente prisioneiros de uma espécie de individuação da subjetividade. Nesse sentido, parece-me que a questão não é propriamente a de nos resgatarmos a nível de nossa individualidade, pois podemos ficar girando em torno de nós mesmos, como se estivéssemos com uma terrível dor de dente, sem poder desencadear processos de singularização a nível infrapessoal, nem a nível extrapessoal, já que para isso é necessário se conectar com o exterior.

Quando falo em “processo de subjetivação”, de “singularização”, isso não tem nada a ver com o indivíduo. A meu ver, não existe unidade evidente da pessoa: o indivíduo, o ego, ou, poderíamos dizer, a política do ego, a política da individuação da subjetividade é correlativa de sistemas de identificação que são modelizantes.

Singularidade e individualidade segundo a imprensa

A *Folha de S. Paulo* convidou Guattari para uma mesa-redonda, pedindo-lhe que propusesse um tema. Ele sugeriu “Cultura de massa e singularidade”. No entanto, o título anunciado foi “Cultura de massa e individualidade”. O termo “singularidade”, segundo disseram, parecia ao jornal demasiadamente sofisticado, inacessível a seu leitor — exatamente, o consumidor de cultura de massa.

Esse fato é, no mínimo, uma coincidência reveladora, sobretudo se o pensarmos nos termos das próprias idéias de Guattari. Ele concebe a subjetividade como produção, e considera que uma das principais características dessa produção nas sociedades “capitalísticas” seria, precisamente, a tendência a bloquear processos de singularização e instaurar processos de individualização. Os homens, reduzidos à condição de suporte de valor, assistem, atônitos, ao desmanchamento de seus modos de vida. Passam então a se organizar segundo padrões universais, que os serializam e os individualizam. Esvazia-se o caráter processual (para não dizer vital) de suas existências: pouco a pouco, eles vão se insensibilizando. A experiência deixa de funcionar como referência para a criação de modos de organização do cotidiano: interrompem-se os processos de singularização. É, portanto, num só movimento que nascem os indivíduos e morrem os potenciais de singularização. Tudo isso constitui uma imensa fábrica de subjetividade, que funciona como indústria de base de nossas sociedades. É exatamente nessa indústria que a mídia, tal como existe hoje em dia, com sua cultura de massa, teria um papel de destaque.

Podemos, agora, voltar à *Folha*.

Ao substituir o termo "singularidade" por "individualidade", o jornal, curiosamente, encenou o próprio tema do debate: cultura de massa e singularização não podem aparecer numa mesma frase; elas são, na realidade, incompatíveis. A imprensa, enquanto produtora de cultura de massa, alimenta-se de fluxos de singularidade para produzir, dia a dia, individualidades serializadas. Democraticamente, ela "amassa" os processos de vida social, em sua riqueza e diferenciação e, com isso, produz, a cada fornada, indivíduos iguais e processos empobrecidos.

Mas não fica só aí a coincidência. Completando sua *mise-en-scène*, o jornal justificou a troca dos termos argumentando que a palavra "singularidade" seria uma sofisticação inacessível a seu leitor. De fato, singularizar é luxo nos tempos que correm! Ainda mais no mundo das páginas diárias, fabricado por essa máquina cuja função é exatamente inversa: produzir indivíduos deslocáveis ao sabor do mercado e, para isso, precisando interceptar seu acesso aos processos de singularização. Isso sim, sem dúvida, adapta-se perfeitamente aos tais "tempos que correm"...

5. Subjetividade: linha de montagem no capitalismo e no socialismo burocrático

O CMI afirma-se, em modalidades que variam de acordo com o país ou com a camada social, através de uma dupla opressão. Primeiro, pela repressão direta no plano econômico e social — o controle da produção de bens e das relações sociais através de meios de coerção material externa e sugestão de conteúdos de significação. A segunda opressão, de igual ou maior intensidade que a primeira, consiste em o CMI instalar-se na própria produção de subjetividade: *uma imensa máquina produtiva de uma subjetividade industrializada e nivelada em escala mundial tornou-se dado de base na formação da força coletiva de trabalho e da força de controle social coletivo.*

As máquinas ganham uma importância cada vez maior nos processos de produção. As relações de inteligência, de controle e de organização social estão cada vez mais adjacentes aos processos maquínicos; é através dessa produção de subjetividade capitalística que as classes e castas que detêm o poder nas sociedades industriais tendem a assegurar um controle cada vez mais despótico sobre os sistemas de produção e de vida social.

●
A produção da subjetividade pelo CMI é serializada, normalizada, centralizada em torno de uma imagem, de um consenso subjetivo referido e sobrecodificado por uma lei transcendental. Esse esquadramento da subjetividade é o que permite que ela se propague, a nível da produção e do consumo das relações sociais, em todos os meios (intelectual, agrário, fabril, etc.) e em todos os pontos do planeta.

●
Imensas máquinas estatais controlam tudo, desde seus próprios agentes até as pessoas que ganham salário mínimo, ou as pessoas perdidas no agreste nordestino, por exemplo. Os indivíduos são reduzidos a nada mais do que engrenagens concentradas sobre o valor de seus atos, valor que responde ao mercado capitalista e seus equivalentes gerais. São espécies de robôs, solitários e angustiados, absorvendo cada vez mais as drogas que o poder lhes proporciona, deixando-se fascinar cada vez mais pela promoção. E cada degrau de promoção lhes proporciona um certo tipo de moradia, um certo tipo de relação social e de prestígio.

●
A tendência atual é igualar tudo através de grandes categorias unificadoras e redutoras — tais como o capital, o trabalho, um certo tipo de assalariamento, a cultura, a informação, etc. —, que impedem que se dê conta dos processos de singularização. Toda criatividade no campo social e tecnológico tende a ser esmagada, todo microvetor de subjetivação singular, recuperado. Uma deriva geral dos modos de subjetividade territorializada ocorre por toda parte. Tradições milenares de um certo tipo de relação social e de vida cultural são rapidamente varridas do planeta. Todas as pretensas identidades culturais residuais são contaminadas. Todos os modos de valorização da existência e da produção encontram-se ameaçados no desenvolvimento atual das sociedades. Até os valores mais tradicionais, mais bem ancorados, como o trabalho, estão sendo minados por dentro pelas revoluções industriais. Se analisarmos com cuidado o que se passa com as pessoas que inventam semióticas ricas e personalizadas, como é o caso do candomblé, veremos que elas não são completamente impermeáveis e autônomas em relação aos modelos dominantes.

●
É desde a infância que se instaura a máquina de produção de subjetividade capitalística, desde a entrada da criança no mundo das línguas dominantes, com todos os modelos tanto imaginários quanto técnicos nos quais ela deve se inserir.

●
A culpabilização é uma função da subjetividade capitalística. A raiz das tecnologias capitalísticas de culpabilização consiste em propor sempre uma imagem de referência a partir da qual colocam-se questões tais como:

"quem é você?", "você que ousa ter uma opinião, você fala em nome de quê?", "o que você vale na escala de valores reconhecidos enquanto tais na sociedade?", "a que corresponde sua fala?", "que etiqueta poderia classificar você?" E somos obrigados a assumir a singularidade de nossa própria posição com o máximo de consistência. Só que isso é freqüentemente impossível de fazermos sozinhos, pois uma posição implica sempre um agenciamento coletivo. No entanto, à menor vacilação diante dessa exigência de referência, acaba-se caindo, automaticamente, numa espécie de buraco, que faz com que a gente comece a se indagar: "afinal das contas quem sou eu? Será que sou uma merda?" É como se nosso próprio direito de existência desabasse. E aí se pensa que a melhor coisa que se tem a fazer é calar e interiorizar esses valores. Mas quem é que diz isso? Talvez não seja necessariamente o professor, ou o mestre explícito exterior, mas sim algo de nós mesmos, em nós mesmos e que nós mesmos reproduzimos. Instâncias de superego e instâncias de inibição.

É muito importante, a meu ver, não confundir esses procedimentos de culpabilização, produzidos sistematicamente por todos os sistemas de modelização, de formação da subjetividade, com uma espécie de mecanismo sadomasoquista que, na descrição freudiana, seria de natureza intrapsíquica (do tipo conflito Eros/Thanatos). Em outras palavras, *lidar com essa problemática não passa por uma psicanálise generalizada, mas sim por procedimentos micropolíticos, pela instauração de dispositivos particulares que dissolvam esses elementos de culpabilização dos valores capitalísticos.*

A segregação é uma função da economia subjetiva capitalística diretamente vinculada à culpabilização. Ambas pressupõem a identificação de qualquer processo com quadros de referência imaginários, o que propicia toda espécie de manipulação. É como se a ordem social para se manter tivesse que instaurar, ainda que da maneira mais artificial possível, sistemas de hierarquia inconsciente, sistemas de escalas de valor e sistemas de disciplinarização. Tais sistemas dão uma consistência subjetiva às elites (ou as pretensas elites), e abrem todo um campo de valorização social, onde os diferentes indivíduos e camadas sociais terão que se situar. Essa valorização capitalística se inscreve, essencialmente, não só contra os sistemas de valor de uso, como Marx descreveu, mas também contra todos os modos de valorização do desejo, todos os modos de valorização das singularidades.

Outra função da economia subjetiva capitalística, talvez a mais importante de todas, é a da infantilização. Pensam por nós, organizam por nós a produção e a vida social. Além disso, consideram que tudo o que tem a ver com coisas extraordinárias — por exemplo, o fato de falar e viver, o fato de ter que envelhecer, de ter que morrer — não deve perturbar nossa harmonia no local de trabalho e nos postos de controle social

que ocupamos, a começar pelo controle social que exercemos sobre nós mesmos.

A infantilização — por exemplo, das mulheres, dos loucos, de certos setores sociais ou de qualquer comportamento dissidente — consiste em que tudo o que se faz, se pensa ou se possa vir a fazer ou pensar seja mediado pelo Estado. Qualquer tipo de troca econômica, qualquer tipo de produção cultural ou social tende a passar pela mediação do Estado. Essa relação de dependência do Estado é um dos elementos essenciais da subjetividade capitalística.

Os equipamentos coletivos — não só os de ação sanitária ou de higiene mental (ambulatórios, centros de saúde, etc.), ou os de vida cultural (escolas, universidades, etc.), mas também a mídia — tendem a ganhar uma importância desmedida. Eles constituem o Estado em sua função ampliada. Operários de uma máquina de formação da subjetividade capitalística, esses equipamentos têm por função integrar fatores humanos, infra-humanos e extra-humanos, colocando numa articulação real instâncias tão diferentes quanto as que estão em jogo na economia libidinal (as sistêmicas familiares, por exemplo) e nas produções semióticas (como as que são postas em funcionamento pela mídia).

A ordem capitalística é projetada na realidade do mundo e na realidade psíquica. Ela incide nos esquemas de conduta, de ação, de gestos, de pensamento, de sentido, de sentimento, de afeto, etc. Ela incide nas montagens da percepção, da memorização, ela incide na modelização das instâncias intra-subjetivas — instâncias que a psicanálise reifica nas categorias de Ego, Superego, Ideal do Ego, enfim, naquela parafernália toda.

A ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: os modos como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, como se trepa, como se fala, etc. Ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro — em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo. Aceitamos tudo isso porque partimos do pressuposto de que esta é a ordem do mundo, ordem que não pode ser tocada sem que se comprometa a própria idéia de vida social organizada.

●

A apropriação da produção de subjetividade pelo CMI esvaziou todo o conhecimento da singularidade. É uma subjetividade que não conhece dimensões essenciais da existência como a morte, a dor, a solidão, o silêncio, a relação com o cosmos, com o tempo. Um sentimento como a raiva é algo que surpreende, que escandaliza. Da mesma forma, uma doença incontrolável como o câncer é algo que nos deixa perplexos. O mesmo se dá com relação à velhice. Ela é tão inconcebível que se fabrica uma cadeia de "micro-gulags" para velhos, com o único intuito de isolá-los. E as pessoas aceitam esse isolamento. É escandalosa essa entrega passiva dos velhos a um destino que os conduz a essas espécies de campos de desespero, quando não, em alguns casos, a esses verdadeiros campos de extermínio em sua versão moderna.

●

Tudo o que é do domínio da ruptura, da surpresa e da angústia, mas também do desejo, da vontade de amar e de criar deve se encaixar de algum jeito nos registros de referências dominantes. Há sempre um arranjo que tenta prever tudo o que possa ser da natureza de uma dissidência do pensamento e do desejo. Há uma tentativa de eliminação daquilo que eu chamo de processos de singularização. Tudo o que surpreende, ainda que levemente, deve ser classificável em alguma zona de enquadramento, de referência. Não somente os professores, mas também os meios de comunicação de massa (os jornalistas, em particular), são muito dotados para esse tipo de prática. Estou convencido de que se alguns extraterrestres desembarcassem amanhã em São Paulo, haveria *experts*, jornalistas e especialistas de toda espécie para explicar às pessoas que no fundo não é uma coisa tão extraordinária assim, que já se tinha pensado nisso, que até já existia há muito tempo uma comissão especializada no assunto e, sobretudo, que não há por que se afobar, pois o poder está aí para se ocupar disso.

●

A programação da infância na França, através da informática, consegue calcular hoje qual será, para populações inteiras, a taxa de delinqüência daqui a dez, quinze, vinte anos. Então, o desvio, antes de ser vivido em toda uma programação genética, é sobrecodificado por essa programação de produção de subjetividade. Sendo assim, o que resta às pessoas é apenas viver um possível pré-estruturado no campo em que se encontram. Por exemplo, se você é uma mulher, de tal idade e de tal classe, é preciso que você se conforme a tais limites. Se você não estiver dentro desses limites, ou você é delinqüente ou você é louca.

●

A ordem capitalística incide nos modos de temporalização. Ela destrói antigos sistemas de vida, ela impõe um tempo de equivalências, a

começar pelo assalariamento através do qual ela valoriza as diferentes atividades de produção. As produções que entram nos circuitos comerciais, as produções de ordem social ou as produções de alta valorização são, todas elas, sobrecodificadas por um tempo geral de equivalência.

Fenomenologicamente, sabemos que esse tempo da equivalência é algo que depende de uma determinada ordem social: não se bate o tempo segundo os mesmos ritmos, segundo os mesmos *refrões*⁴, num agenciamento onírico, num agenciamento melancólico ou maníaco, num agenciamento de dança ou num agenciamento de produção social coletiva. São, de fato, modos de territorialização específicos. E todos esses sistemas de medida de equivalência do tempo, interiorizados, não são apenas um fato subjetivo, mas também um dado de base da formação da força coletiva de trabalho, e da formação da força coletiva de controle social. Isso que foi dito sobre o modo de temporalização poderia também ser dito a respeito do modo de espacialização. Hoje, todas as relações com o espaço, com o tempo e com o cosmos tendem a ser completamente mediadas pelos planos e ritmos impostos, pelo sistema de enquadramento dos meios de transporte, pela modelização do espaço urbano, do espaço doméstico, pela tríade carro-televisão-equipamento coletivo, por exemplo.

O que faz a força da subjetividade capitalística é que ela se produz tanto ao nível dos opressores, quanto dos oprimidos. Nisto, ela se distingue dos sistemas de classes sociais ou das antigas castas senhoriais e religiosas. No Japão, por exemplo, onde a subjetividade tende a ser totalmente serva do processo maquínico, existe uma paixão pela produção, inclusive entre os trabalhadores mais explorados. Estabelece-se uma espécie de relação de complementaridade e de dependência entre as diferentes categorias sociais, o que acaba desmontando as alianças de classe, as alianças sociais.

Minha insistência nessa idéia do modo de produção da subjetividade capitalística não tem como objetivo descrever um estado de fato, em direção ao qual estaríamos caminhando inexoravelmente. Se insisto nisso não é porque quero celebrar o aniversário do romance do Orwell, 1984, mas porque considero que esse desenvolvimento da subjetividade capita-

4. Do original *ritournelle*, traduzido por "ladainha" em F. Guattari, *Revolução Molecular — Pulsões Políticas do Desejo*, org. S. Rolnik, Brasiliense, São Paulo, 1981. A substituição aqui de "ladainha" por "refrão" se deve, sobretudo, ao fato de que o segundo termo é a tradução literal do francês *ritournelle* (repetição contínua de uma fórmula qualquer e, mais especificamente, de uma fórmula vocal e instrumental, no contexto de uma composição musical). O principal motivo para não optar por "refrão" na primeira tradução, era que esse termo é sinônimo também de "provérbio", sentido que não existe no francês *ritournelle*. Além disso, em português, a palavra mais usualmente empregada para designar a repetição regular de uma fórmula de qualquer espécie — sentido que Guattari dá ao termo *ritournelle* — é "ladainha", e não "refrão". Outro motivo ainda era que "ladainha" tem a vantagem de acrescentar à repetição o atributo de "fastidiosa". Porém, a escolha de "ladainha" parece-me agora um tanto inapropriada, por ser usualmente empregada também no sentido de "lamento", sentido este derivado da significação original do termo que, etimologicamente, significa "oração". Dadas as vantagens e desvantagens de ambas as opções de tradução, preferi usar como critério a literalidade, ficando assim com o termo "refrão".

lística traz imensas possibilidades de desvio e de reapropriação. Isso, desde que se reconheça que a luta não mais se restringe ao plano da economia política, mas abrange também o da economia subjetiva. Os afrontamentos sociais não são mais apenas de ordem econômica. Eles se dão também entre as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos e grupos entendem viver sua existência.

○

Muitos autores dedicam-se à análise dos processos de subjetivação característicos do capitalismo (aquilo que Guattari chama de "produção de subjetividade capitalística"), assim como à análise das implicações políticas desses processos. E, de modo geral, consideram tais processos como uma linha de montagem subjetiva, disseminada por todo o corpo social e que veicula uma violência de espécie diferente da que está presente nas relações de dominação e de exploração.

No entanto, o que me parece original no trabalho que Deleuze e Guattari vêm desenvolvendo é, em primeiro lugar, o reconhecimento dessa produção como indústria de base do sistema capitalista (ou socialista burocrático); em segundo lugar, a sensibilidade aos pontos de ruptura desse complexo industrial da subjetivação, pontos nos quais se situariam, segundo esses autores, muitos dos movimentos sociais atuais; e, finalmente, o reconhecimento de tais pontos de ruptura como focos de resistência política da maior importância, já que atacam a própria raiz do sistema. Há nessa posição, temos que reconhecer, um otimismo um tanto raro — para não dizer inexistente — nos dias de hoje...

○

6. Revoluções moleculares: o atrevimento de singularizar⁵

A tentativa de controle social, através da produção da subjetividade em escala planetária, se choca com fatores de resistência consideráveis, processos de diferenciação permanente que eu chamaria de "revolução molecular". Mas o nome pouco importa.

O que caracteriza os novos movimentos sociais não é somente uma resistência contra esse processo geral de serialização da subjetividade, mas também a tentativa de produzir modos de subjetividade originais e singulares, processos de singularização subjetiva.

5. O termo "singularização" é usado por Guattari para designar os processos disruptores no campo da produção do desejo: trata-se dos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção, etc. Guattari chama a atenção para a importância política de tais processos, entre os quais se situariam os movimentos sociais, as minorias — enfim, os desvios de toda espécie. Outros termos designam os mesmos processos: autonomização, minorização, revolução molecular, etc. (cf. cap. II, 10, d).

Zonas imensas do planeta são permeadas pela função de singularização, por processos de reapropriação da subjetividade: tanto o Terceiro Mundo a nível internacional, quanto essa espécie de Terceiro Mundo que se desenvolve no seio dos países desenvolvidos. Nesse sentido, pode-se dizer, esquematicamente, que há uma espécie de vetorização da problemática geral de componentes de transformação molecular.

●

A função de autonomização num grupo corresponde à capacidade de operar seu próprio trabalho de semiotização, de cartografia, de se inserir em níveis de relações de força local, de fazer e desfazer alianças, etc.

●

O que vai caracterizar um processo de singularização (que, durante certa época, eu chamei de “experiência de um grupo sujeito”), é que ele seja automodelador. Isto é, que ele capte os elementos da situação, que construa seus próprios tipos de referências práticas e teóricas, sem ficar nessa posição constante de dependência em relação ao poder global, a nível econômico, a nível do saber, a nível técnico, a nível das segregações, dos tipos de prestígio que são difundidos. A partir do momento em que os grupos adquirem essa liberdade de viver seus processos, eles passam a ter uma capacidade de ler sua própria situação e aquilo que se passa em torno deles. Essa capacidade é que vai lhes dar um mínimo de possibilidade de criação e permitir preservar exatamente esse caráter de autonomia tão importante.

●

A idéia de revolução molecular diz respeito sincronicamente a todos os níveis: infrapessoais (o que está em jogo no sonho, na criação, etc.); pessoais (por exemplo, as relações de autodomação, aquilo que os psicanalistas chamam de Superego); e interpessoais (a invenção de novas formas de sociabilidade na vida doméstica, amorosa, profissional, na relação com a vizinhança, com a escola, etc.).

●

As rádios livres, a contestação do sistema de representação política, o questionamento da vida cotidiana, as reações de recusa ao trabalho em sua forma atual são vírus contaminando o corpo social em sua relação com o consumo, com a produção, com o lazer, com os meios de comunicação, com a cultura, e por aí afora. São revoluções moleculares criando mutações na subjetividade consciente e inconsciente dos indivíduos e dos grupos sociais.

●

A revolução molecular consiste em produzir as condições não só de uma vida coletiva, mas também da encarnação da vida para si próprio, tanto no campo material, quanto no campo subjetivo.

O que estou chamando de processos de singularização é algo que frustra esses mecanismos de interiorização dos valores capitalísticos, algo que pode conduzir à afirmação de valores num registro particular, independentemente das escalas de valor que nos cercam e espreitam de todos os lados.

A possibilidade de reapropriação da mídia, através, por exemplo, das rádios livres, pode subverter a modelização da subjetividade.

O traço comum entre os diferentes processos de singularização é um devir diferencial que recusa a subjetivação capitalística. Isso se sente por um calor nas relações, por determinada maneira de desejar, por uma afirmação positiva da criatividade, por uma vontade de amar, por uma vontade de simplesmente viver ou sobreviver, pela multiplicidade dessas vontades. É preciso abrir espaço para que isso aconteça. O desejo só pode ser vivido em vetores de singularidade.

Os microprocessos revolucionários podem não ser da natureza das relações sociais. Por exemplo, a relação de um indivíduo com a música ou com a pintura pode acarretar um processo de percepção e de sensibilidade inteiramente novo.

Há uma espécie de resistência social que deve se opor aos modos dominantes de temporalização. Isso vai desde a recusa de um certo ritmo nos processos de trabalho assalariado, até o fato de certos grupos entenderem que sua relação com o tempo deve ser produzida por eles mesmos — por exemplo, na música, na dança, etc. Alguns teóricos da Autonomia na Itália insistiram justamente nesta dimensão da diferenciação dos modos de temporalização. O mesmo pode ser dito com relação aos modos de espacialização.

Há tentativas de singularização que são difíceis, problemáticas, e que acabam sendo abortadas. Mas, apesar da precariedade e dos fracassos dessas tentativas, apesar de estarmos todos dispersos, perdidos, invadidos pela angústia, pela loucura e pela miséria, elas se encontram em ruptura com a produção de subjetividade industrial do CMI. Elas desencadeiam processos de reapropriação dos territórios subjetivos, mas não só. Além dessa

M

atitude defensiva, tais tentativas consistem, também, na apropriação dos aspectos mutantes daquilo que chamo de "processos maquínicos" (não só os instrumentos técnicos que se encontram na produção, mas também máquinas teóricas, máquinas de sensibilidade, máquinas literárias, etc.). É verdade que, nisso tudo, não existe a possibilidade de uma frente comum; além do mais, também é verdade que estamos levando porrada há já bastante tempo. No entanto, não é menos verdade que continua existindo uma imensa potencialidade de resistência, e até de ofensiva, a qual, a meu ver, tende a ganhar cada vez mais importância nos acontecimentos históricos que estão por vir. Se levarmos isso em conta, teremos de reconhecer que o inimigo não está só nos imperialismos dominantes. Ele está também em nossos próprios aliados, em nós mesmos, nessa insistente reencarnação dos modelos dominantes, que encontramos não só nos partidos mais queridos ou nos líderes que nos defendem da melhor maneira possível, mas também em nossas próprias atitudes, nas mais diversas ocasiões.

M

A problemática do questionamento do sistema capitalístico não é mais do domínio exclusivo das lutas políticas e sociais em grande escala, ou da afirmação da classe operária. Ela diz respeito também àquilo que tentei agrupar sob o nome de "revolução molecular", cujos inimigos ou antagonistas não podem ser classificados em rubricas claramente delimitadas. Há uma relação de complementaridade e de segmentaridade, que faz com que às vezes sejamos, simultaneamente, aliados e inimigos de alguém.

Será que entre esses novos tipos de luta dos movimentos sociais e a sociedade industrial só pode haver uma relação do tipo oposição maniqueísta? Será que as revoluções moleculares ficarão sempre por definição, na defensiva, ou reivindicando reconhecimento? Será que se vai ficar para sempre prisioneiro desse antagonismo absurdo entre aceitar o neoliberalismo, as belezas do capitalismo, ou cair no "gulag"? Será que as pessoas que controlam o CMI — no qual, é claro, não estou colocando só os americanos, mas os russos, os petroleiros, etc. — estão realmente dirigindo uma transformação das forças produtivas, no sentido de resolver uma série de problemas fundamentais no conjunto do planeta? O desenvolvimento da crise ou da guerra atual nos mostra exatamente o contrário. Ao que tudo indica, nenhum problema fundamental do planeta está em vias de resolução, e nem vale a pena enumerá-los. Ao contrário: há uma defasagem cada vez mais marcada entre, de um lado, a revolução industrial, informática, telemática dos robôs e, de outro, as formas sociais que são mantidas à força pelo CMI. Houve uma época, na história do capitalismo, em que uma série de revoluções burguesas transformaram

profundamente as relações sociais paralelamente às relações econômicas. Parece que esse paralelismo não está absolutamente ocorrendo na crise atual. É nesse aspecto que o movimento mundial de revoluções moleculares está incontestavelmente mais adaptado às transformações produtivas e informáticas que se desenvolvem atualmente; mais adaptado à evolução das relações científicas e estéticas; mais adaptado às mutações em curso nesses campos, do que as estruturas esclerosadas da universidade, dos organismos oficiais, tanto a Leste quanto a Oeste.

Querem nos convencer de que estamos mergulhados numa espécie de fatalidade. Para sair disso, parece-me importante mostrar que, simetricamente à onipotência aparente do CMI, há toda uma série de possíveis vias de acesso a transformações em todos os níveis.

Uma questão que se coloca é saber se dá para conceber a construção de uma sociedade organizada, não utópica, que produza modos de subjetividade sobre bases diferentes daquelas sobre as quais se assenta a industrialização mundial. Aí, não é o caso de voltar para as bases arcaicas de um *déjà-là* cultural da subjetividade, o qual se buscaria recuperar; ao contrário, é necessário criar condições para a produção de um novo tipo de subjetividade, que se singulariza e que encontra as vias de sua especificação.

Enquanto os movimentos que pretendem desembocar numa transformação social combaterem, com práticas e referências arcaicas que veiculam uma visão maniqueísta, a onipotência da produção de subjetividade capitalística, eles estarão deixando o campo totalmente livre para essa produção. Para que se efetivem os processos de reapropriação da subjetividade — tais como os de um grupo de psiquiatrizados⁶; de um grupo de pessoas que querem organizar sua vida de um outro modo; de uma minoria social que quer se desfazer dos sistemas de coação que tendem a modelizá-la; de um grupo de mulheres que, mesmo em pequena escala, querem se libertar do sistema opressivo de que são objeto há milênios; de um grupo de criadores que querem se livrar dos sistemas padronizadores em seu campo, ou até de crianças que se recusam a aceitar o sistema de educação e de vida que lhes é proposto — para que esses processos se efetivem, eles devem criar seus próprios modos de referência, suas próprias carto-

6. O termo "psiquiatrizado" é hoje em dia comumente usado para designar pessoas que passaram por internações psiquiátricas. Ele enfatiza o sentido da "psiquiatrização" da loucura a que são submetidas tais pessoas, ou seja, a constituição de um modo de vida produzido, positivamente, pelo saber psiquiátrico (por exemplo o fato de a loucura tornar-se doença, devidamente classificada no quadro de uma nosografia e confinada em espaços médicos).

grafias, devem inventar sua práxis de modo a fazer brechas no sistema de subjetividade dominante.

É preciso que cada um se afirme na posição singular que ocupa; que a faça viver, que a articule com outros processos de singularização, e que resista a todos os empreendimentos de nivelação da subjetividade. Pois esses empreendimentos são responsáveis pelo fato de o imperialismo se afirmar hoje através da manipulação da subjetividade coletiva, no mínimo, tanto quanto através da dominação econômica. Em qualquer escala que essas lutas se expressem ou se agenciem, elas têm um alcance político, pois tendem a questionar esse sistema de produção de subjetividade.

Todos os devires singulares, todas as maneiras de existir de modo autêntico chocam-se contra o muro da subjetividade capitalística. Ora os devires são absorvidos por esse muro, ora sofrem verdadeiros fenômenos de implosão. É preciso construir uma outra lógica — diferente da lógica habitual — para poder fazer coexistir esse muro com a imagem de um alvo que uma força seria capaz de perfurar. Isso, sabendo o quanto esse muro pode ser terrível, e como sua demolição implica encontrar meios difíceis e organizados (sem por isso cair no fascismo total) e, ao mesmo tempo, continuar a desenvolver agenciamentos e territórios onde as pessoas se sintam bem. A meu ver, se não conseguirmos preservar essas duas dimensões, estaremos sempre correndo o risco de cair num destes inconvenientes: deixar o poder a essas imensas máquinas estatais que controlam tudo, ou retomar em nossa própria ação cotidiana todos esses esquemas de poder, todos esses sistemas de liderança, tal como são manipulados pela mídia. Nesses dois casos, somos igualmente levados à impotência.

Os agenciamentos que podem construir seus próprios modos de subjetivação provocam basicamente dois tipos de atitude:

— a atitude normalizadora, que se traduz de duas maneiras diferentes, mas complementares: ignorá-los sistematicamente, considerando-os meros problemas secundários ou arcaísmos, ou recuperá-los e integrá-los.

— a atitude reconhecedora, que considera esses processos em seu caráter específico e em seu traço comum, de modo a possibilitar sua articulação. Só essa articulação é que vai permitir uma mudança efetiva da situação.

Qualquer emergência de singularidade provoca dois tipos de resposta micropolítica: a resposta normalizadora ou, ao contrário, a resposta que

busca direcionar a singularidade para a construção de um processo que possa mudar a situação, e talvez não só local. Vou citar como exemplo o que se passou aqui, agora há pouco. Estávamos absorvidos num discurso coletivo que se desenrolava como que sozinho, feito um computador vomitando seus registros. Apesar de não haver nenhuma objeção formulada, sentia-se a presença de um afeto difícil de captar, uma espécie de mal-estar, como se pairasse no ar a pergunta: "afinal, do que é que estamos falando?" Sentíamos que não havia "liga". Isso é o que eu chamaria de "um índice de singularidade": há algo aí e não sabemos o que fazer ou dizer a respeito.

Há duas atitudes possíveis: a primeira seria nos dizermos "paciência, já começamos, então agora temos mais é que continuar, e quem não estiver gostando que saia daqui". Muito freqüentemente, é isso que acontece. A segunda atitude, ao contrário, seria a de fazer a gestão dos fenômenos de singularidade presentes na situação. Um outro exemplo: uma criança, sentada no fundo da classe, está de saco cheio e começa a jogar chicletes ou bolotas na cabeça dos outros. Diante dessa situação, geralmente o que fazemos é colocar a criança que está perturbando para fora da sala de aula, ou tentar fazer com que ela se manifeste o menos possível, ou ainda, se estivermos em sistemas mais sofisticados, encaminhá-la para um psicólogo. É muito raro nos perguntarmos se esse fato de singularidade não estaria dizendo respeito ao conjunto da classe. Nesse caso teríamos que questionar nossa posição na situação e desconfiar que talvez as outras crianças também estivessem de saco cheio, só que sem manifestá-lo do mesmo modo.

Em outras palavras, um ponto de singularidade pode ser orientado no sentido de uma estratificação que o anule completamente, mas pode também entrar numa micropolítica que fará dele um processo de singularização. É nisso, a meu ver, que reside toda a importância das análises das problemáticas do inconsciente.

Nos sistemas culturais capitalísticos, pretende-se recuperar os valores de singularidade. Isso se faz através de um processo de integração: por exemplo, a integração de certos traços de singularidade da música dos negros ao jazz. Esse será difundido em todo o campo social, e se tornará uma espécie de música universalista. Ou, ainda, através do uso de certos traços de singularidade revelados pelos movimentos feministas ou pelos movimentos dos homossexuais como axiomas locais, os quais vão permitir uma melhoria nas performances da produção de subjetividade do sistema.

Reunião na Escola Freudiana de São Paulo, 26 de agosto de 1982:

Pergunta — Eu gostaria de saber como esse processo que faz emergir a singularidade pode se dar em um sistema que se burocratiza de forma

permanente, sistema esse que estabeleceu o seu controle social a nível da produção.

Guattari — Bem, acho que esse problema é colocado pelos próprios empresários — especialmente os das indústrias de base —, pelos organismos de pesquisa, pelas agências de publicidade. Eles todos sabem muito bem que a ruptura das redundâncias, o emprego de processos capazes de articular os diferentes modos de subjetivação tal como existem não é algo que só tem a ver com problemas de higiene mental, e sim algo que pode ter conseqüências econômicas, tecnológicas, científicas consideráveis. Basta pensar nas conseqüências para a União Soviética do fato de, na época do stalinismo, as pesquisas cibernéticas terem sido condenadas. A recusa da criatividade num campo tecnológico ou social (no fundo dá no mesmo) pode provocar crises consideráveis.

Hoje em dia vemos, um pouco por toda parte, particularmente no Japão, empresários empenhando-se em criar condições para que um mínimo de singularização seja possível nos vetores da produção. Isso quer dizer que nessas estruturas estratificadas tenta-se criar margens num grau suficiente para permitir o deslanchamento de processos, desde que se tenha a garantia de que, do outro lado, o sistema de recuperação será absoluto. De certo modo, o progresso da tecnologia das indústrias de base depende da modulação que se faz desse grau de singularização e de liberdade.

●

O problema que se coloca, no sistema social atual, é que o conjunto das formas sociais estratificadas é claramente incapaz de responder às mutações maquínicas; estas são permanentemente reterritorializadas e reestratificadas. Num de seus cursos, a que assisti, Merleau Ponty contou que, em visita a uma escola que se inspirava no método Freinet, ficou sabendo que uma criança havia perguntado ao professor: “no ano que vem, a gente ainda vai ser obrigada a fazer esses tais de textos livres?” É sempre a mesma coisa que acontece: esses universos de possíveis ficam deparando com estratificações subjetivas até chegar um ponto em que se instaura uma dialética de transformação dos outros níveis da vida social. Caso contrário, há um endurecimento ainda maior das estruturas estratificadas. É isso que faz com que, por exemplo, as gerações que nasceram depois dos anos 60 — mais especificamente, após maio de 68 — tenham investido um conformismo muito mais forte que as gerações anteriores, e tenham feito o que os freudianos chamariam de “contra-investimento”. Isso se deu justamente pelo simples fato de que não houve repercussão dessas transformações no conjunto das estruturas.

●

Os pontos de singularidade, os processos de singularização são as próprias raízes produtivas da subjetividade em sua pluralidade.

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

Imaginemos que grupos minoritários tenham um discurso completamente esclerosado e um modo de funcionamento de grupelho tradicional e, ao mesmo tempo, encontrem-se em posição de desempenhar seqüências de revolução molecular — isso, devido ao conjunto das dinâmicas dos processos de mutação social e econômica. O que pode estar em jogo, numa circunstância desse tipo, é uma problemática processual, que acarreta mutações no campo social inconsciente, além ou aquém dos discursos dos grupos que estamos considerando. No entanto, para dar conta de fenômenos desse tipo, seria preciso redefinir o conceito de inconsciente. Encarar o que está em jogo nesses grupos minoritários dessa forma é totalmente contrário à idéia de que eles sejam missionários, portadores de não sei qual verdade redentora. Em todo caso, o que digo não tem nada a ver com esse tipo de enfoque.

Entrevista a Pepe Escobar, para o *Folhetim*, 5 de setembro de 1982:

Pepe Escobar — A vida pode ser inventada quando todas as imagens são produzidas de antemão?

Guattari — Sim, veja o exemplo dos químicos. Eles trabalham com o mesmo material todos os dias: carbono, hidrogênio. O principal é livrar-se dessa espécie de redundância, de serialidade, de produção em série da subjetividade, de solicitação permanente a voltar ao mesmo ponto. É como a situação de um pintor, que compra suas tintas na mesma loja. O que interessa é o que vai fazer com elas.

O que eu acho interessante nos grupos punk é que eles parecem ser absolutamente prisioneiros dos meios de expressão dominantes. Usam material fabricado pela grande indústria da mídia (instrumentos difundidos às centenas de milhares de exemplares no conjunto do planeta), além de serem totalmente dependentes dos sistemas comerciais para gravar discos ou dar concertos. Essa dependência se estende até aos locais onde possam ensaiar: em Paris, por exemplo, eles costumam a encontrar um local; logo os vizinhos denunciam, e a polícia acaba expulsando-os. Não sei se aqui

acontece o mesmo. Além disso, os punk são tributários, inconscientemente, dos sistemas de expressão dominantes: seus temas são os temas da música comercializada, suas linhas melódicas são a reprodução das que estão por toda parte. É nítido o quanto eles estão poluídos por imagens de cinema e televisão, o quanto incorporam uma certa representação do *star-system* do vedetismo, todo um ideal de ego. Isso, sem mencionar as relações falocráticas, que fazem com que a música rock e punk, até segunda ordem, não se constitua em campo de ação possível para mulheres.

Se considerarmos todos esses elementos juntos, diremos que se trata de um empreendimento completamente recuperado, que se encontra em implosão, correndo o risco de cair em microfascismos. No entanto, apesar de todo esse caráter heterogêneo e serial de seus componentes (onde tudo parece estar sendo tomado de empréstimo aos sistemas opressivos dominantes), tais componentes podem se constituir em elementos de um processo de singularização. Centenas de grupos vivem, encarnam seu desejo em empreendimentos coletivos como o rock e o punk, que podem ter, para eles, uma importância absolutamente vital. Apesar de veicularem elementos de significação da ideologia dominante, apesar de serem prisioneiros de numerosos sistemas de modelização, eles exprimem, num certo nível inconsciente — ainda que, para isso, tenhamos que nos entender quanto ao sentido que damos a esse termo — aquilo que chamo de “vetor de revolução molecular”, o qual pode subverter a modelização da subjetividade.

Mesmo uma criança de dois anos, quando tenta organizar seu mundo, construir sua própria maneira de perceber as relações sociais, apropriar-se das relações com as outras crianças e com os adultos — essa criança participa, à sua maneira, da resistência molecular. E o que ela encontra? Uma função de equipamento subjetivo da televisão, da família, dos sistemas escolares. Portanto, a micropolítica dessa criança envolve as pessoas que estão em posição de modelização em relação a ela.

É possível subverter essa posição. As pessoas que experimentaram, com seriedade, outros métodos educacionais, sabem muito bem que se pode desmontar essa mecânica infernal. Com outro tipo de abordagem, toda essa riqueza de sensibilidade e de expressão própria da criança pode ser relativamente preservada.

A autonomia é uma função. A “função da autonomia” pode se encarnar efetivamente em grupos feministas, negros, ecologistas, homossexuais, etc. Mas ela pode se encarnar também em máquinas de luta em grande escala — como é o caso, por exemplo, do PT, neste momento de campanha eleitoral.

Acredito realmente que organizações como partidos ou sindicatos podem ser terrenos de exercício da função de autonomia. Há também outros

terrenos, estes microscópicos: as relações de vida cotidiana num bairro, numa comunidade, numa escola, num grupo que faz teatro ou que fabrica uma rádio livre. Ou, ainda, as relações entre militantes de qualquer espécie, entre homens e mulheres, entre raças, entre gerações, etc.

Então, o que vem a ser essa "função de autonomia", que pode reunir tantos níveis diferentes da vida social? Eu não a definiria como algo que parte de um programa ou de uma axiomática geral, mas como algo que se expressa num nível micropolítico — exatamente, o da produção de subjetividade.

Um processo de singularização da subjetividade pode ganhar uma imensa importância, exatamente como um grande poeta, um grande músico ou um grande pintor, que, com suas visões singulares da escrita, da música ou da pintura, podem desencadear uma mutação nos sistemas coletivos de escuta e de visão. Não estou querendo, com isso, dizer que qualquer criança desadaptada ou qualquer pessoa classificada como esquizofrênica seja automaticamente um grande artista ou um grande revolucionário.

A maneira como as formas atuais de luta estão sendo experimentadas implica toda uma precariedade, altos e baixos, coisas medíocres e coisas geniais. É como um laboratório onde, com uma dialética complexa de tentativa e erro, está se forjando um novo tipo de luta. Exemplos disso são o que os italianos viveram em suas diferentes experiências de autonomia, a organização completamente original que os poloneses estão experimentando no movimento Solidariedade, ou, ainda, o que os brasileiros estão provavelmente vivendo, neste momento, com estas histórias de PT, de minorias, etc.

Entrevista a Sonia Goldfeder, 31 de agosto de 1982:

Sonia Goldfeder — Você pode dar exemplos de onde está acontecendo, hoje, aquilo que chama de revolução molecular?

Guattari — A Polónia, hoje, é um país que passa por uma mudança subjetiva total. Há uma rejeição, um desprezo por tudo o que é modo de funcionamento do país. Isso faz parte da sensibilidade, do inconsciente, dos fantasmas. Isso se percebe até pelas piadas que são contadas por lá. Uma de que me lembro é a história de três cachorros: um belga, um russo e um polonês. O cachorro belga diz: "no meu país é muito bom, é só latir e logo eles te trazem um bife". Aí, o cachorro polonês pergunta: "mas o que é um bife?"; e o cachorro russo, em seguida: "mas o que é latir?"

Ao mesmo tempo em que eles mudaram até seu senso de humor, os poloneses organizaram um movimento de luta que chamam de "sindicato". É óbvio que não se trata de um sindicato, Jaruzelski tem razão. Por quê? Porque, ao mesmo tempo em que é um movimento que quer mudar a sociedade — um tipo de partido que representa a sociedade —, é também uma maneira de organizar a vida cotidiana, até nas formas de luta do Solidariedade contra a repressão. Eles reproduzem livros, eles discutem, há todo um metabolismo do que se passa entre os estudantes, os trabalhadores, os intelectuais. Isso tudo é completamente novo. É algo que evidentemente assume os três níveis da revolução molecular: o nível infra-pessoal, a maneira como se vive a relação social e a presença das relações de forças políticas. É o que lhes dá essa potência fantástica — pois você não tem só dez milhões de pessoas no Solidariedade, mas toda uma população. Eles até reinventaram o catolicismo. (A velha Igreja, o episcopado, continua existindo, mas, ao lado dela, inventaram um tipo de catolicismo que não é uma verdadeira religião. A revolução molecular é o despontar dessa noção de desejo, tanto a nível microscópico quanto em escala social. Aceso o estopim, eles disseram: "Basta! Acabou! Não agüentamos mais!")

Nós acreditamos, durante muito tempo, que a história era feita pelos partidos, pelos líderes, pelos grandes movimentos sociais e econômicos. Hoje, percebemos que ela também é feita por esse tipo de onda molecular. Se não levarmos isso em consideração, ficamos à margem dos acontecimentos. No Irã, concordo que há toda uma luta atroz com essa espécie de fascistóides comandados por Khomeini. Mas isso não impede que esteja havendo lá um componente de mutação subjetiva fantástico. O surgimento de uma série de fenômenos religiosos liga todo um povo contra o opressor. As pessoas foram para a morte, aos milhares, porque estourou, porque houve uma revolução subjetiva. Tudo isso se institucionalizou sob esse fascista do Khomeini, e ainda assim não acabou. Todo o mundo árabe muçulmano rejeita a subjetividade capitalística. Isso não quer dizer que sejam progressistas; quer dizer, sim, que a supremacia da produção capitalística na História não é tão evidente. A verdadeira revolução social passa pela capacidade de se articular, de deixar o processo de singularização se afirmar.

Na Alemanha Federal — em Berlim, Frankfurt, Hamburgo, em todas as principais cidades — há setores alternativos muito desenvolvidos e estruturados. Há uma reapropriação da vida cotidiana altamente elaborada.

O objetivo da produção de subjetividade capitalística é reduzir tudo a uma tábua rasa. Mas isso nem sempre é possível, mesmo nos países capitalistas desenvolvidos. O que caracteriza a vida política na França, por exemplo, é o desenvolvimento de formas de subjetividade coletivas,

as quais o capitalismo julgava totalmente superadas; eu me refiro a lutas como a do povo bretão, basco, corso, mas também à luta de uma imensa massa de juventude que se recusa, terminantemente, a se integrar no processo produtivo e cultural dominante, nas organizações dominantes, inclusive as comunistas, socialistas, etc.

No Brasil, apesar de o País estar comprometido com um processo capitalístico e estar em vias de tornar-se uma grande potência, há imensas zonas de população “não-garantida” que escapam a esse tipo de esquadri-nhamento, a esse tipo de produção de subjetividade, e isso é muito importante.

Mesa-redonda na *Folha de São Paulo*, 3 de setembro de 1982:

Laymert Garcia dos Santos — A gente não pode pensar o papel dos meios de comunicação no Brasil exatamente com as mesmas categorias com que os teóricos dos países industrializados pensam o problema. Por uma razão muito simples: elas não se aplicam aqui da mesma maneira. Nos Estados Unidos ou na Europa, o ponto de partida é uma pergunta dupla: por um lado, o que os meios produzem para a massa de indivíduos despersonalizados, anônimos, intercambiáveis, descodificados⁷, essa categoria denominada “trabalhador livre”; por outro lado, o que o trabalhador livre *produz* a partir dessa produção, ou seja, o que *fabrica* com os enunciados as imagens que o bombardeiam o tempo todo. O terreno em que a reflexão se move sempre coloca como requisito básico o trabalhador livre, que se constitui num dos dois elementos fundamentais do capitalismo — o outro sendo, evidentemente, o capital.

Dizer “trabalhador livre” já é dizer o fundamental para a atuação dos meios. Pois, como afirma o teórico alemão Hans Magnus Enzensberger, a industrialização do espírito supõe quatro condições:

- um pré-requisito filosófico: o racionalismo;
- um pré-requisito político: a proclamação dos direitos humanos, parti-

7. Do original *décodés*, traduzido por “descodificados” em F. Guattari, *Revolução Molecular — Pulsões Políticas do Desejo*, org. S. Rolnik, Brasiliense, São Paulo 1981. Proponho substituir “descodificado” pelo neologismo “descodificado” por ele ressaltar a diferença de sentido que este termo adquire no pensamento de Deleuze e Guattari. Tais autores não se referem a *décodé* enquanto “código analisado, apreendido, traduzido em outro código” — seu sentido usual —, mas enquanto “código (de sistema semiótico, de fluxo social ou material) desmanchado” (cf. a esse respeito “código” e “sobrecodificação” no Apêndice, p. 317).

No original, apesar de os autores preservarem o termo *décoder* para o verbo, para o substantivo, eles criam um neologismo — *décodification* (o substantivo derivado de *décoder* e *décodage*). Mas a língua portuguesa, neste caso, facilita a criação de um neologismo também para o verbo. Explico: em francês, os prefixos “de” e “des” têm um mesmo sentido, variando seu uso apenas em função de precederem vogal ou consoante. Por essa razão o uso de *descodage* seria não só infrutífero, mas também incorreto. Já em português é possível usar “des” antes de consoante, pois a escolha de prefixo tem por critério o sentido e não o tipo de letra que ele precede. Os prefixos “de” e “des”, por um lado, se equivalem também em português enquanto designam “ação contrária”, sentido este perfeitamente apropriado para o uso do termo feito por Deleuze e Guattari — ação contrária à de codificar. Mas, por outro lado, tais prefixos se diferenciam: “des” significa “transformação, negação, etc.”, sentidos apropriados para o uso que nos interessa aqui, mas “de” significa “movimento de cima para baixo, origem, procedência”, o que torna seu uso, neste caso, inadequado. Portanto a opção por “descodificação” é não só possível, mas também mais correta.

- cularmente a igualdade e a liberdade;
- um pré-requisito econômico: a acumulação de capital;
- um pré-requisito tecnológico: a industrialização.

Portanto, para que os meios possam atuar, é preciso que exista o trabalhador livre, esse indivíduo despersonalizado, esse indivíduo que, do ponto de vista do sistema capitalista, só conta como força de trabalho, embora diga o tempo todo: “eu, eu, eu”. Tudo se passa como se o capitalismo por um lado despersonalizasse e, simultaneamente, propusesse modelos forjados a partir da igualdade abstrata para preencher o buraco, a inexistência de pessoas, para que o sujeito, semiotizado pelos modelos, possa dizer: “o meu eu”.

É nesse processo que trabalham os meios de comunicação. Os meios constituem uma espécie de muro de linguagem que propõe ininterruptamente, modelos de imagens nas quais o receptor possa se conformar — imagens de unidade, imagens de racionalidade, imagens de legitimidade, imagens de justiça, imagens de beleza, imagens de cientificidade. Os meios de comunicação falam pelos e para os indivíduos.

Nos países capitalistas avançados esse processo de individuação — despersonalização e repersonalização — é bastante sofisticado, e dele o Guattari fala infinitamente melhor do que eu. Mas parece-me que no Brasil as coisas não se dão exatamente da mesma maneira. Por aqui, um capitalismo tremendamente moderno se conjuga com formas pré-capitalistas e até anticapitalistas, que o próprio movimento do modo de produção se encarrega de conservar, de atualizar e de criar. Nada melhor para exemplificar o que é o Brasil que essas máquinas automáticas públicas para tirar fotografia. Na Europa e nos EUA essas máquinas são automáticas. O indivíduo chega com a moeda do país, arruma a cadeira, senta, põe a moeda, tira a fotografia, a máquina faz tudo e ele vai embora. No Brasil, tem uma pessoa que ajeita a cara da gente, arruma o banco, vende a moeda para a gente e depois que a máquina fez tudo, ela pega a tirinha de fotografia, seca, tira do bolso uma tesourinha, corta e põe as fotos num pacotinho. Acho que o Brasil é essa associação, essa conjunção. Poderíamos arrumar mil exemplos, mas este diz bem o que é.

Essa conjunção de formas supermodernas com arcaísmos incríveis está em toda parte, nas grandes cidades brasileiras. Mas ela não está só fora, está sobretudo dentro da cabeça. O comportamento e a linguagem revelam isso muito bem. Penso, por exemplo, num enunciado tão corrente na vida brasileira, que é o famoso: “você sabe com quem está falando?” A análise que o Roberto da Matta faz dessa frase mostra o quanto a noção de indivíduo é pejorativa no Brasil. Pois o “você sabe com quem está falando?” revela o inverso do que diz a frase americana “quem você pensa que é?” ou o enunciado francês “por quem você se toma?” Nos dois últimos casos, a pergunta indica que a regra fundamental é a igualdade, que todos têm os mesmos direitos, e que, portanto, aquele que pensa que é superior deve abdicar de sua pretensão. No caso de “você

sabe com quem está falando?" dá-se o contrário: a frase coloca quem a usa numa posição superior, instaurando imediatamente a hierarquia e a desigualdade social. É que, no Brasil, a pessoa parece ser mais importante que o indivíduo, pois ser indivíduo é um estigma, é ser anônimo, é ser um "zé ninguém".

A frase "você sabe com quem está falando?" permite precisamente a passagem do indivíduo à pessoa. Isto é, do terreno da impessoalidade das relações capitalistas para o sistema hierárquico e autoritário das relações pessoais, para o território do favor, da consideração, do respeito, do prestígio, com seus figurões, seus medalhões, seus padrinhos, seus pistoles, etc. Nesse sentido, o que torna alguém *pessoa*, o que lhe dá identidade social não é apenas o critério econômico, mas também, e sobretudo, as relações pessoais. São pessoas aqueles que *contam*; como revela o dito: "quem tem sapato se conhece". E entre quem se conhece, não se pergunta "você sabe com quem está falando?", pois todo mundo já conhece o seu lugar.

Assim, no Brasil convivem e conjugam-se num mesmo drama dois mundos: o mundo das *pessoas*, onde todos são "gente", de uma ou de outra maneira acima da lei, mundo das relações sociais personalizadas que possui um código altamente elaborado. E quem desconhece esse código, corre o risco de ser inferiorizado, colocado em seu "devido lugar" ao receber pela frente um "você sabe com quem está falando?" Por outro lado, há o mundo de *indivíduos*, impessoal, regido pela lei igualitária e universalizante. Como afirma Roberto da Matta: "as leis só se aplicam aos indivíduos e nunca às pessoas".

A hipótese de trabalho que eu gostaria de discutir aqui é a seguinte: parece que, no Brasil, os meios de comunicação não trabalham exatamente com os mesmos pressupostos que seus congêneres dos países capitalistas avançados. Isto é, não trabalham com a hipótese de uma sociedade onde predominam as noções de igualdade, de universalidade, de indivíduo simultaneamente despersonalizado e a ser repersonalizado, a ser modelizado. Aqui, do ponto de vista dos meios de comunicação, não se trata de modelizar, porque nem sequer se reconhece que o capitalismo trabalha com a despersonalização-repersonalização. Os meios não forjam modelos para que os indivíduos possam dizer "o meu eu", porque o indivíduo não conta.

Os meios de comunicação falam do mundo das pessoas, que transformam até em superpessoas. No jornal, no rádio, na televisão, nas revistas, o indivíduo só aparece no registro policial, quando se personaliza através da violência. Ou então no Carnaval, quando se torna personagem de um fato da história nacional. Ou ainda no misticismo ou no futebol, quando se destaca por seus dons ou poderes superiores. Aqui, os meios apenas pretendem exibir e reforçar o mundo das pessoas, espetacularizá-lo, torná-lo ainda mais brilhante e glamouroso, aumentar a separação. Ou, então, nos programas ditos "populares", do estilo *Povo na TV* ou *Gil*

Gomes, denunciar e reprimir por antecipação quem quiser infringir o código social, tentar passar *na marra* de indivíduo a pessoa.

Nem por isso a modelização deixa de operar. Ao contrário, parece que o impacto dos meios, e particularmente da TV, é maior ainda. A empatia parece ser muito mais forte. Porque as pessoas se reconhecem nas imagens apresentadas, enquanto os indivíduos têm a possibilidade, ao menos imaginariamente, de se transformarem em pessoas. Talvez seja esse o sentido da foto publicada na *Folha* há dois dias, onde se via duas indigentes em sua sala de estar instalada numa praça do Bom Retiro. Debaixo da árvore, sobre uma mesinha, o televisor que não funciona...

Para terminar, um movimento que pretenda enfrentar o problema da dominação no Brasil talvez tenha que atuar em duas frentes: por um lado, terá que fazer a crítica do indivíduo, dessa abstração que é o trabalhador livre, pressuposto básico da sociedade capitalista; mas, também, terá que desfazer, desinvestir o código das relações pessoais, o código hierarquizante e autoritário expresso no "você sabe com quem está falando?" É o que fazem por exemplo, na área cultural, as músicas de Luís Melodia ou os filmes de Julinho Bressane.

Um outro exemplo do que estou dizendo é a fala do Lula num debate televisivo com os outros candidatos. Constatado que a fala do Lula não procede do mesmo registro que o discurso dos outros candidatos, que é um discurso de pessoas. |A fala dele é ação, enquanto a dos outros é representação| Quando o Lula responde, de repente o tom muda, a dicção é outra, o comportamento também — tudo é diferente. A fala é movimento, é segmento de um movimento muito mais amplo. Por isso mesmo é inimitável. Lendo a transcrição do debate, constato por exemplo que o Montoro retoma vários dos enunciados de Lula. Mas os retoma apenas no plano da expressão, para incrustá-los dentro de seu próprio discurso — processo que os dilui completamente. Talvez seja essa a razão pela qual sentimos que se abre um fosso: de um lado o Lula, com a fala singularizada de um movimento; de outro, o discurso representativo dos candidatos-pessoas.

Pergunta — Você diz que Lula é ação, desempenho e também um novo modo de *ser*. Isso leva a pensar que estaria havendo uma dinâmica em que as pessoas estão sendo mais "desempenho", isto é, mais dispostas a ir para a rua e impor sua individualidade. Mas isso corresponde a algo de novo que está surgindo, de que Lula seria porta-voz, ou é um mero formalismo?

Laymert G. dos Santos — Você coloca a coisa em termos de alternativa: ou é formalismo ou uma nova maneira de ser. Não me parece que seja formalismo, mas não sou eu quem vai julgar. Por outro lado, não me parece tampouco que Lula seja uma nova maneira de ser, que seja ação, movimento. Não foi isso que frisei, mas sim que Lula é um segmento

de movimento. Inclusive a força, o impacto do discurso dele está exatamente no fato de não ser um discurso dele próprio (discurso de "pessoa"), mas, sim, uma palavra-ação, palavra que vem do movimento, do qual Lula é um segmento importante, e não seu porta-voz. Ele é apenas um elemento que amplia essa outra fala, a fala do movimento.

Nesse sentido, eu diria que esse movimento pelo qual Lula é carregado e no qual ele interfere, esse movimento, sim, é uma nova maneira de ser. Só que não concordo com você em que essa nova maneira de ser implique impor a individualidade. Parece-me que Lula percebeu muito bem aquilo a que me referi: é necessário lutar em duas frentes. Se há alguém que sabe o que é um indivíduo abstrato, esse alguém é quem trabalha numa fábrica, e Lula é um desses. E, ao mesmo tempo, Lula tem esse outro componente, muitas vezes ausente em outros tipos de liderança, que é uma espécie de descolamento com relação ao tal código das relações pessoais, da hierarquia social. Digamos que Lula não tem o devido respeito que as pessoas exigem, e é justamente porque ele não tem esse devido respeito, que ele não procura modular seu discurso em função do interlocutor. A singularidade vem exatamente disso: ele é alguém que faz a crítica do processo que nos torna indivíduos abstratos e, ao mesmo tempo, a crítica desse código de ser "pessoa" no Brasil.

Mas Lula é só um exemplo, Poderíamos pegar os exemplos que citei: a música de Luís Melodia, ou os filmes de Julinho Bressane, que mostram exatamente como — no caso — os marginais, os malandros cariocas, o pessoal que mora no Estácio, desinvestem os dois códigos ao mesmo tempo, e, ao fazê-lo, produzem uma fala nova, uma fala diferente.



Mesa-redonda no ICBA, Salvador, 13 de setembro de 1982:

Marcus do Rio — Nos movimentos da juventude, uma das coisas que me parece fundamental é a descoberta do uso político do humor. Acho que os movimentos políticos da juventude, a partir da década de sessenta, e até hoje, descobriram o potencial extremamente subversivo contido no humor. No entanto, não vejo isso de forma alguma, nem em Lula, nem na liderança do PT. Nunca vi uma só foto de Lula rindo e quando os candidatos do PT falam, eu realmente fico deprimido; no discurso deles o humor está totalmente banido.



Quebra-quebra: sinais de um processo de singularização?

O "quebra-quebra" com o qual convivemos no Brasil durante alguns meses, em 1983, é o tipo de fenômeno que se presta a uma leitura em termos dos processos de singularização com seu potencial disruptor, seus perigos e suas promessas sedutoras.

Todos recordamos aqueles momentos em que, subitamente, hordas de população irromperam pelas ruas dos grandes centros urbanos, invadindo, saqueando, derrubando tudo o que viam pela frente. Era espantoso ver como, de um começo em que se roubava só comida, tinha-se passado rapidamente a uma outra etapa, na qual se roubava qualquer coisa, às vezes nem mesmo para o consumo, mas só pelo sabor de transgressão que o acesso gratuito aos objetos proporcionava.

Na ocasião, como era de se esperar, as cidades, em pânico, responderam prontamente, fechando suas portas. Nos jornais, rádios e televisões, proliferavam, aflitos, técnicos e cientistas, leigos e especialistas, ateus e religiosos, civis e militares, intelectuais e empresários, políticos de esquerda, de centro e de direita — todos repetindo um mesmo refrão: “que desempregados manifestem-se exigindo emprego, ainda vá lá. Nada mais justo e honesto. Que desempregados e subempregados tenham a ousadia de roubar comida e roupa, até dá para entender — afinal, a comunidade lhes deve ao menos o alimento e o agasalho; não podemos deixar nossos trabalhadores morrer à míngua. Porém, roubar diamantes, bombons ou rádio-vitrolas já é arruaça. Isso certamente está sendo liderado por bandidos ou agitadores profissionais (fascistas, segundo a esquerda; comunistas, segundo a direita). E, se assim for, não podemos, em hipótese alguma, deixar impunes tais comportamentos”.

De fato, havia aqueles que só ousavam pegar roupa e alimento (para trabalhar). E, também de fato, esses não foram os verdadeiros agitadores, não foram esses os portadores do “quebra”, apesar da importância e da legitimidade de sua luta. O efeito disruptor estava no gesto, feito de humor e violência, que quebrava uma certa concepção da relação entre trabalho e lazer; que quebrava o critério de rendimento como princípio da organização do tempo e do espaço; que quebrava o princípio da propriedade dos meios de produção e de consumo; gesto que desrespeitava essa vida reduzida a uma questão de níveis, valores hierarquicamente organizados segundo equivalentes gerais. Em outras palavras, o efeito disruptor estava no gesto que desrespeitava, ostensivamente, esse homem reduzido à condição de suporte de valores.

E não é só isso. O efeito disruptor estava também na quebra de uma certa concepção de luta política que a reduz ao confronto polarizado entre interlocutores reconhecidos e autorizados por uma máquina estatal. O efeito disruptor estava, acima de tudo, no “desmame” — desgarrar-se do Estado como provedor universal, interlocutor privilegiado, tradutor juramentado de todos os desejos. O efeito disruptor estava, exatamente, na quebra dessa posição dependente e reivindicadora.

No roldão do quebra-quebra, o que se rompia, o que se desmanchava era, fundamentalmente, o modo de produção da subjetividade

que caracteriza as sociedades industriais contemporâneas. Mas se há nesse fenômeno, sem dúvida alguma, uma corajosa afirmação da vida, ele é também portador de um grande perigo: o desmanchar-se, ao invés de condição de criação de novos agenciamentos sociais — sinais de um processo de singularização que se prepara — pode vir a ser finalidade em si mesmo. Não terá sido a primeira vez que nos dizemos: “se é para viver assim, tão precariamente, melhor sermos autores de nossa própria morte”. Ou mesmo, sem dizê-lo, não terá sido a primeira vez que sucumbimos ao fascínio da destruição levada às últimas conseqüências, em face da violência cometida contra a vida no mundo em que vivemos. Esse perigo é o que Guattari chama de “microfascismo”.

Mas não foi esse perigo (o desmanchar-se virar finalidade) o que tanto assustou grande parte da população. Não é desse susto que os comentários foram porta-voz. O insuportável, nesse caso, era o próprio desmanchar-se. Insuportável nisso tudo era a violência da quebra dos fundamentos da sociedade em que vivemos. Para aqueles que assim encararam esses acontecimentos, mudanças só são concebíveis enquanto relativas a um sistema (social, institucional ou individual), ao passo que toda e qualquer mudança de textura é, invariavelmente, vivida como portadora de um perigo de violência e caos. A preservação da textura de determinada ordem social é confundida com a preservação da *ordem social* enquanto tal, seja qual for sua natureza; e, implicitamente, a preservação da textura de um determinado mundo psíquico é confundida com a preservação do *mundo psíquico* enquanto tal. Em outras palavras, o que tais pessoas confundem, é a preservação de uma determinada figura de si mesmo, com a preservação de *um si mesmo*. Para elas, aquilo de que o quebra-quebra era portador era muito mais violento e angustiante do que ter, por exemplo, a propriedade saqueada. *O medo de perder casas e coisas é nada em face do terror de perder a si mesmo.*

É, provavelmente, um medo dessa natureza que fez com que o então governo do Estado de São Paulo ocupasse as ruas da cidade com as forças da lei e delimitasse um espaço para o movimento. Este, que rebeldemente agitava a cidade, afirmativo e autônomo, voltava agora a fazer fila para, civilizadamente, expressar suas reivindicações ao Estado e ao Capital. Sobrecodificado, o movimento agora estava sob controle. A quebra da posição reivindicadora estava quebrada. A violência da vida contra a violência da morte — violência esta própria da produção de subjetividade capitalística — estava apaziguada. A violência da morte reconquistara decididamente seu espaço.

Dois medos, duas medidas. Uns, muitos, desprovidos — por incompetência de sensibilidade — de recursos para lidar com sua mortificação cotidiana, não se instrumentalizam para viver mudanças e temem qualquer espécie de quebra. Temem a violência com que a vida se

insurge contra tudo aquilo que a confina. Esse medo é covardia. Foram esses que, unidos (como sempre em maioria), dispuseram-se a interceptar o quebra-quebra, custasse o que custasse, da mesma forma que resistiriam a qualquer sinal de singularização. Outros, poucos, reconheceram no quebra o potencial criador, e se temiam algo, era exatamente perder esse potencial. E tanto fazia como se daria tal perda: o potencial disruptor poderia ser simplesmente denegado, através, por exemplo, da redução do movimento à sua dimensão macropolítica; ou então — o que é pior —, ele poderia perder-se numa pura destrutividade por não se conseguir encontrar vias de articulação de modos de vida que encarnassem a consistência do processo que ali se experimentava. De qualquer maneira, a violência temida, nesse caso, é a da morte. Tal medo é sinal de vida. Os que o sentem, ainda que apreensivos, acolheram o quebra-quebra com silencioso prazer, em cumplicidade com um possível processo de singularização que aí se anunciava.

Por ocasião desse quebra-quebra, escrevi a Guattari comentando o fato. Eis o que ele me respondeu: “a respeito das ‘hordas selvagens’ de que você fala em sua última carta, tenho a intuição de que esse tipo de fenômeno anuncia, a longo prazo, a reconstituição de um novo tipo de movimento “autônomo-comunista-anarquista” — nada disso em particular, tudo isso ao mesmo tempo. Toni Negri e eu estamos escrevendo uma espécie de ‘manifesto’ * a esse respeito” (Carta de 27-5-1983).

○

Mesa-redonda na *Folha de S. Paulo*, 3 de setembro de 1983:

José Miguel Wisnik — Gostaria de mencionar duas coisas que, a meu ver, representam singularidades da situação brasileira em relação à européia. Uma primeira é o fato de que no Brasil hoje há, creio, um processo de proliferação molecular, selvagem — no sentido de que é um processo de certo modo fora do controle policial e fora do controle explicativo. Refiro-me à emergência, por toda parte, e a qualquer momento, de formas de violência que se expressam das mais diferentes maneiras, fundamentalmente pelo assalto. O assalto a mão armada, tal como prolifera por toda parte, parece-me corresponder a uma forma específica, molecular, de resposta gestual, significativa do jogo das forças no Brasil. Ao mesmo tempo em que a gente vê, ou que a gente convive com a proximidade do assalto por toda parte, a gente também convive com formas de violência que não têm por finalidade simplesmente se apropriar de um objeto alheio, mas que se expressam também enquanto ato simbólico. Por exemplo, no ano passado se noticiou que aqui em São Paulo, perto desse grande complexo industrial do ABC, grupos de favelados iam até as pontes para

* Cf. Guattari e T. Negri, *Les Nouveaux Espaces de Liberté*. Éd. Dominique Bedou, Paris 1985.

DESEJO ⇒ POSSIBILIDADE /
(e limites tb)

pedestres (as passarelas da via Anchieta e da Imigrantes) e atiravam paralelepípedos nos carros que passavam. Eram blocos de granito, em alguns casos mortíferos e que de algum modo apareciam como sinal: eles não estariam ali como parte de um assalto clássico, mas sim como forma de lazer, como passatempo de fim de semana, enfim como "cultura" (?). Há como que uma contigüidade espantosa entre aquele complexo industrial, que produz os automóveis, e esse tipo de comportamento, esse modo de atuação sobre essa maquinaria automobilística em ação — a qual seria uma espécie de resposta.

Essa proliferação de formas moleculares destrutivas — pouco sujeitas seja a um controle policial, seja a um controle teórico que explique o significado desses gestos e que pretenda canalizá-los — é diferente, de certo modo, dos movimentos de minoria, que procuram expressar o desejo sob uma forma de linguagem política comum. Como pensar essa diferença? Que conseqüências políticas extrair delas?

Por outro lado, no Brasil, a questão que envolve a pertinência do desejo como produção coletiva, me parece ter sido trabalhada e elaborada em várias manifestações da arte e da música popular, antes de ser propriamente discutida no campo dos pensadores, da universidade, dos políticos; daí o avanço em que essa discussão se encontra hoje no Brasil. A música popular, de certo modo, coloca a questão do desejo em múltiplas formas — não só de expressão verbal mas de expressão gestual e corporal. Isso, com uma capacidade de penetração que cria uma situação nova, uma situação singular: a possibilidade (ambivalente também) de se discutir, de se colocar e de se elaborar essa questão molecular dentro da chamada indústria cultural. Há uma música do Caetano Veloso que se chama *Ele me deu um beijo na boca*, que de certo modo é uma condensação ou uma variação da discussão filosófica que se encontra no *Anti-Édipo*. Eu acho que, no Brasil, essa teoria pode ter mais diálogo com esse tipo de canção do que com os ensaios que têm sido escritos. Então, essa questão se expressa muitas vezes poeticamente, de uma forma irredutível, na música e na dança. Além disso, a música popular brasileira coloca esse problema a partir de outras fontes (por exemplo, forças e fluxos da música negra), a partir de outras matrizes, distantes da matriz européia que produz essa teoria. Nessas outras matrizes, a questão não é colocada apenas a partir de um pensamento de certo modo racionalista e herdeiro da Ilustração, que é o pensamento europeu, mas também a partir de outras matrizes — afetivas, corporais e religiosas — que, de alguma forma, lançam esse problema para outros planos. Em função disso, para finalizar, gostaria de perguntar ao Guattari, pedindo que ele tome esta pergunta como "um beijo na boca", o seguinte: quais são os seus deuses? Como são eles? Os seus deuses são a "superfície iridescente da bola oca" ou são mais assim "como cabeças de bebê sem touca"?

Guattari — Neste momento, no Brasil, a invenção de modos de expressão semiótica de diferentes naturezas, evocados por todos neste debate, constitui, de alguma maneira, uma espécie de reserva possível de expressivi-

dade, de meios totalmente imprevistos, inesperados, para lutar contra todas as línguas burocratizadas, endurecidas. Sobre a intervenção de José Miguel Wisnik, eu diria que a maneira de evitar expressões mortíferas do desejo (como essa de lançar paralelepípedos como distração de fim de semana), a maneira de evitar o risco de acumulação de microfascismo, o risco de desenvolvimento de cânceres fascistas, não consiste, evidentemente, em criar sistemas de controle e de sobrecodificação. Consiste, sim, em instaurar dispositivos que articulem os modos de expressão dissidentes aos modos de expressão dominantes, dando-lhes um certo poder nas reais relações de força. Ao invés de uma espécie de rolo compressor fascista, teríamos assim a criação de modos de conexão e de articulação rizomáticas. Teríamos também o aprofundamento de processos em sua singularização, sem que, por isso, eles se tornassem impotentes nas relações de força reais.

Quanto à questão de que são meus deuses, eu me permitiria dizer que são os deuses miraculosos, que lembram um pouco as divindades do Presidente Schreber⁸, mas também — e talvez de um jeito mais histórico, mais real — meus deuses são contextos de lutas sociais e de transformação, como, por exemplo, este que está existindo no Brasil neste momento.

7. Em busca de identidade

Será que o que organiza um comportamento, uma relação social, um sistema de produção é o fato de ele ser circunscrito a uma identidade? Ou de ele ter, colada, uma etiqueta? Ou ainda de ele se exercer sob leis prefixadas de um regulamento? Será que a relação fundadora do ego, aquilo que nos dá o sentimento de sermos nós mesmos, está em nossa obediência ao código de uma microssociedade ou às leis de uma sociedade? Ou então na referência a uma ideologia religiosa, política ou outra qualquer? Será isso que nos permite viver — não só no sentido de podermos nos respeitar, mas também, e sobretudo, no de podermos ter relações criativas? Será isso que permite organizar uma divisão de trabalho? Será isso que permite produzir, tanto no campo material, quanto no subjetivo, as condições de uma vida coletiva e, ao mesmo tempo, as condições de (encarnar a vida para nós mesmos) (aquilo que eu chamo de processo de singularização)?

É exatamente esse tipo de problema que, para mim, fica muito mal colocado quando pensado nesses termos — nos termos de uma identidade, nos termos do poder que o ego tem de controlar as forças pulsionais do inconsciente, sob o domínio do superego, da lei, enfim, de todos os sistemas de controle social. Penso que, ao contrário, a maneira como o ego, os indivíduos, os grupos sociais são modelados pelos sistemas capitalísticos

8. Trata-se do "caso Schreber", no qual Freud trabalha a questão da psicose. Em relação aos seus "deuses miraculosos", Guattari escreve o seguinte: "daria para aproveitar o verbo 'miracular' utilizado pelo Presidente Schreber, para substituir 'sublimar', termo que implica uma mudança de registro. Fazemos milagre, fazemos 'surreal' com tudo o que há a nossa volta..." (Carta de 18-9-84).

contemporâneos é muito mais portadora de desordem e de entropia do que os sistemas de sensibilidade — aquilo que eu chamo de modos de semiotização pré-pessoais —, sistemas que podem se desenvolver à revelia da dominação pelas estruturas de identidade.

O que é produzido pela subjetividade capitalística, o que nos chega através da mídia, da família, enfim, de todos os equipamentos que nos rodeiam, não são apenas idéias; não são a transmissão de significações através de enunciados significantes; nem são modelos de identidade ou identificações com pólos maternos, paternos, etc. São, mais essencialmente, sistemas de conexão direta, entre, de um lado, as grandes máquinas produtoras e de controle social e, de outro, as instâncias psíquicas, a maneira de perceber o mundo...

A problemática das identidades — como, aliás, os psicanalistas perceberam no decorrer da história da psicanálise — não diz respeito apenas a um decalque de identidades, nem a processos de identificação. O que há de rico e frutífero na evolução da teoria do objeto na história da psicanálise é que, apesar de todas as reduções interpretativas com que foi tratada a questão da relação de objeto, houve a retomada — em particular nas teorias kleinianas — da idéia de que haveria pontos de singularidade subjetiva aquém das estruturas do ego e das estruturas identificatórias.

Também na teoria lacaniana, uma das formulações que, para mim, permaneceram como das mais operacionais, é a do “objeto a” como função de singularidade nos processos psíquicos. O ponto em que, sem dúvida, eu discordo das referências de Lacan é a utilização que faz do tema do “objeto a”; sobretudo, o modo como ele o articula na sua teoria do fantasma, que acaba por reintegrá-lo na problemática da representação.

Pouco importa o nível atual do debate: se há algo de válido nos ensinamentos da psicanálise é, no mínimo, o fato de que ela tendeu a fazer explodir a legitimidade da noção de identidade. No início da psicanálise, essa problemática explodiu espetacularmente. Nas primeiras análises de Freud — sobretudo nos estudos sobre a histeria —, ele descobriu que, para aquém do discurso da identidade e do discurso do ego, modos de subjetivação podem se encarnar no corpo, em discursos de imagens, em discursos de relações sintomáticas, de relações sociais, etc. A partir daí, o que precisamos nos indagar é se vamos nos contentar em fazer explodir a noção de identidade *para dentro* — fazê-la implodir em direção à teoria dos “objetos parciais” —, ou se vamos tentar também fazê-la explodir *para fora*, em direção a coisas como os “objetos transicionais” de Winnicott, ou os objetos institucionais, enfim, em direção a todo objeto econômico, a todo objeto maquínico que habita o campo social.

Para fechar essa questão me parece oportuno partir de uma dupla descentralização radical da noção de subjetividade em relação à noção de identidade. A subjetividade parece estar caracterizada de uma dupla maneira: de um lado o fato de ela habitar processos intrapessoais (a dimensão molecular) e, de outro, o fato de ela ser essencialmente agenciada a nível das concatenações de relações sociais, econômicas, maquinais, de ela ser aberta a todas as determinações sócio-antropológicas, econômicas, etc.

Debate sobre "Inconsciente e História", Olinda, 14 de setembro de 1982:

Djanira Cavalcanti — Uma questão que se colocou desde o início do debate está me incomodando muito. É a questão do reconhecimento das minorias, da credibilidade que lhes possa ser conferida. Não sei se, de fato, uma solicitação de reconhecimento se coloca na prática dessas minorias. E se isso se coloca, acho que não deveria se colocar. Nesses movimentos de minorias, a meu ver, o que se passa no plano do desejo está além da reprodução dos espaços, dos afetos existentes e dominantes — esses, sim, mais do que reconhecidos. Em nosso movimento de mulheres aqui em Olinda, e não só aqui, não é reconhecimento que buscamos. Não estamos mais preocupadas com isso. Estamos tranqüilas. Na verdade, o que buscamos é nos apropriar de um espaço social, um espaço existencial próprio. Espaço onde nós mesmas nos reconheçamos, nos conheçamos; onde possamos criar um clima afetivo legal entre nós. Acho importante conversar sobre isso.

Guattari — Estamos girando em torno da questão da identidade e do reconhecimento, o que aliás não é de se espantar: a identidade está frequentemente vinculada ao reconhecimento. Quando a polícia pede a carteira de identidade de alguém, é justamente para poder identificá-lo, reconhecê-lo socialmente. A meu ver, o ponto em que as problemáticas do inconsciente se entrelaçam com as problemáticas políticas está exatamente na idéia de que não se trata apenas de subjetividades identificáveis ou identificadas, mas de processos subjetivos que escapam às identidades.

8. Identidade X singularidade

Identidade e singularidade são duas coisas completamente diferentes. A singularidade é um conceito (existencial); já a identidade é um conceito de referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência, quadros esses que podem ser imaginários. Essa referenciação vai desembocar tanto no que os freudianos chamam de processo de identificação, quanto nos procedimentos policiais, no sentido da identificação do indivíduo — sua carteira de identidade, sua impressão digital, etc. Em outras palavras, *a identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes*

maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável. Quando vivemos nossa própria existência, nós a vivemos com as palavras de uma língua que pertence a cem milhões de pessoas; nós a vivemos com um sistema de trocas econômicas que pertence a todo um campo social; nós a vivemos com representações de modos de produção totalmente serializados. No entanto, nós vamos viver e morrer numa relação totalmente singular com esse cruzamento. O que é verdadeiro para qualquer processo de criação é verdadeiro para a vida. Um músico ou pintor está mergulhado em tudo o que foi a história da pintura, em tudo o que a pintura é em torno dele e, no entanto, ele a retoma de um modo singular. Isso é uma coisa. Outra coisa é a maneira como essa existência, esse processo criativo será depois identificado em coordenadas sócio-históricas; isso não coincide com o sentido do processo de singularização. Ora, o que interessa à subjetividade capitalística, não é o processo de singularização, mas justamente esse resultado do processo, resultado de sua circunscrição a modos de identificação dessa subjetividade dominante.

Aquilo que eu chamo de processos de singularização — poder simplesmente viver, sobreviver num determinado lugar, num determinado momento, ser a gente mesmo — não tem nada a ver com identidade (coisas do tipo: meu nome é Félix Guattari e estou aqui). Tem a ver, sim, com a maneira como, em princípio todos os elementos que constituem o ego funcionam e se articulam; ou seja, — a maneira como a gente sente, como a gente respira, como a gente tem ou não vontade de falar, de estar aqui ou de ir embora...

9. Identidade cultural: uma cilada?

Entrevista a João Luiz S. Ferreira, para a Fundação Cultural Bahia, Salvador, 13 de setembro de 1982:

João Luiz S. Ferreira — O interesse por esta entrevista surgiu a partir do momento em que você utilizou o conceito de identidade cultural como um conceito a ser desprezado. Eu achei imprópria a sua crítica à instância cultural, na medida em que, a meu ver, aqui na Bahia, esta é uma questão fundamental. Sinto que alguns países — talvez não seja tão real isto que vou dizer, mas foi impressão que tive —, certos países da Europa não têm a identidade cultural que a Bahia tem. Para mim, esse fato não resultaria — pelo menos aqui no nosso caso e por uma série de fatores — em um movimento de libertação, ou algo do gênero. A meu ver, isso poderia remeter muito mais a uma ação política, que compreendesse e estruturasse, a nível do discurso, essa realidade da Bahia, que é específica em relação à realidade do centro mais dinâmico do capitalismo no Brasil, que seria São Paulo.

No Nordeste, no caso da Bahia especificamente, a dinâmica capitalista e o que você chama de produção da subjetividade capitalística se dão a partir do Centro-Sul mesmo, com a televisão e todo o mecanismo que conhecemos. Em algumas cidades do interior da Bahia, pensa-se que os atores da TV Globo são estrangeiros; utiliza-se o termo "estrangeiro" — e esta me parece ser uma questão política importante.

Acho que a relação racial na Bahia não é apenas uma relação a nível social; a relação racial na Bahia coloca a questão cultural também. Isso, inclusive, é um problema que emergiu dentro do movimento negro: um antagonismo entre os que propuseram um movimento cultural e os que propuseram uma linha diretamente política. Hoje, depois de alguns anos de experiência, o que a gente vê é que o Movimento Negro Unificado não tem o menor peso na Bahia. E agora, recentemente, passa por um processo de racha, de fragmentação. Apesar de eu achar que o movimento negro na Bahia, mesmo o cultural, está passando por um momento de certo descenso, o que houve, nos últimos anos, foi uma transformação radical de toda a comunidade negra, basicamente em cima do "orgulho racial" e cultural. Na questão cultural emergiu uma série de elementos, alguns discutíveis — como é o caso do culto à África —, e outros muito importantes, tais como o reconhecimento do candomblé como elemento central da estrutura da resistência negra. Acredito que isso seja um dado fundamental, a nível do processo de recuperação de identidade, sobretudo na parcela negra da população da Bahia, que, aliás, é majoritária. Isso não quer dizer que tal processo não esteja ocorrendo também dentro da classe média branca emergente. Mas acho que toda a parcela crítica dessa classe média — seja marxista, anarquista, não importa a tendência — carece dessa consciência, e suas ideologias (inclusive as do PT), nitidamente elaboradas nos centros industriais mais desenvolvidos, funcionam para mim como entrave a esse processo de interação, de integração e de uma consciência mais radical da realidade. A importação desse discurso funciona como substitutivo da própria consciência do real. A partir disso é que achei que seria interessante tentar compreender melhor a crítica que você faz a esse conceito.

Guattari — Não vou entrar numa análise desses fenômenos que você está descrevendo, fenômenos que estão ocorrendo no contexto da Bahia, porque não os conheço. A única observação que estou em condições de fazer é que me parece que os conceitos de cultura e de identidade cultural são profundamente reacionários: a cada vez que os utilizamos, veiculamos, sem perceber, modos de representação da subjetividade que a reificam e com isso não nos permitem dar conta de seu caráter composto, elaborado, fabricado, da mesma forma que qualquer mercadoria no campo dos mercados capitalísticos.

Os universos semióticos em seu funcionamento real não existem como universos separados. As pessoas, nas sociedades arcaicas — ou numa so-

cidade como essa que você está descrevendo, na Bahia —, pessoas cuja atividade de expressão se dá de diferentes maneiras, não separam seus modos de semiotização em esferas de criação: esfera da música, da dança, da representação plástica, do teatro, das atividades religiosas, das atividades econômicas, de um campo etnológico, e assim por diante. Tudo isso constitui, indissociavelmente, sua produção de subjetividade.

Por isso, penso que as coisas mudariam, se tratássemos esses diferentes elementos que você descreveu da situação na Bahia, em termos de produção de subjetividade, ao invés de fazer deles esferas isoladas, entidades reificadas. É, aliás, essa mesma atitude reificadora que leva a qualificar paulistas e cariocas de “estrangeiros”: a concepção de uma entidade reificada é correlativa à noção de identidade cultural, que implica o par identidade/alteridade.

Ao invés de reificar uma noção como a da cultura de um grupo social, poderíamos talvez falar, com mais vantagem, de um *agenciamento de processos de expressão*. Esses processos, a nível molar, são, de fato, antagônicos em relação às produções de subjetividade capitalística, mas o que sua reificação não nos permite perceber é que, a nível molecular, eles são perfeitamente indistintos em relação a outras produções semióticas. Não só as que se dão na África, mas também aquelas, por exemplo, de punks ou de grupos de rock da periferia de Paris, ou de um poeta ou músico do Japão, ou de qualquer lugar do mundo.

Para mim, é muito importante considerar que esses processos de singularização podem ser, por um lado, capturados por circunscrições, por relações de força que lhes dão essa figura de identidade — nunca esquecendo que se trata de um conceito de alguma forma profundamente reacionário, mesmo quando manejado por movimentos progressistas. Por outro lado, esses mesmos processos podem, concomitantemente, funcionar no registro molecular, escapando totalmente a essa lógica “identitária”. Essa espécie de ambigüidade dos conceitos existe em todos os campos.

A idéia de subjetivação coletiva singular não se refere, forçosamente, a uma alma imanente ou transcendente, que seria a alma de um grupo social: todas essas concepções que referem os fenômenos subjetivos a identidades culturais, em minha opinião, têm sempre um fundinho de etnocentrismo. Uma subjetividade pode estar envolvida em processos de singularização — por exemplo, a subjetividade de grupos homossexuais, ou a subjetividade dos negros, que reinventam um sistema religioso particular como o candomblé —, sem que se tenha, por isso, que projetar sobre essa produção de subjetividade a referência de uma identidade cultural. Tal referência, a meu ver, é mítica... Não é bem “mítica” a palavra que eu gostaria de empregar, pois trata-se de um mito extremamente funcional: ele implica um tipo de produção subjetiva que casa muito bem com os negócios das sociedades capitalísticas.

●

A reapropriação de elementos culturais de origem muito heterogênea que se dá, por exemplo, no candomblé, costuma ser tratada como pertencente a uma identidade cultural separada, e que estaria sendo resgatada. No entanto, ao que tudo indica, essa prática tem, ao contrário, um caráter criativo de invenção de uma espécie de religião num contexto, ao fim e ao cabo, muito modernista. Aliás, isso parece ser uma característica da situação do continente latino-americano de modo geral. Ele não foi completamente devastado pelas semióticas capitalísticas e dispõe de reservas extraordinárias de meios de expressão não-logocêntricos, podendo se articular em formas de criação totalmente originais.

●

Algumas vezes, durante esta viagem, sobretudo na Bahia, ouvi pessoas falarem em "alma" brasileira, ou em alma de uma região do Brasil. E me perguntei se essas pessoas estariam referindo-se a algo profundamente inscrito nos modos de sentir, de pensar, de se expressar das populações daqui, ou a uma certa recomposição de determinada subjetividade cultural em reação à subjetividade dominante. E me fiz essa pergunta porque tal subjetividade dominante existe, queira-se ou não, em qualquer região do Brasil (na Bahia, por exemplo), pois o Brasil tornou-se uma grande potência capitalista.

Se compararmos essa situação com a da França veremos que, lá, regiões se reconstituíram numa perspectiva de autonomia (estou pensando na Córsega, na Bretanha e nos Países Baixos), recompondo uma "identidade cultural". A meu ver, trata-se de uma pseudo-identidade cultural, que se coloca em reação ao movimento capitalístico, movimento esse que, de qualquer maneira, já contaminou todos os modos de subjetivação. É muito importante se dar conta disso, para não ficar pensando que realmente, no fundo, "nós, brasileiros, não vamos nos deixar capturar por esse tipo de esquadramento — que existe nos países industriais desenvolvidos". Outros países que tinham tradições milenares de um certo tipo de relação social, de um certo tipo de vida cultural, foram varridos no espaço de uma década, justamente pela produção de subjetividade capitalística. Basta imaginar o que os japoneses viveram em 40 anos. Bem, em certas partes da sociedade japonesa, inclusive em sistemas urbanos, continua havendo uma qualidade cultural específica do Japão, em particular uma etiqueta das relações sociais, uma maneira de articular a relação da língua escrita, da língua corporal, da língua do rosto, etc. — mas tudo isso perfeitamente integrado no processo de produção da subjetividade capitalística. Não duvido nada de que, um dia, vocês terão aqui um Ministério das Personalidades Culturais, cuja incumbência não vai ser a de esmagar todos esses modos de expressão específicos das diferentes regiões brasileiras, mas, pelo contrário, a de desenvolvê-los, incentivá-los, enquanto, é óbvio, eles não interferirem nas coisas sérias, isto é, as coisas da produção e da política.

●

A identidade cultural constitui, a meu ver, um nível da subjetividade: o nível de territorialização subjetiva. Ela é um meio de auto-identificação num determinado grupo que conjuga seus modos de subjetivação nas relações de segmentaridade social. Mas, ao mesmo tempo, poder-se-ia considerar outros níveis da subjetividade, nos quais ela funciona em múltiplas relações transversais: não apenas em relações transculturais, mas também naquilo que se poderia chamar de relações transmaquínicas. É isso que faz com que, por exemplo, na antropologia das sociedades africanas, se possa ter a encarnação de um grupo social numa "personalidade de base" — para retomar a terminologia da antropologia cultural e de Margaret Mead — e, ao mesmo tempo, se possa ter um extraordinário "difusionismo", que não pára de atravessar toda a África há milênios. Difusão tanto de técnicas maquínicas, propriamente ditas, quanto de técnicas rituais (como a geomancia), de questões lingüísticas, míticas, etc.

●

A noção de "identidade cultural" tem implicações políticas e micro-políticas desastrosas, pois o que lhe escapa é justamente toda a riqueza da produção semiótica de uma etnia, de um grupo social ou de uma sociedade.

10. Minorias: os devires da sociedade

a. Identidade X devir mulher, homossexual, negro . . .

A reivindicação de grupos de minorias não é só a do reconhecimento de sua identidade. A diferença dos atuais grupos homossexuais, por exemplo, em relação aos da *belle époque* é que sua questão não é setorial. Eles trabalham para que seu processo, seu devir homossexual se introduza no conjunto da sociedade pois, de fato, todas as relações são trabalhadas pelo devir homossexual.

O feminismo também tem isso: ele não coloca só o problema do reconhecimento dos direitos da mulher em tal ou qual contexto profissional ou doméstico. Ele é portador de um devir feminino que diz respeito não só a todos os homens e às crianças mãs, no fundo, a todas as engrenagens da sociedade. Aí não se trata de uma problemática simbólica — no sentido da teoria freudiana, que interpretava certos símbolos como sendo fálicos e outros maternos — e sim de algo que está no próprio coração da produção da sociedade e da produção material. Eu o qualifico de devir feminino por se tratar de uma economia do desejo que tende a colocar em questão um certo tipo de finalidade da produção das relações sociais, um certo tipo de demarcação, que faz com que se possa falar de um mundo dominado pela subjetividade masculina, no qual as relações são justamente marcadas pela proibição desse devir. Em outras palavras, não há simetria entre uma sociedade masculina, masculinizada, e um devir feminino.

Arthur Rimbaud, nas *Iluminações*, falava de um devir negro. De alguma forma, também esse devir negro diz respeito a outras categorias etnográficas. Há um devir negro da pintura, um devir negro da música, assim como se poderia dizer que há um devir minoritário da literatura — recusa da inscrição da literatura nas formas dominantes.

Em outras palavras, a idéia de “devir” está ligada à possibilidade ou não de um processo se singularizar. Singularidades femininas, poéticas, homossexuais, negras, etc., podem entrar em ruptura com as estratificações dominantes. Para mim, esta é a mola-mestra da problemática das minorias: é uma problemática da multiplicidade e da pluralidade, e não uma questão de identidade cultural, de retorno ao idêntico, de retorno ao arcaico. No caso de traços arcaicos serem retomados — por exemplo, traços das religiões africanas que existiram centenas de anos atrás —, não é enquanto arcaísmos que eles adquirem alcance subjetivo, mas na sua articulação num processo criador. É o caso, por exemplo, do que há de mais vivo no jazz. Ele incorpora certos traços de singularidade dos *spirituals* negros para fazer uma música autêntica, que corresponde à nossa sensibilidade, nossos instrumentos e nossos modos de difusão, até que também essa música se choque contra o muro do Estado.

Então, para resumir, eu oporia à idéia de reconhecimento de identidade uma idéia de processos transversais, de devires subjetivos que se instauram através dos indivíduos e dos grupos sociais. E eles podem fazê-lo, porque eles próprios são processos de subjetivação, eles configuram a própria existência dessas realidades subjetivas. Mas eles não podem existir em si, e sim num movimento processual; é isso que lhes dá sua potência de travessia em todas as estratificações — estratificações materiais, de sentido, de sistemas maquínicos e assim por diante.

Assim, poderíamos dizer que *toda vez que uma problemática de identidade ou de reconhecimento aparece em determinado lugar, no mínimo estamos diante de uma ameaça de bloqueio e de paralisação do processo.* É dentro dessa lógica — que pode parecer um tanto paradoxal — que dá para se conceber a existência não de um programa comum, de uma frente, de uma unificação, mas de vias de passagem, vias de comunicação inconsciente entre a questão negra, a questão feminina, entre devires criança e devires poéticos. Devires que permeiam, literalmente, esses diferentes modos de subjetivação.

Se hoje se colocam problemáticas como a da subjetivação dos negros no Brasil ou dos homossexuais na França, isso não quer dizer que haveria, na espécie humana, uma natureza negra, uma natureza homossexual, ou então universais da negritude, universais da homossexualidade, que seria necessário recuperar. Isso quer dizer, antes, que agenciamentos sociais no Brasil pretendem construir sua subjetividade baseados na articulação de

alguns elementos. A homossexualidade que os homossexuais constroem não é algo que os especifique em sua essência, mas sim algo que diz respeito diretamente à relação com o corpo, à relação com o desejo do conjunto das pessoas que estão em torno dos homossexuais. Isso não quer dizer que os homossexuais pretendam fazer proselitismo ou instaurar uma ditadura da homossexualidade. Quer dizer, simplesmente, que a problemática que eles singularizam em seu campo não é do domínio do particular ou, menos ainda, do patológico, e sim do domínio da construção de uma subjetividade que se conecta e se entrelaça com problemáticas que se encontram em outros campos, como o da literatura, da infância, etc. São justamente esses elementos que levariam a falar de um norte-sul através dos países, de uma negritude através de todas as raças, de línguas menores através de todas as línguas dominantes, de um devir homossexual, de um devir criança, de um devir planta através dos sexos delimitados. São esses elementos que eu e Deleuze agrupamos na rubrica de "dimensão molecular" do inconsciente.

●

Inúmeros processos de minorização atravessam a sociedade: processos de minorização e de infantilização, que tocam as mulheres de certos setores da sociedade, que tocam certos elementos de seu comportamento, que tocam comportamentos sexuais dissidentes, que tocam certas concepções da relação com a produção, da relação com a natureza — concepções que não são reconhecidas pela sociedade como um todo (por exemplo, as do movimento ecológico); daria para continuar a lista com os psiquiatrizados, os drogados, e assim por diante. Querer ser poeta ou fazer poesia já é, de um certo modo, participar de uma minoria, de uma minoria oprimida, a menos que essa poesia se encaixe, por exemplo, em algumas normas universitárias e editoriais.

●

Os processos de marginalização atravessam o conjunto da sociedade. De suas formas terminais (prisões, manicômios, campos de concentração, etc.) às formas mais modernistas (o esquadramento social), esses processos desembocam numa mesma visão de miséria, de desespero, de abandono à fatalidade. Mas esse é apenas um dos lados do que estamos vivendo. Um outro lado é o que faz a qualidade, a mensagem e a promessa das minorias: elas representam não só pólos de resistência, mas potencialidades de processos de transformação, suscetíveis, numa etapa ou outra, de serem retomados por setores inteiros das massas...

●

O movimento feminista na França conseguiu conquistar alguma possibilidade de intervenção, hoje, em certas engrenagens do poder do Estado,

e ainda bem. Mas o movimento feminista não é só isso, assim como ele também não é só os grupos feministas. O movimento só tem sentido na medida em que se articula com o conjunto das microrrevoluções feministas que estão em jogo em todo o tecido social.

Mesa-redonda no ICBA, Salvador, 13 de setembro de 1982:

Luís Mott — No início desta discussão, uma colega questionou o nosso desejo de estar na mesa. Na verdade, eu queria derrubar a mesa, eu não queria estar na mesa, pois, no Brasil, até esse nosso desejo minúsculo de simplesmente levar nossas aspirações para fora do pequeno gueto em que vivemos é sempre barrado. Por coincidência, uns três meses atrás, apesar de todos os meus títulos universitários, fui impedido de fazer uma conferência neste mesmo recinto. E o assunto era “A luta contra a discriminação sexual na Alemanha, do séc. XIX ao séc. XX” (e olhem que nem era a discriminação homossexual...). Por isso, eu, homossexual, aproveito a respeitabilidade desta “personalidade internacional” que é o Guattari, para estar nesta mesa, para legitimar o direito à expressão do movimento dos homossexuais.

Não é a primeira vez que se questiona o “estar na mesa” com relação a homossexuais. Na 32ª SBPC, que foi o ano passado, aqui, em Salvador, disseram que SBPC significava “sociedade das bichas procurando cartaz”, porque o movimento homossexual apareceu muito, fez muita coisa, apareceu na televisão, etc. Esses milhares de homossexuais, durante dois mil anos, não podiam aparecer, sob pena de serem queimados na fogueira, ou psiquiatrizados à força (eu fui psiquiatrizado à força, quando era jovem, porque tinha tendência homossexual e a família não aceitava...). Nós, que fomos oprimidos pela escravidão, pelo “heterossexismo” (palavra importante a ser introduzida no Brasil)... pois bem, nós queremos e temos o direito de aparecer e ser respeitados. Evidentemente, não sou eu, a minha pessoa, baixinho e gordinho, que quero aparecer e ser respeitado, mas sim a causa desses milhares de homossexuais (basta consultar o *Kinsey* para saber se é dez ou quinze milhões no Brasil).

Eu concordo com Guattari: o que nós queremos é que as pessoas não se vejam como negros, não se vejam como homossexuais, não se vejam como mulheres; que as pessoas se vejam como pessoas humanas, que têm o direito de transar com quem quiserem. O fato de ser negro não implica discriminação, o fato de ser mulher não implica inferioridade: então, por favor, quem é branco e macho, ou participa do mundo dos brancos machos, não estorve os oprimidos, não os impeça de sentar à mesa e aparecer. O que a gente quer, no fundo, é uma sociedade igualitária, uma sociedade em que não haja nem opressores, nem oprimidos, uma sociedade, como disse Guattari, em que “o desejo que se vire como puder” — é uma frase dele em *A Revolução Molecular*, no artigo que

se intitula "Cheguei até a encontrar travestis felizes" (página 43, para quem quiser conferir). Nós, homossexuais, lutamos exatamente pelo direito à liberdade do desejo. Como disse Guattari, nossa luta não se refere apenas aos homossexuais, às bichas, às lésbicas. Nossa luta se estende a toda a sociedade, na medida em que queremos liberdade de sexo, queremos uma sexualidade sem rótulos.

E termino com uma frase de um colega de Guattari, um francês, o Guy Hocquengheim, que diz o seguinte: "o buraco do meu cu é revolucionário".

Vou contar uma coisa que me aconteceu há quatro anos, quando vim ao Brasil pela primeira vez. Eu estava num grupo de amigos de esquerda (até, pode-se dizer, de extrema-esquerda), num ambiente muito caloroso e simpático, e lá pela meia-noite, uma mulher negra que estava na assistência desde o começo veio falar comigo. Disse ela: "o movimento negro está começando a se organizar seriamente no Brasil, e eu gostaria de te passar alguns documentos". Depois, eu percebi (aliás, foi uma amiga que me fez notar isso) que durante os dez ou quinze minutos em que havíamos conversado, a platéia tinha se dispersado.

É através dessas coisas minúsculas que se percebe o que se passa. Ao que tudo indicava, essa questão, a questão negra, estava totalmente desinvestida aqui, pelo menos naquela época; não sei se a coisa mudou de lá para cá. Percebi que a questão do racismo estava muito longe de se resolver, ao nível inconsciente, no Brasil — mesmo na cabeça daqueles que têm, com relação a isso, posições políticas perfeitamente corretas.

O que eu gostaria de colocar é que se pode fazer um paralelo entre a maneira como os negros sofrem o racismo (mesmo por parte de pessoas que declaram tê-lo superado), a maneira como as mulheres sofrem o falocratismo e, ainda, a maneira como os homossexuais vivem a defasagem profunda e real que existe entre, de um lado, as declarações, as tomadas de posição conscientes e, de outro, a economia inconsciente, nas questões da homossexualidade. Poderíamos continuar a série falando das pessoas que foram psiquiatrizadas, ou que têm um funcionamento mental diferente daquele que é considerado normal. Por que me parece importante estabelecer uma relação entre essas diferentes situações? Porque, a meu ver, elas não são apenas da natureza de problemáticas culturais localizadas, de problemáticas raciais, sociais: minha hipótese é que existem vias de passagem inconscientes entre essas diferentes formas de racismo, essas diferentes formas de segregação.

É condição para as sociedades capitalísticas se manterem, que elas sejam calcadas em uma certa axiomática de segregação subjetiva. Se os negros não existissem, seria preciso inventá-los de alguma maneira. No Japão não há negros, mas eles inventaram os negros do Japão: lá há minorias étnicas totalmente marginalizadas — os coreanos, por exemplo,

são como os norte-africanos na França. O que, para mim, parece importante nessas questões, é que se saia do caráter unicamente defensivo na luta das minorias — “somos vítimas, ninguém reconhece nossos direitos, etc.” — para desenvolver, ao contrário, uma posição ofensiva que evoque, como na obra de Rimbaud, um “devir negro”, devir esse que diga respeito a todas as raças. Todos nós podemos entrar num devir negro, num devir índio (o que, aliás, foi justamente a intuição humorística e genial dos Índios Metropolitanos⁹ em Roma, num devir mulher, num devir homossexual, num devir criança, etc.

São esses devires que me parecem a verdadeira resposta aos problemas do racismo: eles consistem em pegar o problema pela raiz. Ou seja, pegar o problema não ao nível das grandes entidades culturais e ideológicas, mas ao nível em que se articula, efetivamente, a construção, a produção das subjetividades. É o nível de todo esse racismo entre homem e mulher (imposto quase que desde o nascimento), de todas essas dicotomias nas relações de semiotização (atividade lúdica versus atividade escolar, por exemplo), de todos esses sistemas de punição que fazem com que só sejam selecionadas atividades rentáveis para um certo sistema de hierarquia social. É o nível da projeção de todos esses fantasmas coletivos da periculosidade dos chamados marginais (“os loucos são pessoas perigosas”, “os negros têm uma sexualidade extraordinária”, “os homossexuais são perversos polimorfos”, e assim por diante). É essa maneira de captar os processos de singularização e enquadrá-los imediatamente em referências — referências afetivas, referências teóricas por parte dos especialistas, referências de equipamentos coletivos e segregadores. É nesses devires que se dá a articulação entre o nível molecular da integração subjetiva e todos os problemas políticos e sociais, que hoje perpassam pelo planeta.

Reunião com feministas e homossexuais na sede do Grupo de Ação Lésbico-Feminista, São Paulo, 2 de setembro de 1982:

Pergunta — Num artigo da *Revolução Molecular*, você coloca três níveis de homossexualismo: um primeiro seria o da clandestinidade, o segundo o do militantismo mais vanguardista, e o terceiro, mais molecular, seria o da procura de pontos de passagem entre as diversas minorias sexuais. Eu queria entender o que seriam esses “pontos de passagem”.

Guattari — Talvez eu tenha dito isso, nesse artigo, mas, a meu ver, essa passagem não se dá apenas entre minorias sexuais. É também uma passagem (um devir) que pode atravessar diferentes campos não só microssociais, mas também o da literatura, da música, etc. Então, é um devir molecular no sentido de que configura um certo tipo de universo, que não vai afetar unicamente a relação entre os sexos, mas entre todos os sistemas

9. “Índios Metropolitanos” era como se autodenominavam os marginais nas grandes cidades italianas em 1977.

de alteridade, os sistemas de percepção, a sintaxe de uma escrita, de uma música, etc. Não é por acaso que os maiores criadores na arte, na literatura, no teatro, etc. — não vou fazer a lista — eram homossexuais. Para mim, não se trata nesses casos, absolutamente, de um problema de sublimação, nem de “assumir” a marginalidade. A maneira como alguém como Shakespeare articula aquilo que se poderia chamar hoje de seus “roteiros”, a maneira como organiza seus personagens, como modula a sua escrita da poesia para o texto narrativo, por exemplo — essa maneira participa do mesmo devir homossexual. E a passagem desse devir da literatura em Shakespeare para o devir homossexual se dá tanto quanto a passagem do devir homossexual para o devir mulher, o devir criança, o devir cósmico...

Sempre se tem que partir de alguma coisa, ou seja, sempre se tem que dispor de uma cartografia mínima. Nesse sentido, a meu ver, para as pessoas qualificadas socialmente como homossexuais, a melhor cartografia é essa que se configura no sentido de um devir homossexual, e não cartografias como a psicanalítica, que gira em torno de uma salada feita de sublimação e todas aquelas baboseiras...

Pergunta — Eu faço parte de um grupo homossexual. Em algumas de suas conferências, você colocou que se deve afirmar as singularidades. Então, eu pergunto: como é que eu poderia afirmar minha singularidade de lésbica, sem estar reafirmando uma oposição estanque homo/hetero?

Guattari — Eu vou repetir e é meio bobo ficar repetindo, pois isso me torna um tanto professoral, o que me irrita: me parece muito mais adequado falar de “processo de singularização” do que falar em singularidade, no sentido de que o que há são processos diferenciais. Por exemplo, um grupo feminista pode estar seguindo um processo diferencial em relação a outros grupos existentes. Mas você, enquanto mulher, no seu devir homossexual (e teríamos que ver se é assim mesmo), no seu devir singular, você está introduzindo um outro processo diferencial de singularização, infra-individual. Toda a questão está em saber como é que se articulam esses diferentes processos de singularização que você está vivendo. E talvez haja ainda um terceiro nível de processo de singularização: o da sociedade brasileira, em relação a tudo o que está acontecendo.

A micropolítica é, exatamente, tentar agenciar as coisas para evitar que aconteça aquilo de que falei muitas vezes: um processo de singularização de um grupo de homossexuais acarretar, em algumas circunstâncias, a reificação de um devir homossexual individual. Tentar agenciar as coisas de modo que os processos de singularização não se neutralizem mutuamente, não se recuperem na reconstituição de pseudo-entidades molares. A micropolítica consiste em criar um agenciamento que permita, ao contrário, que esses processos se apoiem uns aos outros, de modo a intensificar-se.

Comentário — Essa reificação (o modelo personológico “gay”) me faz lembrar uma passagem do *Anti-Édipo* em que vocês falam das reterritorializações perversas em paraísos artificiais. Lembro-me também de que, quando discutimos num grupo de estudos a questão do devir mulher, alguns entenderam que se tratava de um devir mulher-objeto...

Comentário — Sou uma das pessoas que entendeu assim, pelo fato de você também dizer, naquele mesmo texto, que as mulheres são os únicos depositários autorizados do devir corpo sexual.

Guattari — A nível molar e macrossocial, eu acho que é isso mesmo.

Comentário — Isso não me parece verdade porque, em nossa sociedade, quem pode expressar abertamente a sexualidade é o homem.

Guattari — Se ficamos com essa idéia de processos de singularização diferenciais, é cabível pensar que, numa sociedade completamente falocrática, talvez a primeira ruptura — antes de um devir poeta, por exemplo, antes também de um devir homossexual — seja a ruptura desse primeiro nível de qualificação molar... Romper com essa máquina de produção de pessoas individualizadas, e de divisão binária dos sexos.

Estou convencido de que o devir homossexual é heterogêneo em relação a um devir mulher. Por outro lado, é concebível que os universos das homossexualidades, numa certa etapa, só possam ser qualificados através dessa semiotização de um devir mulher. Aquilo que os freudianos clássicos, sem querer, revelaram: se você não está num devir dominante de homem, então é porque você é uma mulher. Só que ficamos nisso. Vocês talvez conheçam um artigo admirável de Pierre Clastres, que se chama “O arco e o cesto”.¹⁰ A diferenciação na sociedade à qual ele se refere é absolutamente clara: ou você carrega o arco, ou você carrega a cesta; reencontramos isso em todas as teorias relativas ao falo.

Pergunta — Mas isso não é também uma oposição maniqueísta: ou você está de um lado, ou você está do outro?

Guattari — É claro, é exatamente isso que eu estou tentando dizer. É uma oposição estanque, mas ao mesmo tempo é uma oposição diferencial em relação às oposições dominantes. Se eu não posso me integrar na iniciação a uma certa posição sexual dominante, se eu não posso semiotizar a minha singularidade — que talvez não seja nem homem, nem mulher, nem planta, nem animal, nem nada disso —, então tudo bem, eu serei uma mulher. Entretanto, não é isso que vai me permitir singularizar. Posso muito bem desmunhecar, carregar graciosamente uma sacolinha no braço, me maquiar: imitarei, da maneira mais forçada possível, os pseudotraços de singulari-

10. In Pierre Clastres, *A Sociedade contra o Estado*. Francisco Alves, Rio 1982, p. 71 a 89.

dade da mulher. E, assim mesmo, um processo diferencial — nesse campo, nunca há singularidades absolutas, senão é a morte. Sempre estamos metidos em processos diferenciais de singularização: a questão está, exatamente, em não se deixar capturar, em não cair nesses modos de qualificação e de estruturação que bloqueiam o processo.

Comentário — Talvez eu não tenha entendido direito a resposta, pois me pareceu estranha essa história de que, para você, no que se refere ao corpo, a mulher tem mais liberdade. Eu acho que é o contrário.

Suely Rolnik — Acho que a questão não está em avaliar quem teria mais liberdade — o homem ou a mulher —, mas em apreender o modelo que funda tanto esse homem quanto essa mulher: o falocratismo. E se o que estou dizendo tem a ver, resistir a essa sexualidade dominante significaria ter como alvo tanto um modelo de homem (o machão, em qualquer uma de suas versões), quanto um modelo de mulher (a noivinha & a putinha, a esposa & a amante). A resistência consistiria em embarcar nos processos de diferenciação de todos esses modelos, pois com isso é o próprio falocratismo que estaríamos desinvestindo. São justamente esses processos que a gente poderia chamar, citando Guattari, de “devir mulher”: devir mulher do homem, devir mulher da mulher, enfim, devir mulher de nossa sociedade.

O que quero dizer é que a base desta sociedade é um modo “falocrático” de produção da subjetividade — modo de produção que tem no rendimento o seu critério, o que implica apelar para um processo cada vez mais acelerado de desmanchamento e de produção serializada de formas. Se concordamos com isso, não precisamos de grandes esforços para nos dar conta de que, nesse modo de produção, o que se recalca é a possibilidade de se criarem formas a partir da sensibilidade dos indivíduos a seu processo de existência, formas tão múltiplas e variadas quantos forem esses processos. Ou seja, o que fica recalcado é uma espécie de “função gravidez” — a possibilidade de a gente se deixar fecundar pela vida, de a gente funcionar como canal para a proliferação de formas de existência que se impõem a cada nova configuração da experiência. Ora, o que é esse recalcado senão, exatamente, o “devir mulher”? Conclusão: pelo jeito, qualquer ruptura com o modo de funcionamento de nossa sociedade passa, no mínimo, por um devir mulher.

E o feminismo? A gente poderia se perguntar se ele seria um desses campos de experimentação de um devir mulher — no caso, um devir mulher das mulheres. Acho que a coisa é mais complicada. No feminismo houve, antes de mais nada, toda uma dimensão de reivindicação de direitos, de contestação da posição de escrava, cuja importância é inegável. Mas este é apenas um dos lados da história, o lado molar. No plano molecular, se é verdade que o feminismo criou um solo para a proliferação, mais protegida, desse devir mulher das mulheres, ele também criou, ao mesmo

tempo, um tremendo buraco negro: estou pensando especificamente no fato de esse movimento ter confundido o devir mulher com a posição de escrava. Isso significou uma desqualificação do tal devir que contribuiu para imobilizá-lo por efeito de culpabilização. E assim, ao invés de embarcar num devir mulher — implosão tanto do senhor quanto do escravo —, as mulheres investiram a posição de senhor — e, com isso, caíram de cheio no falocratismo. Em compensação, tenho a impressão de que hoje, após ter passado por uma espécie de ressaca do feminismo, a gente estaria experimentando uma reativação — ou uma ativação? — de um devir mulher das mulheres... Será?

Pergunta — Gostaria de entender melhor essa questão do devir, principalmente pensando no “devir poeta” de que falou Guattari.

Guattari — Partamos de uma tábua rasa, de uma redução geral de todas as significações dominantes, que desembocam na afirmação de que haveria homens e mulheres, adultos e crianças, uma ordem animal e uma vegetal. Jogemos tudo isso fora e consideremos que não há corpo, não há identidade, etc., pois tudo isso está categorizado num determinado modo de representação.

Em compensação, consideremos que há objetos singulares, envolvidos num processo geral de desterritorialização, objetos poéticos enquanto rupturas de percepção, enquanto composições de processos de sensibilidades, de representações heterogêneas, que em dado momento vão se organizar segundo um determinado perfil, que não poderá ser remetido às referências ordinárias das significações dominantes.

O que eu gosto no meu devir mulher, por exemplo, pode ser um jeito de bater o salto do sapato no chão, um jeito de captar a intensidade de uma relação de órgãos (no sentido mais indefinível de “órgão”), um jeito de territorializar algo, de se voltar para um olhar... São diferentes sistemas de intensidade que não se articulam necessariamente numa significação de mulher, que não são necessariamente categorizáveis num modo de representação da mulher. Mas pode ser também que, ao mesmo tempo, eu esteja metido numa “*trip* sadomasoquista”, e que, nesse caso, eu peça à minha amante que articule e incorpore à cena esses diferentes sistemas de intensidade. Aliás, especialmente nesse caso, tenho grandes chances de não conseguir realizar tal articulação, dada a própria natureza do contrato sadomasoquista: trata-se de um processo cuja finalidade é exatamente a de se abolir enquanto tal. Tais sistemas de intensidade, tais tipos de objeto, tomados nesses diferentes processos relativos, podem pertencer a singularidades totalmente heterogêneas. Eles podem ser do domínio de uma semiótica etológica; trata-se de captar algo — por exemplo, um objeto completamente desterritorializado — e ter a intensidade dessa captura, o que em etologia seria chamado de uma espécie de função de *grasping*.¹¹ Eles podem também pertencer ao domínio de uma representação plástica,

11. Guattari utiliza a palavra *grasping* no sentido de “crispação existencial”.

ou musical, ao domínio de uma semiótica corporal, de uma carícia ou, ainda, podem estar incorporados a uma cena fantasmática, o que faz com que se esteja repetindo sempre as mesmas cenas (até no sentido de “fazer uma cena” ... sempre a mesma...).

Em outras palavras, tais elementos de singularidade molecular podem coexistir e estar implicados em níveis totalmente heterogêneos, segundo a natureza dos processos aos quais se encontram incorporados. É o mesmo que pilotar e processar uma singularidade que vai desempenhar um papel num devir poético, num devir homossexual, mas que também vai desempenhar um papel num devir homem de letras, num devir poder num dado grupo social.

Pergunta — Eu gostaria de saber se você tem maiores informações sobre o processo que têm vivido os movimentos feministas na Europa. Como você vê esse processo?

Guattari — Não tenho muita informação. Mas, de qualquer maneira, acho que os movimentos em questão foram e continuam sendo, certamente, um suporte de processos problemáticos, de processos analíticos que dizem respeito às questões da mulher. E, ao mesmo tempo, pelo pouco que sei, esses grupos têm, muito freqüentemente, um funcionamento do tipo “grupelho”. No entanto, uma coisa não impede a outra. É o mesmo que venho dizendo acerca do PT: ele pode estar inteiramente engolfado num jogo político, num jogo de mídia e, ao mesmo tempo, estar sendo parcialmente o vetor de uma problemática molecular.

Pergunta — Você teria alguma informação sobre como é o relacionamento entre o movimento homossexual francês e o movimento feminista? Até que ponto eles se apóiam, se solidarizam, trabalham juntos? Outra coisa que me interessa saber é a relação desses movimentos com os partidos. Você acha que é interessante eles terem um contato com os partidos, ou devem ignorá-los completamente? E uma terceira pergunta, para a qual acho que nem posso obter uma resposta: o que você pensa dessa onda de “homossexual macho”, “gay macho”, “*macho man*”? Isso aí não prejudicaria o movimento homossexual, em relação às feministas, uma vez que os distancia uns dos outros? Eu tenho a informação de que, nos Estados Unidos, existe um movimento homossexual muito machista.

Guattari — E há também um machismo feminino. Acho que atualmente não há muita política nem micropolítica comuns aos movimentos feminista e homossexual na França. A França ainda não saiu de um processo de esmagamento, de repressão, de depressão, que coincidiu com todo o período da ascensão de Giscard D'Estaing ao poder. E depois de mais de um ano da ascensão da esquerda ao poder, ainda posso dizer que, no conjunto, há uma espécie de passividade que continua — cada um faz suas coisas no seu cantinho. Em todo caso, não há nenhum equivalente dos processos que parecem estar se desenrolando aqui...

Pergunta — Queria saber se os grupos homossexuais na França, os homens que militam, são feministas, se eles têm interesse pelo feminismo.

Guattari — Eles podem fazer declarações desse tipo, mas eu não acho que na prática isso aconteça.

Comentário — Até alguns anos atrás, o homossexual tinha traços femininos, era muito feminino. E agora tenho a impressão de que eles não querem mais ter as características ditas “femininas”. São os *macho man* de que se falou há pouco.

Guattari — Esses homossexuais machos segregam os travestis?

Comentário — Não só os travestis, mas também as pessoas mais “pintosas”, mais desmunhecadas.

Pergunta — Li num livro francês sobre a sexualidade (não lembro o nome do autor), que o “gay macho”, lá nos Estados Unidos, surgiu como uma reação à imagem que os heterossexuais tinham dos homossexuais: o homossexual seria a bicha louca, o desmunhecado, aquela história toda. Então, eles passaram a cultivar uma imagem máscula, para mostrar que não era nada daquilo que a sociedade hetero imaginava. Gostaria de saber o que você acha disso.

Suely Rolnik — Não sei se concordo com essa história de que o *macho man* seria uma reação do homossexual à imagem de afeminado que lhe é atribuída. Para mim, essa coisa está mais na linha de uma espécie de proliferação de um sadomasoquismo que reproduz, ou simplesmente perpetua, o que se passa, e muito, na conjugalidade heterossexual, aquela da vida em família. Só que, trasladado para um território homossexual e intensificado, tal sadomasoquismo aparece mais claramente. Mas para que sua reprodução ou sua perpetuação? É que o pânico gerado pelo fato de estar havendo um processo galopante de desterritorialização da família (o que implica, evidentemente, a desterritorialização de um certo homem, de uma certa mulher e de um certo amor), pânico que estamos todos vivendo, provoca o aparecimento defensivo de inúmeras formas de denegar essa situação. É nisso que eu situaria esse “devir machão” (*macho man*) dos homens, como também seu “devir noívinha ou esposinha” (a bicha, o afeminado) e seu “devir putona” (o travesti).

O que quero dizer é que quase já não se fazem (em todo caso, fazem-se cada vez menos), a não ser no mundo gay, noívinhas ou esposas como antes (mulheres masoquistas e melancólicas, eternamente chorosas, à espera de serem agraciadas com o desejo de seu marido), nem amantes, putinhas (eternamente “produzidas” para conquistar e reconquistar o macho, deliciosas por seu sabor de transgressão), já que “pular a cerca” do casamento não constitui mais transgressão alguma; da mesma forma, já quase não se fazem maridos ou cafetões (homens eternamente fugitivos,

“sadizando” as mulheres com sua ameaça de ausência, ou com sua ausência mesmo), a não ser no mundo gay: esses *macho man* segregando os homossexuais desmunhecados e os travestis, que você mencionou. Isso é próprio do machão.

O que acontece é que, de um processo de existência que assim configurava seu contorno — o triângulo marido/esposa/e a outra —, pouco a pouco só vai restando sua forma que, inflacionada e esvaziada pelo capital, é reconstituída em silicone ou em planejadas *mises-en-scène*. E faz de conta que nada mudou . . . (se bem que, no Brasil, a presença de tais *mises-en-scène* não está tão disseminada quanto em grandes metrópoles como Nova Iorque, pois aqui o amor familiarista ainda é “carne de vaca”. Esse tipo de território conjugal predomina, mesmo que sua duração tenha diminuído sensivelmente e que os parceiros sejam periodicamente substituídos).

Guattari — Acho que são vocês que deveriam me explicar essa história de *macho man*. O que eu me pergunto em relação a essa problemática (e que tem a ver com o que disse a Suely) é se, independentemente desse caráter de modelização e contramodelização, não haveria aí também uma conjugação com o sadomasoquismo. Uma coisa que me espantou (e foi meio por acaso que percebi) foi o aumento considerável, nos bairros de prostituição em Paris, de mulheres equipadas com material sadomasoquista: chicotes, etc. Isso, a meu ver, é um fenômeno bastante novo. Tenho a impressão de não ter visto isso antes, pelo menos não tão abertamente, nas ruas. Creio que nos Estados Unidos os grupos sadomasoquistas já eram muito fortes há alguns anos; e isso não mudou, nem atingiu os novos homossexuais.

Deixando isso de lado, vou falar um pouco sobre aquela sua pergunta, acerca da articulação com partidos. Vou repetir minha opinião por minha conta e risco. Acho que todos os movimentos minoritários deveriam, neste momento de campanha, embarcar a fundo nessa história de PT, não para fazer carreira no partido, é claro, mas para encontrar suas modalidades de inserção, para tentar desenvolver uma nebulosa de expressão, uma agitação, um estilo de vida que ultrapasse todas as estruturas de grupelho que se grudam feito ostras e moluscos nesse processo.

Comentário — Você tem dado força para que os movimentos se integrem no PT. Mas, pelo que estou vendo, esses processos de integração nas estruturas políticas tende a acabar com a maluquice espontânea, de rua, sei lá . . .

Guattari — Se é assim, essa loucura não deve estar lá muito sólida . . .

Comentário — É justamente isso. Acho que o importante no que você introduz, é essa categoria do desejo. Se esses grupos fossem capazes de fazer uma leitura da política em termos de desejo, poderia ser diferente.

Guattari — Estou de acordo com você, plenamente de acordo.

Comentário — Para que você tenha uma idéia de como isso está sendo manipulado aqui, há plataformas de candidatos que incluem coisas do tipo “que os negros possam viver sua negritude, as mulheres sua feminilidade, os homossexuais, seu desejo”...

Guattari — Acho que você está inteiramente certo em criticar o lado “palavra de ordem” que há nisso. Esse trabalho só tem sentido se corresponde a uma tomada de consciência coletiva de um projeto desse tipo. Mas isso é, a meu ver, uma razão a mais para se colocar o problema, para pelo menos falar dele, mesmo que não se faça nada.

Comentário — A discussão é se a gente deve fazê-lo dentro ou fora.

Guattari — Para mim não tem nenhuma lei, nenhuma palavra de ordem. Ou você está se sentindo efetivamente comprometido, com tesão de intervir aqui ou ali, ou não está — e pronto. Não é o caso de sair distribuindo panfletos em São Paulo, conclamando os homossexuais a aderirem ao PT!

Comentário — Então, viva a homossexualidade!

Guattari — Há dois níveis nessa história, e ambos são muito importantes. Primeiro, é a questão do reconhecimento dos direitos. Esta é uma batalha da alçada de juristas, de políticos, etc. Na França há um grupo de homossexuais que travou esse tipo de combate com uma tenacidade incrível, tendo que fazer coisas chatíssimas, e conseguindo, assim mesmo, levar as coisas adiante. Eles estudaram os textos, foram ver os deputados, os senadores, etc. Enfim, foi um trabalho de *lobby*. Mas, penso que não se deve reduzir a problemática a esse nível. Há um segundo aspecto: é que, com ou sem reconhecimento, existe uma presença viva dos homossexuais, das feministas, etc. Há toda uma afirmação, uma atuação de outra maneira de falar, de ver, de se comportar. E esta dimensão pode ter uma grande importância.

Comentário — Foi bom você ter falado desses homossexuais que, sendo advogados, desenvolvem um trabalho dentro do sistema e conseguem acomodá-lo. Aqui, todo mundo despreza essa parte institucional...

Guattari — Isso é besteira.

Comentário — Eles acham que lidar com o lado institucional é reformismo, não muda nada. Para eles, as instituições devem ser desprezadas, porque o que vale é só um tipo de coisa: o anarquismo, que eu questiono muito. Considero muita ingenuidade, como você mesmo disse, desprezar o Estado “porque ele não presta”, “porque nos oprime”, etc.; e, em nome

disso, deixá-lo de lado e tentar fazer alguma coisa totalmente fora, como se com isso fôssemos conseguir destruir o Estado.

Suely Rolnik — Esse mal-estar em relação às instituições é um sentimento bastante comum entre nós, nos últimos tempos. Tenho a impressão de que, em parte, ele é gerado por um dado absolutamente objetivo (e óbvio) que é a “dureza” da ditadura. A rigidez desse regime está encarnada, de um modo ou de outro, em todas as instituições do país; esta é, aliás, uma das condições de sua sobrevivência.

Mas acho que esse mal-estar não passa só por aí: a sensação de que as instituições são territórios contaminados e que, por isso, nada se deve investir nelas cumpre, muitas vezes, um papel defensivo. Esse tipo de sensação é, a meu ver, uma espécie de avesso do deslumbramento com a instituição, que caracteriza a “libido burocrática”. Na verdade, essas duas atitudes satisfazem uma mesma necessidade, que é a de usar as formas vigentes, o instituído, como parâmetro único e exclusivo na organização de si mesmo, evitando assim sucumbir ao perigo de esfacelamento que poderia estar sendo acarretado por qualquer espécie de mudança. São dois estilos de simbiose com a instituição: um de “grude” e identificação (quem adota esse estilo calca sua identidade no instituído) e outro de repulsa e contra-identificação (quem adota esse estilo calca sua identidade na negação do instituído, como se houvesse um “fora” das instituições)

Vendo as coisas por esse prisma, tanto o “alternativismo” quanto o “burocratismo” refletem um bloqueio da força instituinte, uma impossibilidade de entrega aos processos de singularização, uma necessidade de conservação das formas vigentes. Isso fica mais difícil de ser percebido no caso do “alternativismo”, porque ele transpira toda uma ilusão de autonomia e de criação... É claro que nem toda experimentação social designada pelo nome de “alternativa” está inteiramente intoxicada de alternativismo. Só que, muitas vezes, quando pensamos ter escapado à “carentice”, estamos correndo o risco de cair em outra, mais dissimulada. E, nesse sentido, concordo com você: não é fingindo que as instituições não existem que se vai transformá-las. Apesar de que até dá para entender que, para suportar a dureza de um regime ditatorial, muitas vezes a solução que se adota é fingir que ele não existe, achando que com isso ele acaba desaparecendo...

Comentário — Gostaria de voltar à fórmula “Viva a homossexualidade”, pois criou-se em nosso grupo uma polêmica entre “ser” e “estar” homossexual. Toda vez que a gente se afirmava enquanto homossexual, ou colocava a problemática da repressão, algumas pessoas achavam que era reacionário, porque com isso a gente estaria reconstruindo um novo padrão, ou uma nova identidade, e negando um vir a ser. Ora, omitir isso, não se colocar enquanto homossexual, é omitir uma problemática que existe: tanto faz você “ser” ou “estar” lésbica, ou bicha, pois mesmo conside-

rando que apenas “estou” lésbica, não o “sou”, esse “estar” tem consequências palpáveis tão complicadas quanto as do “ser”.

Comentário — A nível da luta, a gente é obrigada a se dominar, a se colocar enquanto lésbica porque a gente tem que falar contra a discriminação policial, a discriminação no emprego, etc. Outra coisa é criar um novo padrão, pelo fato de a gente ter que se denominar — e é essa a nossa preocupação. Então, cria-se uma discussão em torno dessa questão de “ser” ou “estar” lésbica — discussão que, a meu ver, às vezes é meio estéril, porque nos separa dos outros movimentos.

Comentário — Isso estava se colocando muito para todo mundo. Pelo que entendi do que Guattari pensa, a forma mais transformadora seria a existência de várias revoluções moleculares, ou seja, uma multiplicidade de grupos feministas, lésbico-feministas, grupos de negros e outros que questionassem as estruturas patriarcais, ou fálicas. Ora, o partido reproduz a estrutura patriarcal. Então, não acho que o mais produtivo seja estar gastando minhas energias nesse tipo de estrutura, e sim tentando construir novas formas de atuação, agenciamentos que procurem questionar essas estruturas de poder.

Guattari — Talvez você tenha razão. Se o movimento funcionar assim, tudo bem. Mas pode também acontecer de ele cair em situações de decomposição. Vou dar um exemplo histórico: todos os diferentes componentes do movimento autônomo na Itália desabaram, e muito por causa desse tipo de discurso. Podemos imaginar quanto isso é lamentável. Um dos componentes que explodiram foi *Lotta Continua*¹², que não tinha nada de extraordinário, mas era importante no movimento italiano. A etapa crucial de sua explosão consistiu no fato de que, um dia, todas as militantes feministas da *Lotta Continua*, exatamente com esse discurso, deixaram o movimento. Organizaram-se em estruturas — aliás, muito interessantes: editoras, cooperativas, etc. — que, em alguns meses, se despolitizaram completamente. O movimento *Lotta Continua* viveu isso como uma espécie de ressaca de culpabilidade: perdeu sua mola-mestra, se despedaçou, e só sobrou o jornal. Sem dúvida, esse processo teria aparecido historicamente, de um modo ou de outro. No entanto, um outro roteiro poderia ter se delineado: a autonomização dos componentes feministas funcionando como um fator de reforço da eficiência de movimentos como o *Lotta Continua*, ao invés de contribuir para sua queda num buraco negro. Imagine se todas as mulheres (feministas ou não, lésbicas ou não) do PT, de repente, resolvessem dizer: “Chega, estamos de saco cheio do Lula e disso tudo, vamos dar o fora...”.

Comentário — E aí elas se organizariam em grupos de mulheres. Eu acharia ótimo!

12. Jornal e movimento da esquerda extraparlamentar italiana dos anos 70.

Guattari — É, pode até ser... Mas daí a achar ótimo que movimentos como o PT desapareçam é, no mínimo, discutível...

b. Falação em torno de experiências minoritárias e suas tramas

1º) *Psiquiatria*

Reunião com a Rede de Alternativas à Psiquiatria, São Paulo, 28 de agosto de 1982:

Guattari — A criação da Rede Internacional de Alternativas à Psiquiatria se constituiu em ruptura com o que estava ocorrendo até então nesse campo, na Europa. Ruptura que, certamente, não se encarnou em uma prática social real, mas que, em todo o caso, fez com que questões da psiquiatria, tais como técnicas psicológicas e psicanalíticas de assistência à comunidade, à infância, etc., se tornassem assunto de debate público. A temática em questão não era apenas do interesse de algumas experiências minoritárias no campo da psiquiatria, tais como as comunidades terapêuticas. Ela mobilizou vários outros setores, e não só no campo "psi". Na Inglaterra, por exemplo, grupos de psiquiatrizados se organizaram, principalmente para lutar contra a internação arbitrária. O assunto teve grande projeção entre grupos de esquerda. Na mídia, a repercussão do movimento foi notável. Mas, nesse ponto, já na época da antipsiquiatria havia uma defasagem considerável entre o discurso veiculado pela mídia e a realidade psiquiátrica cotidiana. Essa defasagem provocava um mal-estar em quem estava com as mãos na massa. Na época da criação da Rede, esse mal-estar vinha se acentuando, e tornou-se alvo de muita polêmica.

O movimento Psiquiatria Democrática¹³, por exemplo, desde o início tentou colocar o problema em outros termos. Para começar, Basaglia sempre recusou o termo "antipsiquiatria". Ele considerava que a ação nesse campo não podia ser feita só a partir de pequenos grupos minoritários; era necessário encontrar um modo de articulação para o que estava se passando no seio dos estabelecimentos psiquiátricos. Daí o tema de um livro que fez muito sucesso na ocasião: *A Instituição Negada*.¹⁴ Um trabalho concreto de questionamento das instituições, segundo essa corrente, por definição só poderia ser feito através da articulação com os movimentos políticos e sociais, no sentido de sua tomada de consciência desses problemas.

Algumas pessoas se encontravam no cruzamento dessas tendências: elas julgavam, por ocasião da criação da Rede, que não se devia colocar entre

13. Associação organizada em torno de Franco Basaglia, na Itália, na década de 70, que visava — e conseguiu — transformar as estruturas psiquiátricas, estruturas que até então eram, naquele país, extremamente retrógradas (Cf. "A trama da Rede", in F. Guattari, *Revolução Molecular — Pulsões Políticas do Desejo*, org. S. Rolnik, Brasiliense, São Paulo 1981, p. 126, 127).

14. Franco Basaglia, *A Instituição Negada*. Graal, Rio 1985.

parênteses o debate teórico, e sim criar condições para que houvesse trocas e confrontos no campo prático. Isso, para que o debate se expandisse para além dos grupos minoritários. O que se propunha eram projetos de ação tanto a nível da prática psiquiátrica quanto a nível das estruturas estatais, das leis relativas à psiquiatria. A idéia era criar condições para que se pudesse elaborar uma tática, uma estratégia, que implicasse a participação efetiva de toda espécie de componentes: os promotores da antipsiquiatria, é claro, mas também trabalhadores da saúde mental, grupos de psiquiatrizados, movimentos alternativos que investiam essas questões e, na medida do possível, diferentes componentes políticos e sindicais da esquerda interessados nelas.

Em 1975, resolvemos, algumas pessoas, nos reunir em Bruxelas para discutirmos esses problemas. Havia toda a equipe de Basaglia e de Giovanni Jervis, da Itália, todo o grupo que trabalha com Mony Elkaim, grupos da Inglaterra, da França; estavam presentes Laing, Cooper, Robert Castel e outros teóricos dessas questões. Esse encontro, que seria restrito, se transformou imediatamente num encontro muito amplo e importante. O fato é que se havia desencadeado um processo, apesar de nós.

Houve vários encontros posteriores. O encontro de Paris foi incrível, uma bagunça espetacular. Uma parte do bairro *Les Halles* estava literalmente ocupada pela Rede. Foi tão surpreendente, o que havia sido previsto transbordou tanto, que não deu nem para discutir direito. Mas isso não era o mais importante. Já no encontro de Trieste, que deve ter tido umas cinco ou seis mil pessoas, apesar da dificuldade deu para discutir um pouco; mas é que esse encontro aconteceu em um período muito quente de lutas sociais na Itália, com toda a efervescência da Autonomia.

O fato é que, no início, a Rede era um negócio essencialmente europeu, com componentes extremamente diferentes uns dos outros. E era muito difícil manter esses componentes juntos, sem um núcleo de amizade catalizador que impedisse os reflexos tradicionais de paranóia coletiva, inevitáveis nesse tipo de empreendimento — coisas como: “a gente vai acabar se deixando recuperar pelo pessoal da Itália, mais ou menos ligado ao PC italiano”, “a gente vai se deixar manipular pelos antipsiquiatras ingleses”, “a gente vai perder tempo com esses movimentos alternativos que são legais, mas que não se ligam com a realidade social”: todo o cortejo de problemas pessoais e narcísicos.

Mas, apesar disso tudo — e, é preciso dizer, para nossa grande surpresa — a Rede européia continuou a crescer. Não houve resultados e realizações extraordinárias, porque ela se desenvolveu justamente no momento em que estava havendo uma baixa geral da importância das lutas sociais daquele período na Europa. Mas, de qualquer modo, ela teve o mérito de criar uma espécie de linha de resistência que permitia, algumas vezes, organizar uma defesa concreta contra a repressão. Houve muita troca: organizou-se uma verdadeira rede a nível das estruturas alternativas européias.

Penso, por exemplo, no caso da Espanha no final do regime franquista, quando uma forte repressão se abateu sobre os meios alternativos à psiquiatria: as pessoas que estavam empreendendo uma ação global nesse sentido foram especialmente visadas pela repressão. O fato de isso ter sido divulgado, e rapidamente, por atuação da Rede, funcionou como meio de pressão sobre as relações de força locais. Houve outras lutas anti-repressão em países como a Alemanha e a Bélgica, com situações diferentes da espanhola. Houve também lutas do tipo italiano. Em todo o caso, houve uma popularização muito grande dessas lutas através da Rede — por exemplo, com os filmes de Bellocio (não sei se ele foi distribuído no Brasil).

No fundo, o que agora me parece ter sido mais importante é o fato de que a problemática se colocava pela primeira vez em escala européia, em termos novos e com interlocutores inteiramente diferentes daqueles aos quais estávamos habituados. Esta é a situação atual, com a diferença de que, na França, está existindo a possibilidade de uma luta jurídica, especialmente pela abolição de leis como a que, lá, rege a internação. Os jovens psiquiatras que estão à frente do Sindicato Nacional da Psiquiatria (muito bem implantado na França) tem desenvolvido um trabalho jurídico junto aos membros do Sindicato da Magistratura (organismo de esquerda). Eles estão em conexão com a Rede. Há também novos componentes da Rede, na Europa — especialmente na Holanda e na Suécia —, que se preocupam com esses problemas. Há estruturas de estudo, estruturas de transformação de leis a nível europeu, estruturas articuladas para fazer face ao que se prepara neste campo.

Quanto à ligação com a América Latina, desde o começo da Rede havia alguns mexicanos e brasileiros interessados nessas questões; eles tomaram a iniciativa de criar uma rede, com meios de atuação não-idênticos, é claro, mas similares. Talvez essa invenção de outros meios possa fazer com que a Rede, na América Latina, venha a superar aquele tipo de dificuldades que assinalei, ou seja, o risco de se constituir à maneira de grupelhos, ou à maneira universitária, formal...

Suely Rolnik — Foi com esse espírito de rede que criamos em São Paulo, por volta de 1980, um grupo que ficou sendo chamado de Núcleo de Psiquiatria e Psicologia Social, e que se reunia no Sedes Sapientiae. A iniciativa mobilizou muita gente, muito mais do que se esperava. Foi um pouco como aconteceu na Europa: constatamos, com certa surpresa, o quanto havia uma demanda importante nesse sentido, sobretudo em São Paulo, na medida em que era a cidade onde nos reuníamos. Mas muitas pessoas e grupos de outros estados nos contactaram também. O número de experiências não identificadas com os sistemas de referência dominantes no campo da psiquiatria era realmente considerável. E a maioria delas estava sendo vivida num isolamento total. Estou me lembrando especialmente desse grupo porque, nele, era explícita a intenção de criar rede entre as práticas

alternativas em psiquiatria. Mas é claro que a mesma intenção existia, implicitamente, em outras iniciativas anteriores a esta e, evidentemente, não só em São Paulo. O Núcleo dissolveu-se depois de dois anos de existência. Mais tarde, criou-se um grupo oficialmente vinculado à Rede Internacional, o qual congregou as diferentes iniciativas desse gênero espalhadas pelo Brasil. É a esse grupo que Guattari está se referindo ao dizer que espera que ele encontre formas de organização que superem certas dificuldades da Rede européia.

Guattari — Não falei a respeito da forma de organização da Rede européia, e isso é muito importante. A Rede, logo de cara, funcionou num plano internacional, não somente a nível dos debates, mas a nível das estruturas e dos próprios encontros concretos. Por exemplo, na França nunca houve um secretariado unificado; é a nível europeu que existe um agrupamento dos subconjuntos da Rede. As aproximadamente sessenta comunidades de alternativas à psiquiatria que existem no sudoeste da França estão muito mais ligadas aos movimentos comunitários na Holanda do que aos psicólogos, psicanalistas e psiquiatras que se pretendem alternativos em Paris, com os quais essas comunidades não têm grandes coisas em comum. Da mesma forma, os juristas que se interessam pelas questões de transformação da lei se organizam entre si, sem passar por secretariados nacionais. A mesma coisa se passa ao nível do movimento dos psiquiatrizados. Considero esse ponto muito importante e imagino que, ao menos nisso, a problemática deve ser idêntica na América Latina.

A Rede não existe para que todo mundo se ponha de acordo, nem para fazer uma frente, um programa comum aos juristas, aos psiquiatrizados, aos "psi" de tal ou qual categoria. A Rede existe sim para criar condições de uma dialética real, supondo que, através disso, as idéias possam avançar com diferentes rizomas, diferentes níveis de elaboração. Foi o que se passou no encontro da Rede em Cuernavaca, no México, há três anos e meio. Foi o que se passou, no ano seguinte, no encontro que houve em São Francisco, e cuja iniciativa partiu de movimentos dos psiquiatrizados nos Estados Unidos. Esses dois encontros eram mais uma maneira de os diferentes componentes se situarem uns com relação aos outros. Mas a verdadeira fundação da Rede na América Latina aconteceu no ano passado, em Cuernavaca, porque lá estiveram presentes mais de vinte delegações. Nesse encontro, já se tinha saído daquele caráter inicial de tomada de contato. Houve comissões de trabalho extremamente vivas.

Pergunta — Como é que acontece essa assimetria das múltiplas participações? Como é que isso foi vivido na experiência francesa?

Guattari — Espero que o debate não se centralize nos problemas francês e europeu, mais sim nos problemas brasileiros e latino-americanos. É claro que não vou escapar à questão, mas vou ser bem breve. Na verdade, o que aconteceu é que, no contexto francês de 77 — e levando

em consideração o terrível centralismo parisiense — a Rede ficou por muito tempo despedaçada por fenômenos de grupelho. Isso acabou fazendo com que ela não funcionasse ao nível francês, ao nível nacional, e foi o que de melhor podia ter acontecido: ela se tornou, de fato, multi-centrada, com contatos em escala européia. Só recentemente, por ocasião do último encontro em Genebra, foi que reconstituíram um secretariado francês, por causa da iminente tomada de poder pelos socialistas, o que criava a urgência de se pensar propostas para a saúde mental a nível nacional. Em momentos como esse, torna-se difícil manter o caráter de encontro e de elaboração, pois há prazos em jogo. O melhor que se tem a fazer para enfrentar essa situação é as diferentes sensibilidades delegarem a um grupo restrito, ou relativamente restrito, o mandato de diálogo com as formações políticas e sindicais. Mas deve ficar bem claro que não se trata de um secretariado político, de um organismo que formulará uma teoria, um programa unificador de todos os componentes. É um organismo transitório e com um objeto perfeitamente delimitado. Fora esse tipo de situação, no fundo, é um critério de vitalidade para a Rede o fato de se poder cortar sua cabeça nacional, sem que isso mude alguma coisa: ela continua a viver, de um modo ou de outro.

Para que as iniciativas não se paralitem, é importante que não haja apenas um secretariado mas que proliferem secretariados, tantos quantas forem as diferentes linhas de iniciativas. Através disso, toda uma série de contradições aparentes deixa de existir. Mas a estrutura multicentrada não é, necessariamente, a mais adequada sempre. Situações como a da França ou a do Brasil, atualmente, implicam um mínimo de acordo e coordenação, e até de representação da Rede em escala nacional.

É evidente, acho eu, que para o Brasil, hoje, seria muito importante que uma estrutura leve e o mais eficaz possível pudesse afirmar a problemática da alternativa psiquiátrica. Afirmar-se primeiro em relação a si própria, como corrente; afirmar-se como força de proposta de diálogo, com formações de esquerda como o PT; e também, evidentemente, afirmar-se como força de oposição à psiquiatria tradicional, aos poderes de Estado, todas as forças tradicionalistas conservadoras nesse campo — e quando digo “conservadora”, incluo nisso uma parte da “classe operária” diretamente envolvida com tais questões: os trabalhadores no campo da psiquiatria. Suponho que nesse ponto não deve haver muita diferença entre a situação latino-americana e a européia: uma parte da classe operária é realmente conservadora.

Pergunta — Pelo que estou entendendo, você está definindo a psiquiatria como controle social. Eu queria saber se a Rede chegou a uma concepção de alternativa à psiquiatria. Sei que, por exemplo, o modelo antiásilar proposto, neste momento, nos países mais atrasados em matéria de saúde mental, parece estar revertendo num controle social maior ainda, em países como a França. A Rede propõe algum modelo alternativo?

Guattari — Retomando o que tentei explicar antes, não se trata, nunca, de propor um modelo alternativo. Mas sim de, ao contrário, tentar articular os processos alternativos quando eles existem. Isso, sobretudo na escala européia: lá a situação da psiquiatria, em alguns países, é inteiramente arcaica e quase carcerária, enquanto que em outros, especialmente os países nórdicos, a sofisticação do controle psiquiátrico foi levada a um ponto inimaginável. Na Dinamarca e na Suécia, o Estado paga mães de família, concede horários especiais aos trabalhadores para fazerem grupos de psicoterapia; há aldeias inteiras cuja vida gira em torno de terapia. Isso não tem nada de absurdo; ao contrário, é muito ardiloso.

Na Rede, a convivência desses sistemas em sua diversidade gera um enriquecimento recíproco: as “estruturas subdesenvolvidas” podem ler o futuro que as espera; as “superdesenvolvidas” podem ver nas estruturas mais arcaicas como certas formas de luta e de intervenção são viáveis e podem ser eficazes.

Comentário — O surgimento de uma luta antipsiquiátrica no Brasil não me parece tão viável assim. Aqui, se há alguma espontaneidade das massas trabalhadoras para lidar com a saúde mental, ela se limita a procurar, “espontaneamente”, os comissariados de polícia quando se têm problemas desse tipo. Além do mais, por enquanto estamos em plena luta pela saúde física da população, pois nem essa é respeitada. A defasagem é muito grande em relação à situação européia; lá, esses problemas de saúde física já foram amplamente resolvidos. Isso permite que vocês se preocupem com a saúde mental, e até proponham uma forma de organização espontânea de luta nesse sentido.

Guattari — Não acho que alguém antes de você tenha falado em “espontaneidade”; em todo caso, eu não usei essa palavra. Ao contrário, a problemática da Rede é a busca de uma organização com eficácia máxima. É um fato — basta constatar — que todas as estruturas políticas, sindicais, universitárias, tradicionais, nos últimos quarenta anos, pelo menos na Europa, não só não transformaram nada no campo da psiquiatria, como também, mais do que isso, só fizeram consolidar as situações opressivas, desenvolvendo pseudo-reformas, trabalhando de fato com os mesmos mecanismos de desapropriação dessa problemática do campo social real.

Talvez a situação seja diferente na América Latina e no Brasil. Se me disserem que existem, hoje, organizações de esquerda no campo médico (por exemplo, organizações políticas ou sindicais) que pelo menos se coloquem essa problemática, e não no sentido de um vago programa de melhoria dos equipamentos ou aumento do número de psiquiatras, aumento de salários, etc.; se me disserem que essas organizações vinculam-se realmente ao ponto de vista dos interessados (os psiquiatrizados, as crianças, etc.), nesse caso, realmente não tem o menor sentido buscar estruturas que permitam a articulação das singularidades, das diferentes posições em confronto. De que serviria isso, se já existe?

Faço questão de deixar claro que no que acabo de dizer não há nenhuma hostilidade em relação aos partidos e aos sindicatos. Ao contrário, insisto na necessidade de se criarem condições de um diálogo no campo em que essas questões se colocam. Criar estruturas sensibilizadas *de fato* para essas problemáticas, conectadas com as práticas reais, mesmo que elas sejam mínimas, de maneira que se instaure uma verdadeira dialética entre esses componentes de luta que, por definição, estão em níveis diferentes.

Lembro-me da problemática que se colocou na Espanha nos anos 76 e 77. O fato de a ascensão das formações de esquerda não ter coincidido com um verdadeiro diálogo em torno dessas problemáticas fez com que as questões da saúde que a esquerda propôs passassem inteiramente ao largo da realidade. É preciso aproveitar os momentos em que há condições de se desencadear um diálogo geral. Tudo isso para dizer, repito, que não há culto de espontaneísmo algum nesse tipo de proposta...

●

Carta de Guattari a Suely Rolnik, Paris, 24 de maio de 1983:

Sinto que a Rede de Alternativas à Psiquiatria, na Europa como na América Latina, está em vias de ser recuperada, pelo mesmo tipo de gente próxima ao PC. Tudo bem! Não tem por que se agarrar à Rede! O importante é continuar nossas próprias redes e reinventar um modo de funcionamento internacional que nos permita ter acesso, nas condições menos ruins possíveis, ao período formidável que está se preparando — para o pior e para o melhor!

●

A psiquiatria na França foi modernizada em seus equipamentos: há toda uma política de abertura, de desenvolvimento de equipamentos extra-hospitalares — enfim, de setorização.¹⁵ Essa política de setorização é reformista, ela não resolveu absolutamente nenhum problema fundamental. Primeiro, porque reforça o sistema de esquadramento que existe em todos os outros registros de controle social. E, depois, porque a reforma que ela implantou na França fracassou. O que aconteceu foi uma multiplicação de equipamentos de outra natureza, mas os grandes bastiões da psiquiatria não foram tocados. Isso faz com que na França haja uma maquinária psiquiátrica que custa uma soma colossal, ao lado de uma crise sentida por todos os lados, inclusive pelos responsáveis a nível do poder

15. "A política do Setor instaurou-se, na França, a partir de 1960: os poderes públicos, apoiados nas correntes progressistas da psiquiatria institucional, quiseram fazer com que a psiquiatria saísse dos grandes hospitais repressivos. Pretendia-se aproximar a psiquiatria da cidade. Isso conduziu à criação daquilo que foi chamado de 'equipamentos extra-hospitalares': centros de saúde, hospitais-dia, albergues, ateliers protegidos, visitas domiciliares, etc. Essa experiência reformista transformou o aspecto social externo da psiquiatria sem por isso desembocar num verdadeiro empreendimento de desalienação: miniaturizaram-se os equipamentos psiquiátricos, mas fundamentalmente em nada mudaram as relações de segregação e de opressão". (In F. Guattari, *Molecular Revolution, Psychiatry and Politics*. Penguin Books, 1984, Glossário). Cf. F. Guattari, *Revolução Molecular — Pulsões Políticas do Desejo*, org. S. Rolnik, Brasiliense, São Paulo 1981, N. do T. (4), p. 32, 33.

de Estado. O governo socialista escolheu, para a Saúde, um ministro que faz declarações de princípios promissoras sobre a supressão da lei de 1838 (lei que rege a internação), sobre as transformações radicais dos equipamentos psiquiátricos. Mas, por enquanto, não dá para ver como é que isso vai ser...

Certas comunidades alternativas à psiquiatria — uns trinta grupos que vivem no sul da França, em Cèvennes, uma região montanhosa muito bonita — se dispuseram a acolher pessoas saindo de hospitais psiquiátricos, ou crianças com dificuldades. Esse movimento nasceu no prolongamento dos acontecimentos de 68 na França. Hoje em dia, o Estado financia esses grupos, sem lhes pedir contrapartida alguma, por exemplo, de controle. Poder-se-ia dizer “muito bem, tá uma forma de reconhecimento agradável e útil”. Mas, de fato, pouco a pouco isso acaba integrando esses grupos em estruturas muito mais sutis que as de um hospital psiquiátrico. É o próprio grupo que faz sua auto-regulação, sua autoformação e sua auto-disciplina. Isso seria, do meu ponto de vista, inteiramente positivo se pudesse desembocar numa modificação da realidade da opressão psiquiátrica na França. Na verdade, o poder de Estado se serve desse setor como de uma espécie de válvula de segurança. As pessoas que se investem nessas atividades não são absolutamente ameaçadoras para o poder, pois mesmo que tenham concepções dissidentes e práticas diferentes, pelo menos até agora isso não fez com que houvesse uma dialética que desembocasse numa transformação da situação no campo psiquiátrico.

Na Rede, freqüentemente discutiu-se essas questões: chegamos a considerar que era positivo levar adiante esse tipo de experimentação, mas que ela só adquiriria sentido se se articulasse com os movimentos de contestação à psiquiatria nos grandes manicômios, na setorização e assim por diante.

Há trinta anos, quando La Borde¹⁶ começou (num contexto de estrutura tradicional em suas relações com os poderes de Estado, com a Previdência Social), viveu-se microprocessos de transformação, freqüentemente com paixão e entusiasmo. Nesse contexto, La Borde fez uma série de pequenas mudanças que tiveram um certo grau de eficácia para transformar as relações entre os técnicos e os pacientes, e entre os próprios técnicos.

Não vou fazer uma conferência sobre o que foi La Borde naquela época, mas digamos que nossa experiência refletia o que estava sendo a problemática de higiene mental naquele momento. No entanto, esse processo não conseguiu varar o muro do Estado; ele ricocheteou.

16. Cf. F. Guattari, *Revolução Molecular — Pulsões Políticas do Desejo*, org. S. Rolnik, Brasiliense, São Paulo 1981; N. do T. (7), p. 85, 86.

Os microprocessos vividos em La Borde não desembocaram num processo mais geral de transformação: continuaram, de certa forma, a girar no vazio, a trabalhar sobre si mesmos. Do mesmo modo que uma mutação no domínio da pintura vai continuar a girar em torno de si mesma, fechada num museu que as escolas visitam no sábado à tarde: há um paradoxo entre os pequenos milagres, como foi o de Modigliani, e o escândalo que é obrigar as crianças a se aborrecerem, visitando-o. É claro que não tenho a pretensão de comparar Modigliani a La Borde. No entanto, às vezes há pessoas que vêm visitar La Borde como iriam a um museu. E não me cabe dizer-lhes "mas que pena, vocês deveriam ter vindo há trinta anos, não é agora o momento de visitar La Borde". Ainda que há trinta anos tenha havido, de fato, um capital de possível que poderia ter desembocado em outra coisa, diferente do que La Borde é hoje. A história decidiu: La Borde ficou como uma das instituições que não são diretamente recuperadas pelo poder do Estado, mas com as quais o poder do Estado se acomoda muito bem. A única exceção a isso se deu durante alguns momentos muito difíceis do giscardismo na França, onde o poder do Estado estava realmente querendo fechar La Borde, e prender muitas das pessoas que aí trabalhavam. Mas essas prisões nem tinham a ver com a problemática psiquiátrica: eram outros os problemas que estavam em jogo.



Na Bélgica, um grupo de latino-americanos ligado à Rede fez uma experiência que vale a pena contar. O grupo entrou em contato com os sindicatos (por exemplo, a federação sindical dos empregados de comércio), não só para reivindicar coisas como seguro social, mas também, e sobretudo, para pedir que apoiassem a integração de pessoas egressas de internações psiquiátricas em alguns setores da produção. Na verdade, a coisa não era colocada em termos de uma reintegração à produção. Assemelhava-se à experiência de Parma, na Itália, na qual se tentou fazer com que mongolóides, pessoas com distúrbios neurológicos graves, etc., fossem assumidas por grupos de operários, não para entrar na produção, mas simplesmente para conviver, na fábrica. Esse tipo de intervenção concreta numa problemática pode mexer com as idéias, muito mais do que qualquer discurso...

Tudo isso, apesar de esses grupos conservarem alguns traços de grupelho, de dogmatismo (não só político, mas também psicanalítico). Esses traços, no entanto, não impedem que haja um caráter mutacional, micro-mutacional nessas experiências, o qual deve ser detectado através de um reconhecimento dos processos, mesmo que sejam minúsculos. Somente assim se pode avaliar os acertos e desacertos.

Reunião com a Rede de Alternativas à Psiquiatria, Recife, 16 de setembro de 1982:

Guattari — Eu gostaria de conhecer algumas das experiências alternativas que se processam aqui.

Comentário — Então, vamos começar pelo Hospital Tamarineira. Antes, isto aqui não era um hospital — era um depósito, um campo de concentração. Hoje, o que conseguimos foi atingir o nível de asilo. Conseguimos simplesmente que se coma, que se tenha cobertor, que se tenha cama — não há nada de muito revolucionário em termos de psiquiatria. Criar uma estrutura física melhor não é tão complicado assim. *Talvez o mais difícil seja mexer com a dinâmica das pessoas que trabalham aqui. Cair paredes é fácil...*

Comentário — Eu queria contar um pouquinho do trabalho que a gente realiza aqui, num bairro, Casa Amarela. É um grupo de cinco pessoas — eu e mais quatro pessoas da comunidade — que viveram alguma espécie de situação de atendimento psiquiátrico (por exemplo, um pai que foi internado, ou a própria pessoa). Resolvemos nos juntar há um ano e três meses, e começar a conversar sobre a possibilidade de não mais recorrer ao hospital, ao ambulatório. Alugamos uma casinha e o que fazemos é dar um certo apoio às outras pessoas da comunidade. Por exemplo, ser companheiras de alguém que foi internado, ir junto ao hospital e tentar fazer com que essa pessoa volte o mais rápido possível para casa. Um outro exemplo é o de uma moça, há três dias; ela resolveu parir em casa mesmo. O grupo foi até lá dar uma força na hora do parto. Hoje, em nossa casa funciona, além desse grupo de saúde, uma feirinha de bairro, um grupo de jovens, um grupo de artesanato, um clube de mães. Essa iniciativa serviu para que as pessoas do bairro se juntassem mais, para fazer coisas em prol do próprio bairro; serviu para que expressassem solidariedade, que existe e que permite encarar certas problemáticas. Hoje, nosso grupo é reconhecido dentro do bairro como alternativa ao hospital: ele é procurado, por exemplo, quando alguém pira.

Não considero essa experiência como algo que se situa ao nível da saúde mental, mas acho que, de alguma forma, ela cumpre um papel aí dentro. *Acho que a questão da saúde se coloca a partir disto: simplesmente, nos damos espaço para expressões cujo significado se situe fora do conceito de doença, e também, é claro, nos indagarmos por que não nos damos esse espaço...*

2º) A escola

É surpreendente como Freud, que descobriu o período de latência (esse período de depressão, de esvaziamento do sentido do mundo, que segue ao complexo de Édipo e ao complexo de castração) não tenha se dado conta de que esse período coincide com a idade de escolarização, a

entrada da criança nos equipamentos produtivos modelizantes, a entrada nas línguas dominantes. E a criança, que tem uma capacidade extraordinária de dança, de canto, de desenho, etc., perde em poucos meses toda essa riqueza. Sua criatividade cai numa espécie de grau zero: ela começa a fazer desenhos estereotipados, ela se modeliza segundo as atitudes dominantes.

As pessoas que tentaram experimentar, seriamente, outros métodos educacionais, sabem muito bem que se pode desmontar essa mecânica infernal; elas sabem muito bem que, com outro tipo de abordagem, essa riqueza de sensibilidade, essa riqueza de expressão, pode ser relativamente preservada.

Reunião com pré-escolas "alternativas" * de São Paulo, 27 de agosto de 1982:

Guattari — Na Europa, e particularmente na França, as pessoas que trabalham nas creches, nas escolas ou até em estruturas paralelas (estruturas alternativas), sempre têm uma relação direta ou indireta com o Estado. A relação pode ser direta na medida em que as pessoas são pagas pela prefeitura ou pelo Estado; ou indireta, quando recebem subvenções ou através, simplesmente, daquilo que chamamos na França de sistemas de "salário diferido" (seguro social, aposentadoria, salário-desemprego, pensão familiar, etc.). Nessa medida, os salários e os investimentos, de certo modo, são sempre derivados direta ou indiretamente de um controle financeiro do Estado. A isso podemos acrescentar o fato de que também a formação dos técnicos é amplamente controlada pelo Estado. Portanto, o Estado, na Europa, está maciçamente presente na escola.

Para mim, o que é interessante nessas experiências de pré-escola autogeridas que vocês estão vivendo aqui em São Paulo é, ao mesmo tempo, sua dificuldade: vocês conseguiram adquirir autonomia em relação às normas dominantes. No entanto, isso implica uma contrapartida que é, por exemplo, o fato de vocês não poderem aceitar pessoas que não têm meios para pagar; com isso, vocês acabam cerceados pelos sistemas de segregação social e racial vigentes.

Parece-me realmente necessário que toda experimentação pedagógica, microsossial, etc., se situe em relação a esse tipo de problemática. Desconhecê-la é correr o risco de ela intervir na modelização, na transmissão de modelos às crianças — a começar por aqueles fatores de diferença social, diferença de status econômico, de status racial. Uma questão que

* "Alternativa", no caso, é o nome que se deu para certas experiências pedagógicas que se desenvolveram em S. Paulo, sobretudo no início dos anos 80, no bojo de um movimento micropolítico — movimento de questionamento do cotidiano — que então se expandia entre setores de classe média progressista e intelectualizada. Poderíamos traçar uma linha de continuidade entre tais iniciativas e núcleos de resistência no campo da educação surgidos como reação ao A15 e que perduraram por toda década de 70. A partir de 83 muitas dessas escolas fecharam. Corresponderia tal fato a um refluxo desse tipo de demanda? Onde estará hoje a clientela das escolas alternativas?

se deveria colocar, por exemplo, é se há crianças negras em tais escolas, e indagar-se sobre todas as implicações que isso possa ter na economia libidinal dessas crianças. Essas são limitações de iniciativas do tipo que vocês estão desenvolvendo. Entretanto é claro que isso não significa que não exista uma margem de experimentação perfeitamente original e válida. O que importa é tentar captar as especificidades, as características originais, verdadeiras, de cada experiência.

Parece haver vários personagens em jogo nesses empreendimentos: dá para entrever, ao menos, três personagens importantes. Ou quatro, na verdade: as crianças, antes de mais nada, que são os personagens principais. Há também o personagem alternativo, que se situa em relação às suas próprias expressões, que quer criar um mínimo de espaço de liberdade e que — exatamente por isso — está correndo o risco de criar um gueto, isto é, de não conseguir articular seu espaço de liberdade com o que se passa no campo social, com o que se passa ao nível do Estado. O terceiro personagem seria o Estado, que está sempre disposto, pelo menos nos contextos que eu conheço, a querer colonizar tudo, serializar tudo, recuperar tudo (inclusive as experiências alternativas), desde que isso seja possível. E o quarto personagem é o bairro, a população, o meio-ambiente.

Eu pessoalmente não tenho uma grande experiência em relação aos problemas das creches, mas as estruturas alternativas na psiquiatria, que é um campo que eu conheço melhor, se chocam com esse mesmo tipo de problemática. Os psiquiatrizados estão sempre prensados entre o personagem do Estado e o personagem alternativo, que, freqüentemente, tem uma dependência indireta do poder de Estado. E quando esses empreendimentos recusam essa dependência — era o caso, por exemplo, das primeiras comunidades de Ronald Laing na Inglaterra — eles se arriscam a transformar-se numa espécie de comunidade de elite, mesmo que vivam na miséria; uma coisa não impede a outra. Para escapar disso, é preciso estar articulado a um vasto setor de experiência desse tipo, o que dá um poder de negociação com o Estado. É um pouco o que existe, por exemplo, na Alemanha, onde é todo um setor da população que faz a gestão de suas escolas, e também de cooperativas, etc. e que negocia coletivamente suas necessidades de recursos financeiros com o poder público. Esta é, a meu ver, a única via de acesso a uma consolidação de tais alternativas.

Se aceitamos essa idéia de quatro personagens, vemos que é muito difícil avaliar, de modo unilateral, iniciativas como as de vocês. Por exemplo, o que levaria a população de um bairro a julgar efetivamente necessário aventurar-se em empreendimento como o de vocês? É o fato de esses empreendimentos corresponderem aos seus desejos, a suas necessidades. E para isso é preciso que eles estejam suficientemente elaborados para propor efetivamente um mínimo de alternativa.

É nesse sentido que acredito que suas iniciativas, mesmo que estejam de certo modo numa situação de cerco e, às vezes, até de gueto, possam

vir a ter uma importância muito grande em outro contexto social, possam vir a "nomadizar", emigrar, mudar de caráter, ser retomadas e reinterpretadas por outros meios.

Pergunta — Penso que a Universidade poderia ser um canal para esse tipo de experiência pedagógica, fora dos limites da classe média. Mas a Universidade, aqui, só usa a periferia para fazer pesquisas... Eu gostaria de saber se a Universidade, na França, está tão dissociada, tão desvinculada da comunidade como aqui.

Guattari — A Universidade, em qualquer parte do mundo, é desconectada da realidade social — e esta é, aliás, sua função. Então, não há por que se espantar. Mas, em compensação, existem sucedâneos sociais gigantescos, equipamentos coletivos múltiplos, que desempenham uma função cada vez mais acentuada de controle social. Há um programa de informatização não só da delinquência caracterizada, mas de qualquer distúrbio, qualquer desvio, por menor que seja. Então, em alguns blocos de conjuntos habitacionais da periferia de Paris, é comum uma família, uma mãe ser obrigada a receber visitas sucessivas de dez, quinze, vinte tipos diferentes de trabalhadores sociais...

Suely Rolnik — ... educadores de rua, de escola e de ambulatórios, assistentes sociais e psicólogos de fábrica, e também de escola, de ambulatório, etc.: um monte de trabalhadores sociais caindo em cima de uma família, às vezes de apenas três pessoas.

Guattari — O esquadramento psicológico e sanitário a nível da pequena infância e das escolas é constante. Se a criança apresenta qualquer "distúrbio", por mais insignificante que seja, isto já é motivo para que ela seja colocada numa classe especial. A Suely pode falar disso...

Suely Rolnik — A "classe especial", dentro da própria escola, é apenas o primeiro passo de um vasto percurso que afasta 50% das crianças francesas da escolaridade "normal". Lá, cada bairro tem uns seis tipos de equipamento coletivo para a infância: da escola à psiquiatria, passando por diferentes matizes de combinação entre o pedagógico, o psicanalítico, o psiquiátrico e o médico. O Estado cai matando mesmo...

Guattari — O papel da Universidade nisso tudo é justamente o de determinar formações diferenciadas e muito segregadoras. O poder de Estado ou os equivalentes do poder do Estado, através dos equipamentos coletivos, está ganhando uma importância cada vez mais desmedida. É por isso que insisto em afirmar: experiências como as de vocês são importantes também para os países desenvolvidos. Elas colocam a questão da reapropriação de todas as relações das crianças entre si e das crianças com os adultos; da reapropriação dos problemas educacionais, sanitários, psíquicos, culturais, etc.; da reapropriação feita pelo tecido social, sem passar por essa mediação do Estado que assume proporções cada vez maiores e que desenvolve um modo de produção subjetiva cada vez mais alienante e serializado.

Se retomamos os quatro personagens, o que vocês estão propondo (criar uma sistemática de encontro para pensar tudo isso), poderia encarnar-se numa tripla ou quádrupla afirmação. *Uma afirmação relativa a vocês mesmos e às crianças com quem vocês trabalham*: uma conscientização coletiva de que vocês não estão em setores privilegiados, e que essa experiência representa um movimento de transformação, de criatividade. *Uma segunda afirmação, relativa ao poder do Estado*, a qual passa por uma articulação com os trabalhadores que estão nos setores públicos da educação. Há nesse nível um imenso trabalho de troca a ser efetuado, com todas as paranóias que podem se instituir numa relação desse tipo. Esse problema se colocou para os alternativos à psiquiatria. Eles se propuseram estabelecer uma relação com os enfermeiros e psicólogos que trabalham nos hospitais, aquela gente mesma que costuma dizer coisas do tipo: "mas vocês fazem um trabalho minoritário, um trabalho completamente fora da realidade, não serve para nada". *Uma terceira afirmação, relativa às formações de esquerda*, aos partidos, para que eles tomem consciência dessa problemática. *E uma última afirmação*, mais fundamental ainda, *relativa ao conjunto dos grupos sociais diretamente interessados nessas iniciativas*, para que o projeto tenha credibilidade, e possa ter consistência.

Essa proposta de vocês me lembra uma história que seria interessante contar. Trata-se de uma experiência que se deu na França há alguns anos, e que foi muito significativa, apesar de ter sido breve. Alguns educadores juntaram crianças (talvez mais velhas do que as crianças com as quais vocês trabalham) e, além de proporem as atividades comuns (que vocês podem imaginar quais sejam), eles fizeram com que as crianças elaborassem entre elas uma carta contendo suas próprias reivindicações; claro que os adultos ajudaram. Foi publicado um livro dessa experiência. Foi um trabalho interessantíssimo, pois as crianças conseguiram afirmar, quase que à maneira de uma "carta de direitos das crianças", uma espécie de mini-Revolução Francesa — mini, mas muito significativa. Dá para imaginar que a organização que vocês estão propondo possa se desenvolver paralelamente também ao nível das crianças: estabelecer sistemas de troca, de diálogo entre elas.

Comentário — Nesta discussão, há algo que está me irritando desde o início: é a circunscrição do "alternativo" em pedagogia a essas experiências de classe média de São Paulo. Experiências como essas há muitas por aí. Fora desse cordão aqui, do *Quartier Latin*, desse caminho que vai da PUC à USP, tem uma vida se fazendo... Uma experiência, para ser pedagógica, não precisa se formalizar como escola...

Pergunta — Minha experiência me diz que não é bem assim: dentro de uma instituição formal também é possível se criar um espaço alternativo de ação. Por outro lado, você pode fazer um trabalho em uma favela, por exemplo, e ser terrivelmente autoritário, inclusive, reproduzindo muito

mais as estruturas de Estado. Seria interessante pensar por que existe essa hostilidade entre os que trabalham dentro da instituição e os que trabalham fora dela. Por que existe essa supervalorização dos trabalhos fora da instituição?

Guattari — Eu não acho que possa haver uma fórmula globalizante para o que estamos chamando de alternativo. E aqui, precisamente, a análise dos limites de cada experiência me parece fundamental. Não é uma questão de modéstia. Mas é uma questão de apreensão do que são as verdadeiras formações do inconsciente a partir das quais estamos trabalhando. É claro que quando eu falo de "formações de inconsciente", incluo nisso os problemas de relações de segregação racial, de segregação social, etc. Uma alternativa entre quatro paredes é perfeitamente concebível. Penso em algumas iniciativas na França, como as da escola Freinet, que produziram uma elaboração de técnicas muito originais. As experiências Freinet tiveram sua origem sobretudo no campo, em aldeiazinhas pequenas, totalmente apartadas da realidade social francesa mais geral. Isso não as impediu de serem experiências válidas. Uma experiência totalmente restrita às favelas pode apreender elementos do campo social que são certamente fundamentais. Mas é possível, também, que se desenvolva aí um tipo de técnicas e um tipo de representação completamente apartadas de certas realidades das sociedades industriais que, por isso, apresentam um caráter de limitação de outro tipo.

(O que define uma experiência alternativa é seu caráter processual. E para que funcione ao máximo o pequeno coeficiente de liberdade de que dispomos, é preciso analisar, a cada momento, os impactos conscientes e inconscientes desses quatro personagens. Impacto a nível do contato mais imediato com as crianças, a nível da micropolítica institucional com o grupo, com a vizinhança, etc. Isso porque quanto mais esses quatro personagens estiverem recalcados no campo considerado, mais eles estarão sendo ativos na modelização dos comportamentos.)

Enfim, em minha opinião, somente lidando com esses quatro personagens é que se consegue romper os cercos e desenvolver esse trabalho de elaboração coletiva, de aliança e de mudança de relação de força, que tanto queremos...

c. Minorias na mídia: a rádio livre

Entrevista de Félix Guattari para o curso de Jornalismo da PUC-SP, 26 de agosto de 1982:

PUC — Poderia nos dizer alguma coisa sobre a situação das rádios francesas antes da eclosão do fenômeno das rádios livres?

Guattari — Na França, tanto o rádio como a TV estiveram sob a tutela do Estado durante todo o pós-guerra. Aliás, não se pode separar um do

outro: a administração do rádio tornou-se subjacente a essa máquina enorme que é o setor de TV — máquina de produção industrial de mídia. Essa máquina incorpora os partidos que têm uma certa concepção de Estado; incorpora também uma grande quantidade de assalariados.

Não sei dizer exatamente quantas pessoas trabalham no rádio na França, mas só no setor de produção devem trabalhar milhares. Foram esses profissionais que mais se empenharam na defesa do monopólio quando o governo de Giscard quis saber se mantinha ou não a tutela estatal. Na ocasião, o monopólio tinha três emissoras oficiais: a *France Antenne*, de grande audiência, a *Fipa*, de música popular, e uma emissora de “alto nível”, a *France Musique* (não estou questionando o “nível”, mas a concepção de “alto nível”). Ao lado dessas rádios do monopólio, existiam três rádios periféricas: a *RTL*, *Europe I* e *Sud-Radio*. Na realidade, nem essas são totalmente privadas. A *Europe I*, por exemplo, é uma sociedade mista na qual o Estado é majoritário.

Nos últimos tempos, e, com a ascensão de Giscard, o peso da rádio e da TV foi se tornando cada vez maior no plano político. Giscard d'Estaing, personagem com características de um narcisismo excepcional, fez um uso sistemático da TV. Isso provocou uma forte resistência, uma onda generalizada de “saco cheio” que possibilitou uma inversão da situação, como a que ocorreu nas últimas eleições. O que demonstra que o problema da escalada do poder com o auxílio da mídia não é um fenômeno linear.

Outro fator de questionamento e de transformação do monopólio, que também é muito velho, é a função comercial, publicitária dessas rádios estatais. Até Giscard, não havia publicidade nas rádios do monopólio. A publicidade foi introduzida lentamente na TV estatal, com muitas dificuldades, limitações, controle e toda uma legislação restritiva. A questão da publicidade já vinha sendo há muito tempo trabalhada pelos meios financeiros e comerciais. Durante trinta anos houve uma ofensiva do setor financeiro para impor a publicidade no rádio. Essa ofensiva se tornou um aspecto importante da problemática das rádios livres: os meios publicitários, querendo fazer propaganda nas grandes cadeias de rádio, visavam principalmente as populações locais e setoriais, que lhes dariam o retorno desejado. Quando começou o movimento das rádios livres, a partir de 1977, não percebemos, na nossa ingenuidade, que muita gente que nos apoiava com o maior dinamismo, no fundo tinha uma perspectiva bem diferente da nossa: queriam se utilizar dessa alavanca para desenvolver suas próprias rádios comerciais.

Um último fator a considerar sobre o estágio anterior ao fenômeno das rádios livres é que, tanto no âmbito da TV, quanto no do rádio (muito mais no da TV), há uma “inchação” burocrática incrível dos órgãos de emissão. Eu poderia citar mil anedotas sobre a maneira pela qual agiam os setores da produção, os técnicos, sobre o peso dos sindi-

catos e da tecnocracia dentro dessa máquina, que é um verdadeiro monstro burocrático. Monstro que, aliás, só será liquidado quando houver uma mutação.

PUC — Mitterrand utilizou as rádios livres antes de ser eleito?

Guattari — Antes de mais nada, faço uma observação a nível da própria expressão: ninguém poderia “se utilizar” das rádios livres, antes das eleições, para fazer campanha, porque elas eram interceptadas, embargadas, fechadas, objetos de perseguição. Eram veículos que, do ponto de vista do conteúdo, não veiculavam coisa alguma. Por outro lado, é verdade também que o tema das rádios livres tornou-se um dos mais importantes da campanha eleitoral de Mitterrand.

No início era apenas uma minoria: o pessoal das rádios livres era um bando de loucos, um pouco como D. Quixote atacando o grande monopólio. Era espantoso. É como se as pessoas aqui resolvessem agora ir atacar um quartel. Rapidamente, o fenómeno ganhou uma força incrível, produzindo um impacto sobre a grande mídia, como se esse ato de ilegalidade tivesse criado uma rachadura no edifício do monopólio. Parece que, *de repente, implantou-se uma dúvida sobre a legitimidade desse monopólio*. É como se uma vidraça, já trincada, se partisse totalmente sob o impacto de um simples pedregulho.

Esquemáticamente, as etapas foram as seguintes: esse pequeno grupo de camaradas, diretamente inspirados pelos italianos (mais que inspirados, pois os materiais italianos eram, basicamente, o que mais se utilizava). viu sua iniciativa estender-se rapidamente por toda a França. Muitas vezes, duas ou três pessoas colocavam os equipamentos em uma cozinha e começavam a emitir. Entre os grupos que se formavam, alguns eram folclóricos e insignificantes. Outros, pelo contrário, eram muito importantes desde o início. Por exemplo, o grupo *Fessenheim*, na Alsácia, equipou-se com material móvel e começou a emitir em três línguas: o francês, o alemão e a língua local. A repressão nunca conseguiu capturá-los: provavelmente, passavam de uma montanha para outra... Em seguida, apareceram os grupos militantes, não profissionais. Em primeiro lugar vieram os ecologistas e os fanáticos do rádio. Depois vieram os militantes de bairros, como os de Saint Denis (subúrbio de Paris), que inventaram um modelo de rádio que imediatamente se tornou muito significativo. Eles estavam ligados a tudo o que se passava no bairro — onde, aliás, havia muitos trabalhadores imigrantes. As pessoas então vinham pessoalmente na rádio contar o que se passava, denunciar nominalmente seu Fulano ou Dona Sicrana. Eles emitiam dia e noite — principalmente à noite, porque nesse momento não há concorrência, e a mídia menor se torna maior. Isso desencadeou uma repressão e, ao mesmo tempo, uma reação contra a repressão, uma intensa mobilização por parte de juristas e intelectuais.

Houve então um fenômeno de “bola de neve”: quanto mais se reprimia as rádios livres, mais elas se desenvolviam. Enquanto os sindicatos operários eram inteiramente fiéis ao princípio do monopólio, os grupos de seções sindicais começaram a se utilizar das rádios livres, o que provocou desequilíbrios e gerou uma série de conflitos dentro dos sindicatos. Os partidos de oposição ficaram solidários às rádios livres, dizendo: “nós somos favoráveis ao monopólio, mas não queremos repressão sobre as rádios livres”. Então nós pedíamos que viessem dizer isso nas nossas rádios livres. Eles vinham, a polícia vinha atrás e os processava. Até Mitterrand teve uns encontros com a polícia... e todo mundo sabe que Mitterrand é o homem da legalidade! No próprio seio da maioria giscardiana, as contradições se acirraram, porque interesses financeiros consideráveis, assim como interesses políticos locais, também começaram a questionar o monopólio.

Portanto, progressivamente, esse fenômeno, que no início era insignificante, fez florescer toda uma série de contradições entre o aparelho esclerosado das rádios estatais e as outras rádios; e, por outro lado, no nível que eu classificaria como molecular, entre um modelo de escuta previsível e essa coisa que se começava a ouvir e que era mutante.

∫ A rádio livre é uma utilização inteiramente diferente da mídia rádio. Não se trata de fazer como a rádio dominante — nem melhor, nem na mesma direção, que a rádio dominante. Trata-se de encontrar um outro uso, uma outra relação de escuta, uma forma de *feedback* e de fazer falar línguas menores. Trata-se ainda de promover um certo tipo de criação que não poderia acontecer em nenhum outro lugar. Por exemplo, na rádio em que eu trabalhei (Rádio Tomate), a gente trazia um grupo de teatro para conversar conosco, só que a gente trazia o grupo inteiro e não apenas o líder. E se nos interessasse, a gente falava durante duas horas ou mais com eles. Não se pode imaginar uma rádio, em moldes comerciais, que suporte isso (uma entrevista de duas horas), porque ela depende de um índice de audiência, de uma certa suposição de como os ouvintes vão receber a mensagem. Nas rádios oficiais, as pessoas falam como acham que devem falar para serem ouvidas. Isso não acontece nas rádios livres. Não é raro, aliás, ouvir alguns locutores estatais comentarem espantados: “mas eu falei de uma maneira na Rádio Tomate como eu nunca havia falado antes!”

PUC — Mas não acontecia de as próprias rádios estatais copiarem as rádios livres?

Guattari — Uma vez, na *Europe 1*, começou-se a fazer emissões como as das rádios livres e isso deu o maior “pau” com o pessoal da televisão.

A Rádio Tomate foi a primeira a colocar no ar imigrantes africanos: eles divulgavam a música de que gostam — na época, inteiramente desconhecida. Eles tinham ainda um estilo de apresentação muito particular.

Agora já se começa a ouvir, nas rádios oficiais, o mesmo tipo de música e o mesmo estilo de apresentação. A diferença é que os camaradas africanos nas rádios livres eram indisciplinados, chegavam atrasados, etc., e nas rádios oficiais não podem nem conseguem fazer isso.

PUC — Como se formou o grupo da Rádio Tomate?

Guattari — Imediatamente após a tomada de poder pelos socialistas, um núcleo de intelectuais e juristas do CINEL¹⁷ reagrupou elementos das várias rádios livres que existiam desde 1977, incorporou elementos do movimento autônomo e ocupou ilegalmente um local no centro de Paris. Houve então um crescimento extraordinário, porque as pessoas dos bairros, os *loulous* (malandros, pequenos bandidos) começaram a vir para esse local, e aconteceu uma mistura incrível de gente do bairro com intelectuais, com militantes, etc. Às vezes, apareciam até mesmo mendigos. Uma vez, tentei trazer o Ministro da Cultura, Jacques Lang: ele aceitou, mas não quis vir até o local da rádio.

Foi uma experiência extraordinária, às vezes de uma violência surpreendente. Havia cenas de conflito, problemas pessoais, às vezes misturados com problemas de droga, faltava dinheiro e por aí vai.

PUC — Como era a repressão antes? Dava prisão?

Guattari — Prisão não dava, mas houve tantos processos que os juízes já estavam de saco cheio. Uma vez, publiquei uma carta no jornal *Libération*, avisando ao juiz que não iria mais responder às suas convocações. Através do advogado, o juiz disse que eu podia me recusar a atendê-lo, mas precisava que, sobretudo, eu não tornasse pública essa minha desobediência...

PUC — Como era feita a interceptação na época do giscardismo?

Guattari — Havia um sistema eletrônico de balizamento que localizava a emissão e a apagava com um ruído. Mas a gente nunca era inteiramente interceptado. Era só mudar a faixa de onda e pronto! Ou então, se nós nos colocássemos nas proximidades de uma rádio oficial, a interceptação apagava também esta última. De qualquer forma, é um problema muito complicado. Sem falar que a interceptação podia também funcionar como uma informação. Você virava o botão do rádio e ouvia o tempo todo: "censura, censura, censura...".

PUC — As rádios de extrema-direita tiveram algum papel nesse movimento?

Guattari — Na época, nenhum. Agora que há o estatuto das rádios livres, não há mais rádios de extrema-direita, mas rádios de direita: a Rádio

17. *Centre d'Initiative pour de Nouveaux Espaces de Liberté* (Centro de Iniciativa por Novos Espaços de Liberdade). (Cf. F. Guattari, *Revolução Molecular — Pulsações Políticas do Desejo*, org. S. Rolnik, Brasiliense, São Paulo 1981, N. do T. (1), p. 225, 226).

Chirac, por exemplo, e várias rádios sionistas, uma delas particularmente reacionária. Mas os grupos fascistas, que eu saiba, nunca ocuparam as rádios livres. Uma vez uma rádio abriu espaço para todos: falava quem quisesse, bastava telefonar e podia falar durante dez minutos. Então, os fascistas usaram essa brecha. Na época, isso foi entendido como o nascimento de uma rádio fascista. Imediatamente, as pessoas intervieram para impedir que isso voltasse a acontecer.

PUC — Atualmente, na França, vários grupos reivindicam uma emissora. Mas chega um momento em que o dial não comporta o número de pedidos. Como está sendo resolvido esse problema?

Guattari — É uma questão complicada. A situação é bem diferente em Paris e no interior. Com exceção das grandes cidades, como Marselha, Lyon, etc., no interior, há possibilidade de satisfazer a todos os pedidos. Em Paris, deve haver aproximadamente uns duzentos pedidos, e as possibilidades são limitadas. O problema é saber qual é o limite. Os socialistas fizeram uma manobra e acabaram por impor uma espécie de compromisso, que consistiu em admitir a implantação de rádios muito potentes na região parisiense, em vez de aceitar rádios de 5 a 8 km de alcance (que já é muito para um meio denso e populoso como Paris). Eles partiram da idéia de que 7 ou 8 rádios poderiam ter um raio de alcance considerável (uns 30 km) e 10 rádios poderiam ter um raio de 15 km, o que já é o suficiente para saturar completamente o espaço da região parisiense. Já um outro enfoque técnico, mais compatível com o espírito das rádios livres, propunha a utilização de freqüências privadas, como as do exército e outras, o que permitiria o funcionamento de pelo menos 50 emissoras, cujo alcance seria menor. O importante era conseguir impedir as rádios comerciais e aquelas das grandes organizações e dos jornais que monopolizam a mídia. Com 50 emissoras seria possível um processo de fusão e de associações que abrangeria toda a demanda. No momento, com apenas 15 rádios podendo funcionar, há uma verdadeira guerra nesse setor.

PUC — Está havendo composições? Tendências diferentes conseguem operar numa mesma emissora?

Guattari — Existe uma comissão de tecnocratas e de representantes do movimento que vem se comportando como uma alcoviteira, tentando fazer casamentos forçados. Isso tem dado origem a conflitos intermináveis. A Rádio Tomate, em todo caso, não quis se casar, ou não se casou a tempo e agora está numa fila de espera aguardando decisões.

PUC — Por que as rádios livres só ocupam a FM e não as ondas curtas e médias?

Guattari — Por razões econômicas, principalmente. Você pode montar um equipamento de 300 W, que tem um raio de alcance de 10 km com apenas 10.000 francos. Mas se você quiser passar para as ondas médias, vai precisar de antenas enormes e de uma aparelhagem muito cara.

PUC — E quem vende esses equipamentos?

Guattari — Antes, eles eram importados ilegalmente da Itália. Agora, grande parte é fabricada caseiramente pelos gênios da eletrônica. Durante anos, fomos objeto de uma campanha de denegrimto nessa questão técnica. É preciso conhecer bem o aspecto técnico da coisa porque, se um dia acontecer um movimento de rádios livres no Brasil, esse problema certamente vai surgir. Os técnicos nos diziam: “o que vocês fazem é perigoso. Vocês são uns irresponsáveis. Vocês podem entrar na frequência da rota de aviões, de ambulâncias ou da polícia. Vocês podem desencadear uma catástrofe urbana”. Na realidade, nada disso aconteceu. O medo que eles tinham era que se pudesse instaurar uma bagunça no plano social, e que esse tipo de rádio tivesse a mesma função que teve na Itália: servir de caixa de ressonância a movimentos políticos muito fortes.

PUC — Pode-se dizer que esse fenômeno já foi recuperado ou enquadrado pelo capitalismo na França?

Guattari — Não pelo capitalismo, mas pelo poder de Estado, pelo poder local, pelos partidos tradicionais, pelos sindicatos. O governo socialista resistiu à entrada do setor financeiro e nessa época houve uma polêmica muito viva, da qual participaram também as forças de esquerda. Uma vez que o governo recusou a entrada da publicidade nas rádios livres, estas se tornaram insignificantes para os interesses privados. O que não os impede, entretanto, de procurar outros caminhos.

PUC — Ao nível da linguagem, o que mudou? O que representou esse movimento de um ponto de vista estético?

Guattari — Sobre o alcance estético sou muito reservado. Tudo depende dos critérios adotados. Se você gosta da música de John Cage, basta girar o botão do rádio para varrer todas as emissoras... Isso produz uma música muito particular...

PUC — Mas não será esse, justamente, o ruído final buscado pelas rádios livres?

Guattari — Num certo sentido sim, porque *a coisa consiste em varrer as redundâncias dominantes*, uma certa maneira de falar: “boa noite, caros ouvintes da Rádio X! Vamos dar início a mais um programa Y...”. No plano da linguagem, houve inicialmente um fato contundente: dezenas de línguas começaram a ser faladas na rádio francesa. Só na Rádio Tomate se fala espanhol, italiano, alemão, polonês, basco, bretão, etc. Algumas programações são exclusivamente nessas línguas, outras são bilíngües. Outra coisa é a maneira de falar essas línguas: as formas de sintaxe, de retórica e de argumentação. Nada disso é feito dentro dos moldes dominantes (o que não quer dizer que as rádios livres não criem seus próprios moldes). Aliás, esta é uma das questões mais interessantes: qual é a maneira específica de falar nas rádios livres?

PUC — Existem dados sobre a quantidade de ouvintes?

Guattari — Já houve algumas sondagens, mas não são muito dignas de crédito. Uma das melhores rádios, a *Gay*, dedicada ao público homossexual, deve ter de 100 a 150 mil ouvintes, uma audiência não manifestamente homossexual. Segundo algumas sondagens, a Rádio Tomate deve ter cerca de 50 mil ouvintes. Mas o que é mais significativo é que a audiência das rádios estatais caiu em cerca de 50%. Há uma crise terrível nessas rádios. Isso ocorre, principalmente, porque as pessoas não conseguem chegar às rádios estatais, pois são obrigadas a passar pelas rádios livres. Você pensa que está ouvindo uma emissora e de repente entra uma outra no lugar, e isso sem que você tenha tocado no dial. Muitas pessoas hoje reclamam porque querem ouvir música clássica na *France Musique* e não conseguem sintonizá-la.

PUC — Quais as experiências mais significativas das rádios livres na França?

Guattari — É difícil responder, porque são coisas muito diversas. Há a experiência da *Radio 93* no subúrbio de Saint Denis. Nela, as pessoas expunham os seus problemas da vida real. Em geral, eram pessoas entincheadas, resistindo contra a polícia nos grandes conjuntos habitacionais. Essas pessoas contavam, por exemplo, que haviam sido presas por não terem pago uma prestação. Uma coisa era ler essas histórias num jornal, mas outra era ouvir diretamente a própria pessoa falando. Houve ainda as experiências com rádios regionais, que foram muito importantes. A experiência da *Radio Coeur d'Acier*, em Longwy, foi fundamental. O que aconteceu de mais importante nessa rádio, de certa forma foi também o que aconteceu nas fábricas Lip onde se ultrapassaram as direções tradicionais e houve uma experiência de autogestão: ela tornou evidente que os movimentos eram capazes de quebrar a estrutura sindical e seus estereótipos, a ponto de essa rádio (que era ligada à CGT e ao PCF) se tornar, num determinado momento, mais livre que todas as rádios livres da França. Foi um grande problema para a CGT liquidar essa experiência, porque quem estava envolvido nela não era simplesmente um grupelho esquerdista, mas um movimento social dos mais amplos.

Eu gostaria de inverter um pouco a nossa relação para que vocês falem das rádios livres no Brasil, hoje. Discuti essa questão em Campinas, com gente próxima ao PT, e eles me disseram que uma rádio livre aqui não seria simplesmente interceptada: ela poderia dar cadeia. Pergunto: se o Lula resolvesse criar uma Rádio dos Trabalhadores, isso provocaria repressão?

PUC — Seguramente. No mínimo, a rádio seria fechada. O problema aqui é que a interceptação não é técnica, como na França, mas policial. Haveria personalização das pessoas envolvidas. Por outro lado, é preciso considerar

que uma rádio de um partido organizado como o PT poderia ter o respaldo de movimentos populares bastante amplos, o que daria imediatamente uma dimensão política de proporções nacionais às eventuais prisões. Em todo caso, uma rádio dessa natureza só poderia surgir no bojo de uma luta política, em que a relação de forças nos fosse favorável.

Guattari — Eu vou fazer uma observação que poderá ser mal interpretada, vinda de um francês apenas de passagem por aqui. Parece-me que num grande país e numa grande potência industrial, como é o Brasil, essa problemática em algum momento deveria emergir. Não consigo ver como é possível que não se coloque aqui o problema da nova mídia, nem que seja só para formação da força coletiva de trabalho. Num país que vem conhecendo uma repressão bastante forte, como é o caso da Polônia, existem rádios livres, e elas desempenham um papel considerável na resistência ao regime. Estive recentemente na Polônia e fui informado de que grande parte dos esforços da polícia estavam concentrados em fazer cessar as emissões clandestinas. Além disso, é preciso começar a refletir também sobre o papel das rádios livres no próprio seio das organizações democráticas.

PUC — Os problemas para uma eclosão de rádios livres no Brasil não são apenas de natureza policial. Há também uma resistência interna imensa dentro dos próprios grupos de esquerda. Seus programas simplesmente ignoram a questão da mídia, e não apontam alternativas para resistir ao seu poder. Por outro lado, as pessoas que se preocupam com esses problemas não estão diretamente vinculadas a movimentos políticos e, portanto, não têm perspectivas políticas próprias.

Guattari — Esse problema também ocorreu na França. Os grupos militantes trotskistas, maoístas e esquerdistas de toda natureza foram os últimos a encarar as possibilidades abertas pelas rádios livres. Porém essa situação pode ser mudada, e muito rapidamente. Se formos esperar que grupos militantes tradicionais tomem consciência desse problema para se mobilizar, corremos o risco de esperar por muito tempo. Frequentemente, quem faz a transgressão são indivíduos isolados, “loucos” mesmo. Uma das maneiras de encarar esse problema na França foi considerar que era necessário de início preparar cuidadosamente um dispositivo de emissão, e só colocá-lo em funcionamento em ocasiões muito especiais. Por exemplo: por ocasião de uma greve com ocupação, se uma rádio livre transmite o que está ocorrendo, isso obriga as forças policiais a investir um espaço social muito mais amplo do que o da fábrica em questão, o que agrava o problema. Ou então, por ocasião de algum acontecimento específico, a intervenção pontual de uma rádio livre introduz uma informação diferente, que poderá ser imediatamente retomada pela grande mídia. É exatamente para poder intervir no momento conveniente que é preciso fazer a preparação técnica do equipamento com antecedência. Caso contrário, quando a ocasião favorável se apresenta, em geral não temos mais tempo de realizar as condições técnicas.

PUC — Sem dúvida essa questão terá de ser enfrentada com maior ousadia pelos brasileiros. Em todo o caso, a discussão já começou.

Para terminar, você poderia nos dizer algo sobre as rádios livres na Polônia?

Guattari — Trata-se de emissões da direção clandestina do Solidariedade. Elas são bem curtas, registradas em cassete e são emitidas sem a presença dos militantes, correndo o risco de apreensão do material. Houve já algumas prisões, que começaram com a de um belga que levava material para lá. Uma rede que trabalhava para o Solidariedade caiu, mas oito dias depois as transmissões já tinham recomeçado. Seu conteúdo consiste principalmente em orientações do movimento Solidariedade. Entre elas, por exemplo, a denúncia de revistas e panfletos que o governo polonês publica em nome do Solidariedade. A rádio funciona como garantia de autenticidade das declarações do movimento. Felizmente, o governo ainda não teve a idéia de fazer falsas emissões da Rádio Solidariedade. Além disso, é muito importante para a população ouvir a voz dos dirigentes...

Entrevista a Pepe Escobar, para o *Folhetim*, 5 de setembro de 1982:

Pepe Escobar — Nos seus livros, são privilegiados certos escritores — Fitzgerald, Faulkner, Kafka, Kleist, Michaux, a *beat generation* —, verdadeiros videntes, artesões cósmicos, capazes de desenhar mutações de percepção, relativas ao espaço, ao corpo, ao tempo. Na América Latina há escritores que mergulham no trabalho de afirmar a subjetividade com uma paixão equivalente. São na maior parte das vezes desconhecidos até em seus próprios países. Há também os músicos, buscando fugir de estruturas harmônicas convencionais. Será apenas no domínio da arte que se pode encontrar elementos para romper o bloco sem fissuras — o “muro branco”, como você e Deleuze o denominam — ou também através das pequenas aventuras do cotidiano?

Guattari — O etnocentrismo cultural europeu ou norte-americano é uma operação de modelização sistemática de toda produção cultural — seja através da arte ou não — que poderia ameaçar essa ordem. Mas eu pergunto se é necessário que as culturas ditas marginais entrem na “grande cena”. O problema não é transformar o sistema de midiaticização de massa. É isso que se colocou no congresso sobre cultura que a UNESCO promoveu, recentemente, no México¹⁸, da qual participei como observador. O que surgiu como idéia foi que se agrupasse a cultura latina — América Latina, Europa Latina — e elaborasse programas culturais conjuntos. Isso tem sua importância, é claro, mas ao mesmo tempo me espanta: volta-se

18. Congresso promovido pela Unesco no México em 1982, no qual Jack Lang, o então ministro francês da cultura, fez um discurso em que contestava a hegemonia dos EUA na mídia, em particular na indústria cinematográfica.

ao velho problema da repartição do bolo. O mesmo problema existe na França com a questão das rádios livres. Deve-se pedir para se falar nas rádios oficiais ou construir as próprias rádios? Até certo ponto, a batalha foi ganha. Há centenas de rádios espalhadas por toda a França. Mas surge um grande paradoxo: o governo chega e propõe estações que atinjam 30 ou 40 quilômetros de raio, ou seja, milhares e milhares de pessoas, e insiste que as rádios deveriam ser de "boa qualidade". O poder assim ataca o miolo dessas rádios, fazendo com que se tenda a reproduzir o sistema antigo. Mas as pessoas insistem, o que elas querem são rádios pequenas, não-profissionais, pois é exatamente isso que lhes agrada. É o imenso problema da...

Pepe Escobar — Recuperação.

Guattari — Sim, veja: eu não sou levado à nostalgia das épocas anteriores, ao retorno à natureza, ao convívio que existiu até um determinado período histórico. E digo isso para lembrar que houve na História períodos de enorme difusão da produção mítica, cultural, sem indústria de comunicação de massa, inclusive na América pré-colombiana. Tivemos culturas, textos, etc., que passavam por um sistema de produção e difusão que eram multicentrados. Portanto, afirmar a necessidade de que grupos sociais diversos se reapropriem de um meio de expressão não quer dizer, necessariamente, particularizar a cultura e impedir a formação de uma teia de produções culturais. Quando uma idéia é válida, quando uma obra de arte corresponde a uma mutação verdadeira, não é preciso artigos na imprensa ou na TV para explicá-la. Transmite-se diretamente, tão depressa quanto o vírus da gripe japonesa. Essa idéia de um *grand écran* mundial como referente geral da mediação de massa para as coisas da cultura me parece profundamente perversa...

•

Seria importante tentar ampliar a noção habitual de mídia. A noção de mídia, enquanto exposição de produtos, como numa espécie de supermercado, é algo que determina não só as formas de consumo da literatura, da arte, etc., mas também modeliza as formas de produção artística e literária.

Consideremos Kafka, por exemplo. É muito claro que Kafka nunca terminou uma obra, a não ser talvez, no máximo, uns dois contos. Ele tinha um certo ideal de forma literária, aliás bastante clássico, mas quando planejava um romance, era em Dickens e Kleist que pensava. Até seus romances mais trabalhados ficaram inacabados. É notável o fato de que, quando se considera a obra de Kafka em seu conjunto, vê-se até que ponto os mesmos elementos de criação permeiam tanto seus esboços de romance e de contos, quanto seu diário e sua correspondência. E o todo está sempre marcado por uma espécie de vontade latente de destruição, o que se complementa pelo fato de que, efetivamente, ele nunca terminou nada.

Algumas semanas antes da sua morte, ele continuava a recomendar às pessoas próximas, aquelas que conheciam seus manuscritos, que destruíssem tudo, mesmo sabendo que, provavelmente, elas não o fariam. Pode-se imaginar que, com esse desejo de não acabamento de expressão, o que ele visava eram as formas identificáveis de criação. Há uma frase no diário, pelo que me lembro, que expressa uma espécie de iluminação presente em toda a criação de Kafka, algo assim: "a gente pode escrever tudo". E acho que o que interessava realmente a Kafka era isto: a gente pode sempre escrever tudo o que acontece em nossa existência. E quando ele conseguia demonstrar para si próprio que poderia captar, em um enunciado, algo que de início não lhe parecia semiotizável, nesse momento a obra caía, literalmente, de suas mãos. Ele já tinha atingido seu objetivo, e a idéia de ir além disso, de acabar um romance ou um conto, não lhe interessava absolutamente. Isso é um paradoxo do ponto de vista do mercado da mídia num sentido amplo.

É esse tipo de obra fragmentária (e quando se pensa em fragmento, imediatamente pensa-se em Nietzsche) que eu e Deleuze chamamos de "menor". É exatamente esse tipo de obra que rompe com as grandes identidades literárias, que teve uma grande expansão na mídia, talvez muito maior do que todas as grandes obras constituídas, fechadas e amarradas em torno de si mesmas.

Tenho a impressão de que em todos os grandes autores poderíamos encontrar pontos de fuga da identidade literária. Joyce provoca a impressão de que há uma espécie de ponto de fuga no final da sua obra. *Finnegans Wake*, por exemplo, está de certo modo numa espécie de linha de fuga em direção a uma produção quase que a-significante — ou, pelo menos, nesta obra Joyce tenta recompor uma linguagem que não é falada por pessoa alguma, mas que potencialmente poderia ser escutada pelo conjunto do planeta.

Em outras palavras, esse atributo "menor" para qualificar determinado tipo de expressão de caráter local, essa noção de "expressão menor" no campo da produção literária, não é forçosamente sinônimo de um degrau numa suposta hierarquia de tipos de expressão, numa espécie de divisão de trabalho literário. Hierarquia que permitiria dizer coisas como: "se você quer escrever só para você mesmo, ou para sua vizinha, muito bem, mas outros, escalando degraus superiores, vão poder chegar à grande literatura, e vão poder se impor nos grandes mercados da mídia". Na verdade, o que se passa é o contrário: é exatamente a produção de uma pessoa que não escreve para alguém, nem mesmo para si própria, e que até, em alguns casos, vive seu processo de escrita como algo de estranho a seu ego, como uma espécie de intrusão produtiva, como um processo que pode ser ameaçador para seu sistema de representação de mundo — é exatamente essa produção singular e menor, esse ponto singular de criatividade — que terá um alcance máximo na produção de mutação da sen-

sibilidade, em todos esses diferentes campos que chamei de revolução molecular.

Os sistemas de difusão de produção literária, artística, etc. são sempre concebidos como pertencendo ao domínio de uma pirâmide de controle e de seleção, que se encarna no fato de que há sempre um professor para corrigir as cópias, um crítico para selecionar textos, um editor e assim por diante. Esse modo de difusão é muito segregativo do ponto de vista das produções selecionadas. Podemos muito bem imaginar sistemas de mídia e de difusão que não pertençam a esse sistema piramidal. Isso não me parece absolutamente utópico pois, afinal de contas, durante milênios a difusão dos mitos, dos contos, etc., não passou nem pela Globo, nem pelos dois ou três críticos que fazem a lei no mercado. E essas produções não deixaram por isso de encontrar seu campo máximo de difusão.

A mesma problemática se coloca em relação à imprensa alternativa e às rádios livres. O movimento das rádios livres na França sofreu os efeitos das intervenções do poder de Estado, a partir do momento em que ele parou de reprimi-lo. O Estado socialista na França disse: "muito bem, agora vocês vão fazer rádios livres numa boa, só que todas as rádios livres vão se submeter a um estatuto. Vamos subvencioná-las, mas para isso é preciso que elas tenham um mínimo de audiência, de qualidade e de utilidade social". Com isso, noventa por cento das rádios livres francesas, caindo na tentação, se precipitaram num funil, com exceção de algumas poucas rádios (vinte ou trinta em toda a França, inclusive a Rádio Tomate). Essas disseram: "o que estamos a fim não é de fazer grandes rádios livres, mas de fazer *nossas rádios livres*. O que estamos a fim não é de difundir com meios sofisticados, nem de ampliar nosso alcance, mas simplesmente de que parem de encher nosso saco em nossa frequência de onda. Também não estamos preocupados nem com reconhecimento nem com eventuais julgamentos de valor; estamos pouco ligando para o índice de audiência, pois quem quiser que nos escute; se não, basta virar o botão. Queremos ser os únicos a garantir aquilo que nos agrada, aquilo que é a nossa produção, sem nos referirmos aos novos tipos de julgamento da mídia que se instauraram há mais ou menos um ano". Aí, a reação a essa atitude consiste em dizer coisas do tipo: "esse pessoal de rádio livre tá pirado". É preciso compreender bem o seguinte: quando nós, que nos recusamos a nos submeter a esses parâmetros, dizemos que não queremos fazer rádios profissionais, isso não significa que queremos ser amadores ou produzir coisas medíocres, mas apenas que não queremos nos tornar profissionais da nossa prática — o que não impede que estejamos afins de nos consagrar inteiramente a isso.

Voltando a Kafka: ele nunca se tornou um profissional do kaskismo. Depois é que apareceram muitos profissionais do kaskismo, pelas universidades e por toda parte...

Arlindo Machado — A discussão da problemática da mídia no Brasil é viciada, arcaica, é uma discussão que não consegue acompanhar a evolução, o crescimento, as transformações bastante aceleradas que ocorrem nesse setor. Não me refiro só à discussão acadêmica, mas também à dos partidos, da imprensa (comercial e alternativa), dos movimentos sociais, ou ainda entre os próprios trabalhadores da indústria da cultura.

Esse atraso nosso em relação à discussão na França, na Itália ou nos Estados Unidos é tanto mais desconcertante se considerarmos que o papel da mídia no Brasil é muito mais centralizador e eficaz do que nesses outros países. A televisão é um instrumento modelizador da subjetividade, cuja eficácia ultrapassa muito a das velhas instituições como os partidos políticos, as escolas, a máquina governamental e, às vezes, até mesmo certas instituições religiosas. Bem, não estou dizendo nada de novo. Isso tem sido tema de muitas teses universitárias. Mas não extraímos daí todas as conseqüências: se a mídia, no Brasil, tem esse papel hegemônico na formação da subjetividade, como é possível que as forças mais progressistas da sociedade não tenham conseguido forjar um projeto para "perfurar" essa hegemonia? A questão da mídia não é sequer enfocada nos programas dos partidos políticos que se colocam como uma alternativa para a sociedade neste momento. Talvez essa negligência em relação ao problema da mídia seja o resultado da sedimentação inconsciente dos meios de comunicação até mesmo no seio das próprias forças mais avançadas da nossa sociedade.

Para ilustrar essa questão, poderíamos dizer que a luta política mais avançada que setores de vanguarda da intelectualidade e da militância política colocam hoje (1982) no terreno da mídia é a luta contra a censura. A censura, evidentemente, é um aparato estatal que se utiliza da ideologia do regime que está de plantão para intervir na produção de mercadorias culturais, sobretudo as de grande alcance: ela proíbe algumas, libera outras. Poderíamos dizer que, em termos bem gerais, a questão da censura é apenas um fenômeno particular do processo de intervenção do Estado na economia privada. Nesse sentido, a luta contra a censura, quando é colocada como um fim em si, não difere muito da luta que os próprios setores liberais da iniciativa privada colocam hoje contra o papel geral desempenhado pela estatização no Brasil. Quem lidera esse tipo de luta, são grupos diretamente vinculados a interesses econômicos na área de produção de cultura-mercadoria. Se é verdade que um ou outro afrouxamento na censura pode criar um espaço maior para debates, pode permitir que certas questões mais polêmicas sejam colocadas em circulação, também é verdade, por outro lado, que a luta contra a censura, quando é colocada como um objetivo em si, esconde — não coloca — e às vezes até escamoteia o fundamental, o mais importante: a questão da propriedade e do usufruto dos meios de produção cultural.

Houve, há uns três anos, um certo afrouxamento da censura no Brasil, e quando nós conseguimos entrar em contato com uma série de filmes, ver uma série de peças e ouvir uma série de músicas que haviam sido proibidas durante bastante tempo, o sentimento geral foi de frustração. Quando a censura caiu, ou pelo menos afrouxou, ficou patente que as coisas não se alteravam muito. Nós estávamos assistindo a *Laranja Mecânica*, a *Rasga Coração*, ao *Império dos Sentidos*, mas uma coisa ainda ficava faltando. Os meios de comunicação continuavam, todos eles, nas mãos dos trustes da indústria cultural, nas mãos dos conglomerados econômicos. A sociedade continuava alijada desses meios de comunicação. Não conseguíamos, em nenhum momento, passar à categoria de produtores ativos.

Por outro lado — e aqui nós entramos mais de cara na questão que estamos focalizando, a das relações entre cultura de massa e singularidade — sempre que a produção simbólica se dava de uma forma marginal ao sistema da mídia, e por uma iniciativa dos próprios movimentos sociais, a questão já não se colocava mais em termos de censura. Eu cito o seguinte exemplo: durante as primeiras manifestações estudantis em 77, e as primeiras greves operárias em 78, proliferou em São Paulo uma produção de filmes que foi chamada de “militante”. Eram filmes financiados pelas próprias entidades que estavam empenhadas na luta. Eram filmes construídos no esquema de trabalho coletivo e cuja função era servir de instrumento, de forma agressiva de publicidade para ampliar as próprias lutas. Esses filmes foram perseguidos, foram apreendidos pela polícia, mas, em nenhum momento, a censura foi pretexto. Quando um policial invadia uma projeção pública, apreendia o filme, prendendo inclusive as pessoas que estavam organizando essa projeção, eles jamais perguntavam se os organizadores tinham certificado de censura. Seria até ridículo colocar tal questão. Alguns jornais, na época, publicaram listas de filmes proibidos pela censura e às vezes incluíam nas listas alguns dos filmes que foram produzidos nessas circunstâncias. Mas isso era um equívoco, porque esses filmes jamais haviam sido proibidos, eles sequer chegaram ao conhecimento da censura. Seria até um ato de suicídio se algum indivíduo pegasse o rolo de um desses filmes e o levasse ao Departamento de Censura Federal. A coisa simplesmente não se colocava nesses termos, já que a questão da censura pouco importava tanto para os grupos que produziam os filmes, quanto para a polícia que os perseguia.

Quando a produção simbólica na área da mídia atinge certo grau de radicalidade; quando o papel dessa produção é um papel demolidor, um papel de ruptura, um ruído dentro do sistema geral da mídia dominante; e principalmente, quando essa mídia é usada em outro sentido, num sentido perfurador; quando essa mídia começa a servir de caixa de ressonância para movimentos sociais emergentes mais amplos — aí é que a questão da censura se torna totalmente obsoleta. A questão da intervenção do aparato estatal na produção de cultura já não tem mais sentido,

e todo esse problema da liberdade de criação se coloca num nível completamente diferente.

Se hoje, no Brasil, começassem a proliferar rádios livres ou rádios-pirata, tal como aconteceu na Itália e na França, as formas tradicionais de controle da produção cultural estariam em pane, porque a emissão pirata não coloca o problema da cultura da forma com que tradicionalmente o sistema lida com isso. Uma emissão-pirata, muito antes de estar infringindo a lei de censura, está infringindo a lei de segurança nacional, está infringindo o monopólio estatal de usufruto das ondas radiofônicas, que só permitem a atuação de emissoras de grande alcance. Isso sem mencionar o fato de a emissão-pirata estar completamente fora de toda estrutura empresarial, comercial — enfim, de todas essas estruturas jurídicas que dão expressão à produção cultural na área da economia.

Então, parece-me que a questão da censura só se coloca como problema nos limites de uma produção cultural tradicional, ou seja, nos limites de uma produção cultural diretamente produzida para a estrutura da mídia. *A questão da censura só se coloca como problema para um tipo de produção cultural que, em última análise, não questiona a própria estrutura da mídia.*

Pergunta — Gostaria que você desenvolvesse essa comparação entre o processo de pirataria cultural característico da Europa e a maneira tupiniquim de pirataria, característica do Brasil.

Arlindo Machado — Bem, não me atrevera a responder à primeira parte de sua pergunta, pois, no que diz respeito ao processo de pirataria cultural na Europa, principalmente na França, Guattari está melhor situado do que eu para responder, sobretudo pelo fato de ele ser um dos principais articuladores do movimento das rádios livres na França. Agora, quanto à segunda parte da questão, sua expressão “a maneira tupiniquim” de fazer pirataria cultural me parece muito apropriada; acho que é tupiniquim mesmo, pois me parece que quem está fazendo um uso mais criativo dos meios de comunicação de massa no Brasil, hoje, são exatamente os índios. Vocês devem estar lembrados dos episódios cômicos que envolveram o Cacique Juruna há algum tempo, quando ele percorria os ambientes ministeriais, carregando a tiracolo um gravador portátil e gravando todos os discursos e promessas oficiais. Esta foi a maneira que ele encontrou para chamar os homens do governo de mentirosos. Sua presença nas cerimônias oficiais carregando um gravador portátil — presença que chegava a ser desconcertante — era uma declaração, uma explicitação da demagogia dos homens que estavam fazendo os discursos. Essa atitude do Cacique Juruna se parece muito, em minha opinião, com a atitude da criança que ganha do pai, por exemplo, um piano de brinquedo para que tome amor pela música desde cedo; ao invés de bater nas teclas, como manda o *design* do aparelho, essa criança enfia a mão

por baixo e começa a dedilhar diretamente as cordas, ou bate no aparelho, para que as cordas vibrem e produzam um ruído agradável. Ou seja, a criança inventa uma maneira inteiramente nova de se relacionar com o instrumento.

Para mim, pirataria é isto: é inverter o uso que está previsto na própria construção do aparelho; é, por exemplo, transformar um aparelho de recepção num aparelho de emissão. Isso é exatamente o que fazem os índios, por incrível que pareça. A Funai distribuiu uns aparelhos de transmissão de rádio amador ("faixa do cidadão") para algumas tribos do norte do país (principalmente aquelas cuja localização geográfica era mais complicada), para que pudessem se comunicar e pedir socorro no caso de haver alguma tragédia (por exemplo, uma epidemia). Só que os índios, ao invés de pedirem socorro, começaram a fazer um uso diferente desses aparelhos de rádio. Eles começaram a se comunicar entre si, chegando a estabelecer uma pequena rede de comunicação. Isso, para mim, é pirataria. Um outro exemplo é o do uso do vídeo-cassete num congresso de índios que se realizou no Peru em 79 ou 80. O congresso era uma verdadeira Torre de Babel, pois cada tribo falava uma língua diferente; a solução que encontraram para transmitir suas experiências, suas lutas, sua tradição, sua cultura foi o uso do vídeo-cassete. As tribos brasileiras que participaram desse congresso também levaram suas experiências em vídeo-cassete, com o auxílio da Comissão de Defesa do Índio. Isso é pirataria. Esta é a maneira tupiniquim de se utilizar dos meios de comunicação de massa.



Reunião com grupos de minorias, Olinda, 15 de setembro de 1982:

Pergunta — Como o empresariado francês se colocou diante da portaria presidencial que dava liberdade às rádios livres?

Guattari — Houve diferentes reações: as rádios periféricas, que são as rádios não estatais, mas nas quais o Estado tem peso muito grande — como a *Europe 1* — começaram a fazer programas com o nome de *Rádio Livre*; começaram a imitar o tipo de expressão que tinha sido experimentado nas rádios livres, para poder recapitalizá-lo imediatamente, em suas empresas. Em compensação, outras pessoas do "movimento" dos empresários investiram muita grana para fazer rádios livres, mas até agora o governo socialista deu uma de purista, afirmando que não haverá publicidade nas rádios livres. Mas ninguém acreditou. Então, grandes interesses comerciais disseram: "pois bem, não fazemos publicidade, mas vamos nos preparar para fazer nossas rádios livres", convencidíssimos de que o governo acabaria cedendo, autorizando a publicidade nas rádios livres. Isso levando em consideração também toda a difusão do vídeo, da TV por cabo, regionalizada, que provavelmente também funcionariam com orçamentos

publicitários. E o terceiro elemento seria o da *Rádio France*, a rádio nacional, que não entrou numa de rádio livre, e com isso perdeu cinquenta por cento da sua audiência.

●

Debate promovido por um diretório do PT de São Paulo, 25 de agosto de 1982:

Pergunta — O fato de o governo Mitterrand ter legalizado e institucionalizado as rádios livres não implica um esvaziamento de sua capacidade criadora?

Guattari — Não vejo contradição entre institucionalização e capacidade criadora. Que os direitos das rádios livres estejam, neste momento, completamente manipulados pelo novo governo socialista da França, é verdade; mas seria absurdo usar esse pretexto para negar que houve um mínimo de avanço, que representa não mais ser preso, processado, não sofrer interferências nas rádios, como ocorria na época de Giscard. Tomemos essa nossa conquista como ponto de partida. A rádio livre na qual trabalho não foi reconhecida pelo governo, mas estou pouco ligando para isso. E no fundo eu até prefiro que seja assim: não é isso que vai fazer com que se interrompa nosso processo de expressão através da rádio livre. O que vai ser decisivo, em última instância, entre sucumbir à recuperação ou alimentar o processo de transformação, não são as leis votadas em assembleia, nem os programas adotados pelas grandes organizações tradicionais. O que vai ser decisivo é uma criatividade processual que faça com que as leis acabem se chocando de certo modo com a vitalidade do movimento em todos os seus componentes.



É preciso tomar muito cuidado para não pensar a ação da mídia como fazem freqüentemente os teóricos da informação e da comunicação. Na atuação da mídia, nunca há uma passagem direta dos sistemas de produção de enunciados aos indivíduos que recebem esses enunciados; nunca há uma passagem direta entre o produtor e o receptor da imagem. A mídia sempre atua através de mediação de processos de subjetivação. Os sociólogos demonstraram que a intervenção da mídia na opinião pública, por exemplo, passa sempre por sistemas intermediários, que eles chamam de grupos primários ou de *two step*.¹⁹ E são precisamente esses níveis de subjetivação intermediários, esses grupos primários, os visados pelos processos de produção de subjetividade capitalística. E a modelização desses grupos passa pelo controle de seus líderes: é esse o objetivo da mídia.

19. A noção de "grupo primário" vem da sociologia americana e refere-se aos grupos não-institucionais que "fazem" a opinião. O uso que Guattari faz dessa noção amplia seu sentido, incorporando-lhe, como ele próprio diz, componentes afetivos e de "confeção" de existência estética.

Assim sendo, não é apenas o fato de fazer rádios livres ou fazer vídeo independente, ou superoito, etc., que permitirá aos grupos desmontar a produção da subjetividade dominante. Considerados em si mesmos, o fenômeno rádio livre na Itália ou na França, assim como o fenômeno vídeo, superoito, etc., se prestam a todas as recuperações possíveis. O que vai permitir o desmantelamento da produção de subjetividade capitalística é que a reapropriação dos meios de comunicação de massa se integre em agenciamentos de enunciação que tenham toda uma micropolítica e uma política no campo social. Uma rádio livre só tem interesse se ela é vinculada a um grupo de pessoas que querem mudar sua relação com a vida cotidiana, que querem mudar o tipo de relação que têm entre si no seio da própria equipe que fabrica a rádio livre, que desenvolvem uma sensibilidade; pessoas que têm uma perspectiva ativa a nível desses agenciamentos e, ao mesmo tempo, não se fecham em guetos a esse nível.



É óbvio que só poderemos mudar a relação com a mídia — com esse modo de produção de subjetividade —, através de um mínimo de reapropriação dos meios de comunicação. Não é o caso de ficar esperando que algum líder, que algum partido autorize ou crie rádios livres, mas sim de começarmos desde já a criar, nós mesmos, nossas próprias rádios livres, pois é hoje que a situação se apresenta com esta possibilidade...



A rádio livre é como uma espécie de fósforo que você risca e logo tudo pega fogo. Basta que três ou quatro rádios livres apareçam num cantinho do Brasil para que, imediatamente, milhares de rádios livres comecem a funcionar. E aí se colocam problemas em grande escala: problemas de legislação, de tomada de posição dos partidos políticos, de reação de profissionais (de rádio, de jornalismo, etc.), de coordenação no plano técnico e no plano material. É o tipo de problema que coloca a questão da autonomia completa das rádios — autonomia em relação aos partidos, sindicatos, municipalidades, etc. — e que, desde o início, o faz em grande escala.

**d. Minoria — marginalidade — autonomia — alternativa:
o devir molecular**

Correspondência, fevereiro e setembro de 1983:

Suely Rolnik — Quando você se refere aos processos de ruptura com o modo de produção de subjetividade capitalística, você utiliza uma série de termos: processo de singularização ou de autonomização da subjetividade, função de autonomização, de minorização, autonomia, minoria, mar-

ginalidade e revolução molecular. Esses termos se equivalem ou eles estariam designando diferentes aspectos desses fenômenos?

Guattari — Concordo em que há uma equivalência dessas fórmulas. Mas eu diria o seguinte:

- 1º) “revolução molecular” corresponde mais a uma atitude ético-analítico-política (vale o mesmo para “função de autonomia”).
- 2º) “processo de singularização” seria o fato, mais *objetivo*, de uma singularidade desprender-se dos estratos de ressonância e fazer proliferar e ampliar um processo, que poderá ou não encontrar uma estrutura ou um sistema de referência intrínsecos.
- 3º) A “autonomia” se refere mais a novos territórios, novos refrões sociais.
- 4º) Alternativas podem ser tanto macro quanto micropolíticas.
- 5º) Quanto a “minoria” e a “marginalidade”, eu veria “minoria” mais no sentido de um devir, um devir minoritário (exemplos: um devir minoritário para a literatura, que seria uma saída das redundâncias dominantes, um devir criança, um devir multidão, etc.), enquanto que “marginalidade” seria mais “sociológico”, mais passivo.

Entrevista a Sonia Goldfeder, São Paulo, 31 de agosto de 1982:

Sonia Goldfeder — Como você definiria a questão da marginalidade e das minorias nas sociedades atuais?

Guattari — Primeiramente, é preciso distinguir as marginalidades e as minorias. Trata-se de uma distinção de método. Na linguagem habitual, podemos dizer que as “pessoas-margens” (marginais) são as vítimas de uma segregação e são cada vez mais controladas, vigiadas, assistidas nas sociedades (ao menos nas desenvolvidas). É aquilo a que se refere Foucault com a expressão “vigiar e punir”. No fundo, tudo o que não entra nas normas dominantes é enquadrado, classificado em pequenas prateleiras, em espaços particulares, que podem até mesmo ter uma ideologia teórica particular. Há, portanto, processos de marginalização social à medida que a sociedade se torna mais totalitária, e isso para definir um certo tipo de subjetividade dominante, à qual cada um deve se conformar. Isso ocorre em todos os níveis: desde a roupa que você usa, até suas ambições, suas possibilidades subjetivas práticas.

As minorias são outra coisa, no sentido de que você pode estar numa minoria *querendo* estar nessa minoria. Há, por exemplo, minorias sexuais que reivindicam a não participação no modo de valores, de expressão da maioria.

Podemos imaginar uma minoria que seja tratada como marginal ou um grupo marginal que queira ter a consistência subjetiva e o reconhecimento de uma minoria, por exemplo. E aí teremos um conjunto dialético entre minoria e marginalidade.

Uma representação muito comum na cultura dominante é a de que o problema da marginalidade/minoria é importante, mas particular; e que, por essa razão, é preciso tomar medidas particulares para os jovens delinquentes, as prostitutas, os drogados, gente que não pode se afirmar na cultura, etc. A meu ver, essa é uma maneira de desconhecer a natureza do processo que conduziu à marginalização, processo com o qual nos defrontamos cada vez mais, ou à política de autonomização das minorias.

Há poucas mulheres que têm consciência dos problemas de alienação feminina, e menos mulheres ainda organizadas em movimentos feministas, e no entanto o problema tende a afetar todas as mulheres. Há poucos trabalhadores que se revoltam contra o modo de organização de trabalho, a hierarquia, a concepção da relação entre trabalho e lazer, etc., e no entanto há cada vez mais uma desadaptação das formas de trabalho. Em outras palavras: aqueles que se exprimem na "faixa" da marginalidade e da minoria colocam, sem dúvida, problemas que dizem respeito a essa faixa, mas que também dizem respeito ao conjunto da sociedade.

Que as pessoas que querem mudar a sociedade tenham como objetivo — pertinente, sem dúvida — aumentar o salário, democratizar a sociedade, obter maioria no Parlamento, tudo bem. Mas até que ponto o seu *modo* de fazer política, de fazer sindicalismo, de fazer jornalismo militante intervém nessa problemática geral levantada pelas minorias e marginalidades? Infelizmente (e isso acontece com frequência), pessoas que querem mudar a sociedade veiculam os mesmos preconceitos, as mesmas atitudes falocráticas, o mesmo desconhecimento total dos desejos que, no entanto, só poderão se construir e ser vividos em determinados vetores de singularidade, de autonomia — pouco importa como os chamamos.

e. Trama de minorias: "rizoma"

As antigas marginalidades se encontram hoje substituídas por um processo de marginalização que permeia todos os estratos e todos os componentes da sociedade. Considero que, hoje, quem está colocando os problemas mais cruciais no que diz respeito ao futuro das sociedades — particularmente o problema da crise mundial — são as diferentes minorias. Não que as minorias tenham uma teoria a respeito, não que elas estejam tendo meios de intervenção para mudar as diferentes ordens sociais, mas são elas que levam em consideração a problemática da subjetividade inconsciente no campo social, sem o que se deixa escapar a mola mestra da crise e do impasse no qual estão afundadas as nossas sociedades.

É por isso que eu considero que um diálogo entre as minorias poderia ter um alcance muito maior de que um simples acordo entre grupos oprimidos. Esse diálogo pode desembocar numa atitude muito positiva, muito mais ofensiva, que vai consistir num questionamento da própria mola mestra, da própria finalidade das sociedades atuais.

●

A problemática molecular está totalmente em conexão — tanto a nível da sua modelização repressiva, quanto a nível de suas potencialidades libertadoras — com o novo tipo de mercado internacional que se instaurou. Isso não diz respeito somente aos mercados econômicos, mas também a todos os mercados da informação, todos os mercados da imagem — o que faz com que a transmissão de modelos tenda, no limite, a dizer respeito ao conjunto da superfície do planeta. Isso talvez seja interessante para tentarmos conceber *uma nova dimensão do internacionalismo*. Há mutações que foram trazidas pelos movimentos de minorias, que não precisam de um estado maior central para serem discutidas e difundidas, pois se transmitem através de outros modos de comunicação. Não são somente transmissões programáticas, transmissões de idéias as que se operam aí, mas também *transmissões de sensibilidades e de experimentação* que não passam, repito, pela instauração de uma “internacional”...

●

Debate na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 17 de setembro de 1982:

Pergunta — Seria interessante que você se estendesse mais a respeito dessas formas de organização de que você fala, essas formas de articulação dos movimentos de minorias, por exemplo. Formas que não são partidos, que não têm coordenação centralizada, mas que também não são espontâneas; formas nas quais o poder se dilui — enfim, isso tudo que você chamou de “rizoma”.

Guattari — Vou pegar um exemplo não muito ambicioso, que é o movimento das rádios livres na Itália e na França. Esse movimento, na França, não partiu de uma organização estruturada, constituída como grupelho. Ele se desenvolveu, e muito rapidamente, a partir de 78, em meios bastante heterogêneos: meios de marginais, de minorias nacionais (grupos de pessoas na Alsácia, por exemplo) ou de movimentos de sindicatos operários locais. E ele acabou acarretando uma transformação total da maneira como a problemática da mídia se colocava na França. E, no entanto, não houve programa geral de intervenção por parte das rádios livres. O que houve foi uma espécie de problemática molecular, se é que se pode dizer assim, que colocou a questão em toda espécie de níveis, a um ponto tal que tornou-se até um assunto bastante importante durante a campanha eleitoral. A articulação das rádios livres se colocava no nível das lutas jurídicas, para mudar as leis referentes ao monopólio, no nível das lutas de solidariedade contra a repressão, no nível de uma colaboração técnica para trocar, para fabricar material. Era uma articulação suficientemente eficaz para responder a esse tipo de problema, sem nunca desembocar numa unificação — o que, aliás, teria sido impossível e absurdo como projeto, contrário ao próprio espírito do movimento.

É um pouco desse tipo de articulação que eu falava. Penso que poderíamos transpor a mesma coisa para o movimento feminista na França e na Europa, que, independentemente das divisões existentes entre seus componentes, colocou problemas que mudaram a maneira como uma série de questões se colocavam, e isso, no nível do conjunto da sociedade. Isso não quer dizer que o movimento tenha chegado a resultados imediatos e palpáveis, mas que a problemática molecular que ele colocou em jogo — o questionamento de um certo tipo de relação homem-mulher, por exemplo — é algo de que até os partidos mais reacionários não puderam escapar.

O problema da Rede Internacional de Alternativas à Psiquiatria é também da mesma natureza. Não se trata de se colocar em acordo, nem de fazer uma frente entre psiquiatras que trabalham no setor público e pessoas que viveram os hospitais psiquiátricos em sua vida, seu corpo, durante dezenas de anos. Ou pessoas, por exemplo, que não se interessam absolutamente pelas estruturas públicas da psiquiatria, mas que vivem iniciativas marginais comunitárias, estruturas de acolhida, fora dos parâmetros de financiamento habitual. E, no entanto, o problema da Rede consiste em achar uma forma de associação em torno de alguns objetivos, mesmo que os meios e as tecnologias sejam diferentes.

Esses são exemplos de dispositivos que possibilitam uma articulação de um novo tipo; dispositivos que permitem criar tanto estruturas de defesa, como estruturas mais ofensivas; dispositivos que permitem criar aberturas e contatos, impossíveis de se realizar no isolamento (quando se está isolado, fica-se desprovido de meios e a tendência, nesse caso, é dobrar-se sobre si mesmo, para se proteger). São dispositivos vivos, por que encarnados no próprio campo social, em relações de complementaridade, de escoramento — enfim, em relações rizomáticas.

Quando queremos caracterizar a “alternativa” por seu caráter processual é sinal, simplesmente, de que não podemos totalizá-la numa teoria, numa ideologia, numa prática. O que não quer dizer que vamos fazer um vago conchavo, um vago sincretismo. Pelo contrário, vamos elaborar uma compreensão das posições singulares nas quais cada um se encontra, uma compreensão sem paranóia, sem projeção e sem culpabilização. Isso exatamente para que seja possível, através dessa articulação, desenvolver um processo de reflexão e de análise, todo um *trabalho de metabolismo de mudança de percepção das situações*, que eventualmente possa até desembocar em alianças. As alianças, nesse caso, se caracterizariam por constituir sistemas de “transversalidade”²⁰ cujo critério é a posição do desejo.

20. A noção de “transversalidade”, bem como outras importantes noções da assim chamada “Análise Institucional”, foi criada por Guattari na década de 60, quando ainda estava muito marcado pela teoria lacaniana. Apesar de Guattari ter se afastado do pensamento de Lacan, a noção de transversalidade continuou e continua muito viva e presente em seu pensamento. Os textos “clássicos” nos quais tal noção encontra-se trabalhada são os seguintes: “A transversalidade” e “A transferência”, in F. Guattari, *Revolução Molecular — Pulsões Políticas do Desejo*, org. S. Rolnik, Brasiliense, São Paulo 1981, p. 88 a 113.

Sobre a Análise Institucional, cf. F. Guattari, *idem*, N. do T. (3), p. 68 e 69. E sobre a Psicoterapia Institucional, cf. F. Guattari, *idem*, N. do T. (1), p. 102 e 103.

•

Seria preciso instaurar dispositivos e estruturas que estabelecessem um modo de contato totalmente diferente. Uma espécie de autogestão, de auto-organização de uma problemática que não parte de um ponto central que vai dispor os elementos, esquadrihar, fazer uma ordem do dia, mas que, pelo contrário, deixa os diferentes processos singulares tentarem um desdobramento rizomático. Isso é muito importante, mesmo quando não funciona.

Eu fiquei perplexo — e olhem que eu era escolado em matéria de grupelhos — com o jeito como as coisas se passavam no Movimento 22 de Março, em maio de 68 na França. As pessoas falavam, faziam um monte de projetos e um monte de discussões, e no fim nunca se decidia nada. No dia seguinte, às vezes a discussão era retomada por um grupo que se havia constituído (sem que ninguém o designasse) e que tinha conseguido avançar a ponto de elaborar um projeto. Eu não digo que esta seja uma estratégia a ser aplicada e imitada; ela é simplesmente exemplo de uma lógica totalmente diferente da de um secretariado, ou de um *bureau* político. A lógica de um secretariado, ou coisa que o valha, consiste no fato de seus membros dizerem: “considerando nossa análise, nós decidimos que faremos tal coisa”, e, a partir, daí, o grupo, com seu voluntarismo, executa o eixo de ação assim definido, com toda a dimensão de culpabilidade militante sempre implicada nesse tipo de empreendimento. Estou falando é de uma outra lógica, inteiramente diferente dessa: propomo-nos fazer algo, e se funciona, tudo bem; se não funciona, também tudo bem, pois podemos, eventualmente, fazê-lo de um outro jeito, uma outra vez. Em compensação, acho muito importante que exista essa estrutura de parâmetros, onde se possa acompanhar as problemáticas tais como elas aparecem, onde se possa expressar essas espécies de investimento coletivo de desejo, onde se possa avaliar, juntos, a consistência desses diferentes projetos.

•

Está longe de minha intenção fazer uma teoria dos movimentos minoritários no Brasil. Aliás, eu seria inteiramente incapaz de fazê-lo...

III

Políticas

1. Micropolítica: molar & molecular

Quando eu era jovem, fiz o curso de Farmácia até a metade. Foi certamente isso que me deixou esta mania de usar expressões como “molar” e “molecular”.

A questão micropolítica — ou seja, a questão de uma analítica das formações do desejo no campo social — diz respeito ao modo como se cruza o nível das diferenças sociais mais amplas (que chamei de “molar”), com aquele que chamei de “molecular”. Entre esses dois níveis, não há uma oposição distintiva, que dependa de um princípio lógico de contradição. Parece difícil, mas é preciso simplesmente mudar de lógica. Na física quântica, por exemplo, foi necessário que um dia os físicos admitissem que a matéria é corpuscular e ondulatória, ao mesmo tempo. Da mesma forma, as lutas sociais são, ao mesmo tempo, molares e moleculares...

Reunião com feministas e homossexuais na sede da “Ação Lésbico-Feminista”, São Paulo, 2 de setembro de 1982:

Nestor Perlongher — Você fala numa negritude que percorreria todas as raças, numa homossexualidade que percorreria todos os sexos, você fala

em afirmação da singularidade. Ora, aqui em São Paulo há um grupo que se chama justamente Grupo Somos de Afirmação Homossexual. Eu gostaria de saber como você vê a diferença entre o que você chama de "afirmação da singularidade" e o que ocorre nesse grupo. Parece-me que o que está havendo aí, é uma afirmação de individualidade, uma construção de identidade que tem um sentido de normatização e, por conseguinte, um sentido molar de reterritorialização, para usar um outro conceito seu e de Deleuze que me parece interessante. Aliás, o que estou dizendo desse grupo vale para todas as minorias — elas tendem a constituir espécies de minissionismos. Uma outra pergunta é se esse conceito de "reterritorialização" não poderia aplicar-se também ao processo pelo qual todas essas forças moleculares, minoritárias, fragmentárias podem ser recuperadas, confiscadas por partidos políticos...

Guattari — Teu minissionismo me faz pensar em missionarismo, e por aí vai. Mas antes de mais nada gostaria de dizer que é preciso desconfiar sempre de nossas categorias. Essa oposição entre molar e molecular pode ser uma armadilha. Eu e Gilles Deleuze sempre tentamos cruzar essa oposição com uma outra, a que existe entre micro e macro. As duas são diferentes. O molecular, como processo, pode nascer no macro. O molar pode se instaurar no micro. O problema que você está colocando não se reduz apenas a dois níveis, o molecular e o molar (nível da política de constituição das grandes identidades). Essa redução não nos permite pensar problemas como esse da individualidade, identidade e singularidade. Por exemplo, o fato de a mulher ter de se comportar de certo jeito, se modelizar desde pequena em sua maneira de assumir padrões de feminilidade, tais como são programados no conjunto do campo social, por aquilo que chamo de "função geral de equipamentos coletivos". E quando falo em equipamentos coletivos, não estou me referindo só a coisas como ambulatórios ou centros de saúde, mas também a revistas, programas de rádio e TV destinadas às mulheres. É esta função de equipamento coletivo que praticamente teleguia, codifica as condutas, os comportamentos, as atitudes, os sistemas de valor, etc. Mas não daria para dizer que estamos diante de um processo de individuação, a esse nível. Para ilustrar, tomemos a imagem dos vendedores de automóvel. Eles têm uma gama de modelos acessíveis para diferentes orçamentos, que correspondem a diferentes categorias sociais. Essa gama de modelos se cruza com o fato de que, como eles dizem, você pode se "personalizar": você pode preferir o revestimento do assento em couro, napa ou pano, você pode também escolher a cor de sua preferência. A esse nível, portanto, é mais nesse processo de personalização que poderíamos pensar.

O exemplo do carro é importante porque talvez seja isso que diferencia o modo de consumo nas sociedades industriais capitalistas, da incrível serialidade de bens de consumo que existe nos países do Leste. São as mesmas calças, os mesmos cigarros, as mesmas vitrolas *HiFi* —

enfim, as mesmas coisas com os mesmos materiais: só que no mundo capitalista nos personalizamos. De qualquer forma, esses dois tipos de sociedade transpiram a mesma espécie de tédio, a mesma espécie de impossibilidade de sair desse cerco pseudopsicológico. E aí, acho que dá para falar, sem dúvida, de uma modelização, ou de uma produção de subjetividade completamente alienada.

Não sou eu quem vai vir aqui fazer um curso sobre o que é a vida de uma mulher, completamente confinada em seu espaço doméstico, com todos os seus circuitos preestabelecidos — o supermercado da esquina, a novela a tal hora, um fim-de-semana não sei aonde. Nem sou eu quem vai falar sobre o quanto esse confinamento faz com que, frequentemente, haja uma grande superioridade do homem que trabalha em relação à mulher, pois, por mais opressivo que seja o campo de trabalho, nele sempre existe certo grau de liberdade, ainda que ínfimo. É por isso que, muito frequentemente, as pessoas que trabalham, quando chega o fim de semana, um feriado ou as férias, elas sentem uma espécie de tédio subjetivo e ficam, inconscientemente, na espera de que a folga termine logo, para reencontrar sua situação de inserção no trabalho. Isso desemboca num paradoxo extraordinário: o fato de que, às vezes, é no seio das relações de trabalho de maior grau de exploração e submissão, que são preservadas essas microdimensões, frequentemente insignificantes, de coeficiente de liberdade e de desejo.

Conheço um pouco o Japão, e esse tipo de coisa é muito sensível numa sociedade como a japonesa. Há o desenvolvimento de toda uma espécie de eros de grupo, completamente adjacente às grandes entidades de produção. No próprio trabalho ou depois do trabalho, os funcionários, sobretudo homens, se encontram com os colegas — inclusive com o superior — para tomar saquê, conversar, criando uma espécie de situação sócio-dramática. Esse tipo de modelo nos mostra como a produção molar de subjetividade se acompanha necessariamente de uma negociação mínima de processos moleculares.

Por isso é preciso desconfiar desse tipo de categorização — molar/molecular —, que separa demasiadamente os campos. As máquinas produtivas capitalísticas funcionam mal, ou até nem funcionam, se não há essa captura de miniprocessos de desejo, de liberdade de singularização, pouco importa como o chamemos. Se há uma problemática com a qual os sistemas totalitários — do tipo soviético e outros — têm a maior dificuldade de lidar, é precisamente essa. Inversamente, saber lidar com essa problemática é uma das grandes superioridades da produção de subjetividade nos países capitalistas: chegar através da mídia, através de uma série de sistemas muito complexos a fazer esta espécie de recuperação permanente dos microvetores de subjetivação singular.

Se retomamos o exemplo que você propõe — um grupo de ação militante do tipo homossexual — veremos que também nesse caso não

dá para classificá-lo mecanicamente nessas duas categorias (molar-molecular). Sempre haverá, necessariamente, uma certa funcionalidade que é molar — por exemplo, o fato de que num momento ou noutro pode-se cair na armadilha de uma representatividade, ou o fato de militantes feministas se deixarem levar completamente pelo *star-system*.

No fundo, os processos de singularização não podem ser afetados especificamente nem num nível macrossocial, nem num nível microssocial, nem tampouco num nível individual. É por isso que prefiro falar de “processo de singularização”, em vez de singularidade e, ainda uma vez, sem fazer uma apologia dos processos de singularização, pois eles podem entrar em toda espécie de modalidade de sistemas de recuperação, de sistemas de modelização. *Toda problemática micropolítica consistiria, exatamente, em tentar agenciar os processos de singularidade no próprio nível de onde eles emergem.* E isso para frustrar sua recuperação pela produção de subjetividade capitalística — seja pela grande rede dos equipamentos coletivos, seja por estruturas do tipo que você evocou de reapropriação pela ação militante. A ação militante também está exposta a riscos de modelização: a “alternativa”, por exemplo, pode ser uma modelização igualmente opressora, mas de uma outra forma. Então, uma micropolítica analítica das singularidades teria que atravessar essas diferentes estratificações, esses diferentes níveis.

Tomemos o exemplo do feminismo. A nível molar, ele pode constituir uma organização, com um programa transitório para se proteger das segregações, para reivindicar seus direitos, etc. Mas ao mesmo tempo, a nível molecular, a função de autonomia do feminismo não diz respeito apenas às mulheres que se consideram feministas, mas a todas as mulheres e, também, à maneira como a organização se dirige às mulheres que não pertencem a ela. E, é claro, diz respeito igualmente a todos os homens, se considerarmos que também os homens, repito, estão mergulhados num devir feminino. Ora, se o feminismo em questão passa a se reduzir a referências molares — de oposições binárias capitalísticas dos sexos, e não só, mas, também, de coisas do tipo voto, moções, tendências — ele perde seu caráter processual (sua função de singularização). Infelizmente, isso aconteceu com muitos movimentos feministas na Europa, que levaram só uma política de conjunto, em grande escala, o que muitas vezes acarretou um funcionamento de grupelho totalmente clássico e, em alguns casos, até a adoção de uma postura psicanalítica dentro do grupo, o que foi catastrófico.

É por isso que acredito que há um nível nos grupos autônomos (nível molar) em que eles são envolvidos por circunscrições, entram em relações de força, que lhes dão uma figura de identidade. Mas, a única garantia de que não transformem seus processos de singularização em ban-

deira (o que iria contra a própria realidade desses processos) é tentar preservar a função de autonomia. É exatamente aí que todo trabalho pode ser desenvolvido: nos pontos de coexistência desses "n" níveis, cuja relação não obedece a uma lógica binária de falso/verdadeiro & cia.

3º Congresso de Cultura Negra das Américas — PUC, SP, 25 de agosto de 1982:

João Silverio Trevisan — Vou colocar questões que já eram bastante confusas para mim e que você fez o favor de tornar ainda mais confusas. Eu gostaria de aplicar o que você chama de movimentos moleculares a algo que conheço particularmente bem. Refiro-me ao movimento homossexual, ao qual estive ligado e do qual mais ou menos me desliguei no momento em que percebi que a única maneira de sobreviver era justamente através da absorção dessa singularidade pelo sistema. Então pergunto: o que é que vou fazer com a minha confusão? Não é uma questão muito engraçada para mim, porque envolve a minha vida particular inclusive. E não é um problema que um partido poderá resolver. Além disso, tenho a impressão de que não é um problema exclusivamente dos homossexuais, no Brasil pelo menos. Acho que houve em todos os movimentos que você chama de moleculares um momento de defasagem com a sociedade brasileira e não sei quando, nem por que, essa defasagem ocorreu. Sei que a resposta para isso é muito complexa. Então não sei se o que estou fazendo exatamente é uma pergunta ou um vômito. Mas, de qualquer modo, acho que se trata de um problema bastante sério, porque tenho a impressão de que todos esses movimentos, no Brasil, se encontram atualmente, mais ou menos, em um beco sem saída, e isso em função da recuperação de sua singularidade, recuperação essa que já aconteceu.

Guattari — Você quer que eu responda alguma coisa? . . .

João Silverio Trevisan — Eu gostaria que você dissesse que não estou tão perdido assim. . .

Guattari — A questão que você coloca é, por definição, o tipo de questão que eu não poderia responder a fundo: ela é da natureza daquilo que eu chamo de uma análise micropolítica, análise que só pode ser levada pelos indivíduos e grupos concernidos. Não acredito absolutamente em modelos gerais que possam ser aplicados. Ou o modelo serve para alguma coisa (para uma descrição precisa), ou deve ser deixado de lado. Se aplicamos o modelo das relações de forças molares a um problema familiar, institucional ou grupal, verificaremos que não há uma oposição termo a termo dos dois vetores, molar e molecular — eles se entrecruzam inteiramente. Ao contrário, até, existe sempre uma coextensividade dessas duas dimensões: pode estar havendo uma dimensão de resistência social de um grupo contra a exploração, contra a alienação e contra toda espécie de opressão,

e isso, ao mesmo tempo que no interior da problemática desse grupo esteja havendo, num nível molecular, processos microfascistas.

Para mim, o problema de uma analítica micropolítica é, justamente, o de nunca usar um só modo de referência. Eu posso, por exemplo, ficar nesta tribuna pronunciando grandes discursos emancipadores e liberadores e, ao mesmo tempo, ter um investimento de poder paranóico para me apoderar do auditório, estabelecer uma relação de sedução falocrática, racista e sei lá o que mais. Suponhamos que eu até me torne o líder desse grupo na luta por uma causa justa, e todo mundo me aclame dizendo "Felix vai nos representar para tal coisa", e, paralelamente, não haja um dispositivo para tentar analisar o que são os outros tipos de investimento, necessariamente em jogo na situação, a nível molecular. Nesse caso, o que acontecerá, infalivelmente, é que as melhores intenções, as relações de força mais favoráveis, vão ter, mais cedo ou mais tarde, um encontro marcado com uma experiência de burocratização, com uma experiência de poder. E, inversamente, se os processos de revolução molecular, não forem retomados a nível das relações de força reais (relações de força sociais, econômicas, materiais) pode acontecer de eles começarem a girar em torno de si mesmos como processos de subjetivação em implosão, provocando um desespero, que pode levar até ao suicídio, à loucura ou a algo do gênero.

A análise micropolítica se situaria exatamente no cruzamento entre esses diferentes modos de apreensão de uma problemática. É claro que os modos não são apenas dois: sempre haverá uma multiplicidade, pois não existe uma subjetividade de um lado e, do outro, a realidade social material. Sempre haverá "n" processos de subjetivação, que flutuam constantemente segundo os dados, segundo a composição dos agenciamentos, segundo os momentos que vão e vêm. E é nesses agenciamentos que convém apreciar o que são as articulações entre os diferentes níveis de subjetivação e os diferentes níveis de relação de forças molares. O que se pode dizer, a título teórico, a respeito do tal grupo "homo" que você mencionou, é que se tivesse havido um dispositivo para tentar captar o que eram os diferentes processos de subjetivação em jogo — por exemplo, fenômenos de liderança ou de interiorização dos modelos dominantes —, talvez tivesse sido possível evitar a implosão que você assinalou. Em todo caso, já é alguma coisa poder colocar esse problema, ao invés de negá-lo sistematicamente em nome de tal ou qual ideologia — marxista, psicanalítica, microssociológica ou outra.

João Silverio Trevisan — Tubo bem, mas você não acrescentou nenhuma pista ao meu problema...



Não há uma lógica de contradição entre os níveis molar e molecular. Os mesmos tipos de elementos, os mesmos tipos de componentes indivi-

duais e coletivos, em jogo num determinado espaço social, podem funcionar, a nível molar, de modo emancipador, e coextensivamente, a nível molecular, serem extremamente reacionários e microfascistas. *A questão micropolítica é a de como reproduzimos (ou não) os modos de subjetividade dominante.*

Assim, por exemplo, um grupo de trabalho comunitário pode ter uma ação nitidamente emancipadora a nível molar, mas a nível molecular ter toda uma série de mecanismos de liderança falocrática, reacionária, etc. Isso, por exemplo, pode ocorrer com a Igreja. Ou, o inverso: ela pode se mostrar reacionária, conservadora, a nível das estruturas visíveis de representação social, a nível do discurso tal como ele se articula no plano político, religioso, etc., ou seja, a nível molar. E, ao mesmo tempo a nível molecular, podem aparecer componentes de expressão de desejo, de expressão de singularidade, que não conduzem, de maneira alguma, a uma política reacionária e de conformismo.

Opor uma política molar das grandes organizações, presentes em qualquer nível da sociedade (micro ou macro), a uma função molecular que considera as problemáticas da economia do desejo, igualmente presentes em qualquer nível da sociedade, não implica uma valoração na qual o molecular seria o bom e o molar, o mau. Os problemas se colocam sempre e, ao mesmo tempo, nos dois níveis.



No nível molecular é muito mais difícil identificar o inimigo, pois não se trata, como no nível molar, de um inimigo de classe que vai se encarnar num ou noutro líder. O inimigo, nesse caso, é algo que se encarna em nossos amigos, em nós mesmos, em nossas fileiras, a cada vez que o problema remete a um agenciamento de enunciação de um outro tipo.

Por exemplo, uma militante feminista pode ter uma posição, uma prática desalienante na relação homem-mulher, mas descobrir de repente que ela tem um comportamento incompatível, microfascista mesmo, em relação a seu filho ou em relação a si própria. Vemos assim que, nesse nível, da análise das formações do desejo no campo social, nível da micropolítica, não funciona uma lógica maniqueísta, a partir da qual os "bons" poderiam fazer um agrupamento programático entre si para ir atacar os "maus". Nesse nível, nunca se pode confiar definitivamente num líder, numa organização, num programa: é preciso, ao contrário, criar dispositivos para que a problemática esteja sempre se colocando e se recolocando. Não tenho uma fórmula para esse tipo de dispositivo, mas tenho uma observação a fazer a seu respeito: a cada vez que, numa organização, numa luta política, nos flagramos dizendo coisas do tipo: "agora temos de determinar nossa linha; só depois disso é que poderemos tratar das questões da organização", a cada vez que isso estiver ocorrendo, podemos ter

certeza de que estamos ocultando problemáticas do nível micropolítico. *Os problemas de organização nunca são simples problemas de infraestrutura.*

Tomemos o exemplo do jornal *Libération*. Esse jornal tentou inventar um novo tipo de jornalismo, um novo tipo de relação entre as pessoas que trabalham no jornal e, evidentemente, entre o jornal e seus leitores. Depois, progressivamente, isso foi se restringindo até o ponto em que sobrou um traço microscópico como índice dessa proposta. Era o que se chamava as “notas da copista”. A copista enfiava sua palavrinha, no meio de qualquer grande declaração. Isso despertava muito interesse, e fazia o maior sucesso. Mas, atrapalhava muito a liderança que estava se instaurando no jornal; começaram então a controlar as “notas da copista”: havia as “boas” e as “más” notas da copista. Até o momento que acabaram por suprimi-las inteiramente. É exatamente essa espécie de signo, essa espécie de sintoma de uma tendência, de um problema que, no entanto, pareceria secundário — é exatamente isso que se constitui em elemento de apreciação para a análise dos processos de subjetivação, de singularidade.

Basta tirar os olhos, um instante, das representações da política que a mídia proporciona e *examinar o que se passa no teatro dos afetos* — que não querem saber de nada, que não fazem senão seguir os gestos, o movimento dos lábios, as caretas, a falta de graça dos corpos — basta isso para descobrir que, na maior parte do tempo, *os campeões da liberdade são tão desprezíveis quanto os outros, os defensores do conservadorismo*. E quando essa ronda começa a funcionar ao nível mais baixo, *grass-root*, rasteiro, é que entramos num processo possível de validação das práticas sociais moleculares. Como um pintor, que se desprende da primeira visão para reaver os elementos de referência que constituem a verdadeira trama de sua tela. É sombrio, é perto, é quente, é granuloso, acaba nos longes... Com a política, é a mesma coisa. Trata-se de uma cena de representação analítica — no sentido do teatro da crueldade de Artaud — na qual devemos apreender o lastimável que temos diante de nós, mas também à nossa volta, e até dentro de nós. *É através da cartografia das formações subjetivas que podemos esperar nos distinguir dos investimentos libidinais dominantes.*

A democracia talvez se expresse a nível das grandes organizações políticas e sociais; mas ela só se consolida, só ganha consistência, se existir, no nível da subjetividade dos indivíduos e dos grupos, em todos esses níveis moleculares, novas atitudes, novas sensibilidades, novas práxis, que impeçam a volta de velhas estruturas.

Contra esse tipo de afirmação costuma-se usar o famoso argumento "se a política está por toda parte, ela não está em parte alguma". A isso eu responderia que, efetivamente, a política e a micropolítica não estão por toda parte, e que *a questão é, justamente, pôr a micropolítica por toda parte*: em nossas relações estereotipadas de vida pessoal, de vida conjugal, de vida amorosa e de vida profissional, nas quais tudo é guiado por códigos. Trata-se de fazer entrar em todos esses campos um novo tipo de pragmática: um novo tipo de análise que corresponda, de fato, a um novo tipo de política. Nos dias de hoje, qualquer problema importante, inclusive a nível internacional, está fundamentalmente vinculado às mutações da subjetividade nos diferentes níveis micropolíticos.

Se desse para apontar a *regra nº 1 da micropolítica (nº 1 e única)*, uma espécie de parâmetro do analítico das formações do inconsciente no campo social, eu diria o seguinte: estar alerta para todos os fatores de culpabilização; estar alerta para tudo o que bloqueia os processos de transformação no campo subjetivo. Esses processos de transformação que se dão em diferentes campos da experimentação social podem ser, às vezes, mínimos e, no entanto, constituir o início de uma mutação muito maior. Ou não...

Tais processos têm sempre um começo problemático e, por isso, é freqüente tentarmos encontrar parâmetros externos a nossa própria experiência, ou conferi-la com outras experiências. Esse tipo de atitude é, justamente, conseqüência dos sistemas de culpabilização, que funcionam como fator de inibição de tudo aquilo que foge das redundâncias dominantes. Ora, essas tentativas sempre começam em condições difíceis, com objetivos relativos e limitados a curto prazo. O importante é captar o campo de possíveis de que elas são portadoras (sobretudo neste contexto de mudanças sociais e políticas que estão ocorrendo no Brasil), pois é através desse tipo de metabolismo que se formam os verdadeiros vetores de transformação social. É por essa razão que me parece fundamental *a prática de uma analítica social da culpabilidade*.

Entrevista a Pepe Escobar, *Folhetim*, 5 de setembro de 1982:

Pepe Escobar — Qual é a importância de Kafka para você?

Guattari — Kafka é meu autor preferido. É interessante ver até que ponto houve em Kafka a exploração de uma geopolítica e de uma história de ficção científica. Quando ele se dirige à América, isso representa um certo tipo de intensidade. Quando ele se dirige à Rússia, já é um outro tipo. Quando ele se dirige à África, outro ainda. Essa cartografia pode ser encontrada, e eu a encontro na minha própria maneira de fantasiar o mundo. Quando eu estava nos EUA, há alguns anos, tinha sonhos de ser

uma representação andando em Manhattan. Kafka faz uma cartografia mundial, geopolítica, dos investimentos afetivos, reativada por uma série de informações. Para não falar desse Kafka como uma espécie de futurologista sobre o que aconteceria em Praga: uma perversão burocrática, a possibilidade do desenvolvimento no plano social de uma maneira de exercer um controle semiótico sobre as populações. Isto vale para todo grande escritor como analista da política, das formações subjetivas, das pulsões inconscientes. Deveríamos sempre refletir sobre esse ponto, *a invenção da vida*.

○

Nelson Rodrigues e a manha da micropolítica

Em Nelson Rodrigues, temos um desses talentosos analistas da micropolítica que habitam a literatura. A análise dos caminhos e descaminhos do desejo, em nossa sociedade, encontram em sua obra um prato cheio. Ninguém melhor do que ele e com igual senso de humor apreendeu as nuances da família de classe média brasileira dos anos 50, seu perfil e o esboço de sua degradação — degradação que, nessas últimas décadas, só fez se acentuar, o que confere à sua obra grande atualidade. Seu texto destila uma sensibilidade privilegiada para captar, no plano molar (plano da representação), a rigidez com que se conservam as formas sociais vigentes, mesmo quando totalmente desatualizadas; no plano molecular (plano da textura), o imperceptível movimento de partículas solapando tudo, diluindo todos os contornos; entre os dois planos, a ausência total de trânsito, a tensão de uma polaridade, desembocando, necessariamente, numa destruição irreversível. As partículas, que o intenso movimento no plano molecular não pára de agitar, nunca chegam a se articular em novas formas sociais. Nunca se constituem novos territórios de desejo. A família implode. Mas um além da família é impensável. “Família ou morte!” expressa bem o que seria o nosso lema se seguíssemos Nelson Rodrigues à risca.

Isso tudo está registrado em seu *Album de Família*. Ao folheá-lo, ficamos conhecendo a história de uma família, passo a passo, em sete seqüências. Cada uma delas é apresentada através de imagens visuais e verbais estereotipadas, montadas por um fotógrafo e um *speaker*: retratos extemporâneos da suposta estabilidade de uma também suposta felicidade doméstica; *flashes* imobilizados num álbum de fotografias. Mas isso é só na entrada. Logo, linhas de fuga começam a agitar a cena, dissolvendo formas e personagens, numa velocidade mais e mais vertiginosa, que faz com que fotógrafo e *speaker* fiquem cada vez mais ridículos em sua pretensão de ajeitar as aparências. Esse movimento só será brechado com a mutilação, a morte (por crime ou suicídio) e/ou o louquecimento. Destino infernal, que torna as

obras de Nelson Rodrigues, como ele próprio declara, "pestilentas, fétidas, capazes, por si só, de produzir tifo e malária na platéia".²¹ Na derrota de um jeito de viver, é a própria vida que acaba sempre derrotada.

Como?

No plano molar, a realidade está aprisionada num álbum de família. Fora da foto de família só o seu negativo é imaginável: a transgressão no incesto. Mas a proibição do incesto e sua transgressão constituem duas faces de uma mesma moeda — a moeda do triângulo edipiano. Como diz o próprio Nelson Rodrigues, em *Toda Nudez Será Castigada*, "todo casto é um obsceno". É sempre triangular a trama das seqüências: o jogo consiste numa violenta disputa em que um personagem deverá ser eliminado ou subjugado, para permitir a fusão dos outros dois num desfecho incestuoso que, muitas vezes, é declaradamente promessa de morte compartilhada. Édipo impera em cena, passeando em imagens óbvias e grosseiras como a de Guilherme, um dos filhos, que revela a Glória, sua irmã, que ele se castrara para não sucumbir à tentação de seu desejo por ela. Ou ainda a de Glória que, ao entrar numa capela, vê no "retrato imenso de Nosso Senhor, inteiramente desproporcionado, que vai do teto ao chão"²² o rosto de Jonas, sua única paixão, seu pai. As imagens edipianas são tão ampliadas — como é o caso dessa foto do pai no desejo da filha — que elas vão tendo, pouco a pouco, seus contornos dissolvidos, restando apenas os grãos. Mas se a transgressão, como dizíamos, é parte do destino de Édipo, a essas alturas já fomos parar num além desse destino. Édipo esfacela-se. O cumprimento da ordem a esse ponto — a repetição da presença de Édipo, tantas vezes e tão grosseiramente, esse "óbvio ululante"²³ — funciona como verdadeiro acelerador de partículas, que leva a uma implosão da representação molar e nos conduz para o plano molecular.

Nesse outro plano, a realidade está aprisionada do lado de fora da igreja ou da casa da família. Lá vive Nonô, o filho enlouquecido, que, de tempos em tempos, como comenta o autor, solta "um grito pavoroso, não humano, um grito de besta ferida"²⁴; grito esse que, segundo sua tia Rute, "não é um grito, uma coisa, não sei. Parece um uivo, sei lá..."²⁵, "rondando em torno da casa como um cavalo doido...".²⁶ De Nonô só conhecemos a voz. Sua única imagem é a de uma foto tirada um dia antes de seu enlouquecimento, quando, segundo Nelson Rodrigues, ele causou pânico até ao imperturbável fotógrafo, demonstrando "hostilidade para com o conceituado profis-

21. N. Rodrigues, in *Dionysos*, n. 1, revista publicada pelo Serviço Nacional de Teatro, out. 1949, citada por Sábato Magaldi in N. Rodrigues, *Teatro Completo*, vol. 2, Nova Fronteira, Rio 1981, Introdução, p. 13.

22. N. Rodrigues, *Teatro Completo*, vol. 2, Nova Fronteira, Rio 1981, "Album de Família", p. 87.

23. Expressão inventada pelo próprio Nelson Rodrigues.

24. N. Rodrigues, *Ibidem*, p. 58.

25. N. Rodrigues, *Ibidem*, p. 58.

26. N. Rodrigues, *Ibidem*, p. 59.

sional".²⁷ Na voz de Nonô traça-se uma linha de fuga, onde a família e seus personagens, sua forma e suas significações, se desfazem. Mas os ruidosos e insistentes uivos de Nonô, que não param de perseguir palco e platéia, nunca chegam a constituir um campo de desejo. É puro desmanchar-se. É selvageria.

Os planos nunca são trabalhados um pelo outro: no molar, permanecemos, inflexíveis, no desumano da submissão; no molecular, no subumano de um devir animal. A lógica da relação entre os planos é a de uma oposição binária entre ordem e caos, inconciliáveis. Nesse tipo de economia, a vida, oscilando entre os dois pólos, só pode mesmo acabar derrotada. Impossibilitada a criação de territórios de desejo, a vida se perde em becos sem saída. No plano molar, a transgressão, único movimento imaginável, gera culpa e, conseqüentemente, mutilação, crime ou suicídio; no plano molecular, o desmanchamento, que não desemboca em coisa alguma, gera enlouquecimento.

A fatalidade da opção entre esses dois becos sem saída nos persegue a peça toda, encarnada no contraponto de duas espécies de matéria sonora que, desde sua entrada em cena, numa das primeiras seqüências, até o final, irão, como o coro grego, pontuar toda a trama. De um lado, lado do fundo da casa de família, ouvem-se incessantemente os gemidos de agonia do parto mal sucedido de uma adolescente, que Jonas engravidou. É uma voz ressentida, que culpa a família por sua dor; enquanto que, ao mesmo tempo, é também à família que ela reivindica sua salvação. Matéria sonora reterritorializada na família, única morada possível da linguagem nesse drama. Do outro lado, lado de fora da casa de família, as gargalhadas, os gritos e os uivos de Nonô. Pura matéria sonora desterritorializada, um além da linguagem. De um lado, o peso do gemido neurótico edipiano da amante, cujo destino é a morte. Do outro, a leveza do riso de Nonô, cujo destino é o enlouquecimento. Dois extremos, pólos entre os quais oscila o movimento que permeia a trama.

A voz do *speaker*, a terceira do coro, estirada entre a voz rouca da transgressão e a voz selvagem do enlouquecimento, é uma voz esvaziada: a presença de Édipo repetindo-se e acentuando-se numa aceleração cada vez mais vertiginosa faz com que, a cada aumento de velocidade, um personagem morra, a família se desfaça mais um pouco, até que a peça termine por um fio, tênue fio sonoro, esquizo, que escapa à significação. Uivo de Nonô, filho selvagem que Dona Senhorinha, a mãe, vai encontrar numa promessa de incesto... E é com isso que ficamos.

Nelson Rodrigues causa mesmo mal-estar. O humor e a acuidade com que conduz sua análise micropolítica desestabiliza a confortável

27. N. Rodrigues, *Teatro Completo*, vol. 2, Rio, Nova Fronteira, 1981, *Album de Família*, p. 95.

redução da realidade a uma representação. Representação de um regime (sócio-político, amoroso, subjetivo ou outro qualquer), que nos dá a ilusão de que tal realidade possa ser "resolvida" ou "dirigida", sob os auspícios da consciência. Ilusão de que, no final, tudo acaba se ajeitando. Não será esse sonho de facilidade que estaria encarnado na monocórdica voz do *speaker* (voz da opinião pública, segundo o próprio Nelson Rodrigues) ou no estúpido olhar do fotógrafo, que se torna nosso olhar, ao folhearmos, espectadores, as páginas desse álbum de família? É esse sonho feliz que o mordaz Nelson Rodrigues vem ferir, analista de mão cheia que é...

○

a. Luta de classes & autonomia

O questionamento do sistema capitalístico não é mais apenas do domínio das lutas políticas e sociais em grande escala, mas também de tudo aquilo que agrupei sob o nome de "revolução molecular". É evidente que a revolução molecular não se restringe às minorias, mas a todos os movimentos de indivíduos, grupos, etc. que questionam o sistema em sua dimensão da produção de subjetividade.

●

Se aceitamos a hipótese de que o CMI se sustenta também através do controle da produção de subjetividade, somos obrigados a constatar que os antagonismos sociais, que antes só eram circunscritos aos campos econômicos e políticos, encontram-se deslocados. *Não se trata mais de nos reapropriarmos apenas dos meios de produção ou dos meios de expressão política, mas também de sairmos do campo da economia política e entrarmos no campo da economia subjetiva.*

Nesse sentido, as problemáticas da subjetividade vão se colocar em termos totalmente diferentes daqueles do marxismo. Para o marxismo, as questões do desejo, da arte, da religião, da produção das idéias, etc. são do domínio de uma superestrutura, que depende dialeticamente das infra-estruturas produtivas. Mas a partir do momento em que é exatamente no seio dessas infra-estruturas produtivas que se encontra, e cada vez com maior importância, a produção de subjetividade, é impossível manter a oposição *infra versus superestrutura*. É impossível nos restringirmos a uma leitura da economia política para compreender e questionar o CMI.

●

Parece-me que os principais fatos históricos atuais do planeta não podem ser explicados apenas em termos de relações estratégicas, de determinações sócio-econômicas, etc. Sem dúvida, esse tipo de determinação continua existindo. É óbvio que os antagonismos sociais fundados nas re-

lações estratégicas de força — relações de classe, de casta, etc. — não desapareceram, e dependem de níveis específicos de análise e de referência. As abordagens a partir das contradições econômicas e sociais permanecem válidas. Mas esse tipo de teoria não explica muitos fenômenos, às vezes apaixonantes, às vezes catastróficos. Estou pensando, por exemplo, na emergência de uma série de fenômenos religiosos com um potencial de luta extraordinário, no Irã, no Afeganistão ou na Polônia. Para compreender tais fenômenos, é necessário considerar as problemáticas da economia do desejo, pois, caso contrário, estaremos correndo o risco de deixar essa economia ser manipulada pelas tendências mais conservadoras — por exemplo, tendências que existem no seio do episcopado, seja ele progressista, marxista ou burocrata...



Entrevista a Sonia Goldfeder, São Paulo, 31 de agosto de 1982:

Sonia Goldfeder — Como você se coloca, hoje, diante do marxismo?

Guattari — Eu nunca pertenci a nenhuma religião, nunca fui batizado, não sou católico, nem marxista, nem anarquista, nem freudiano nem nada. Isto posto, continuo a utilizar idéias, maneiras de fazer funcionar as idéias, de tudo quanto é tipo de teórico, em particular de Marx. Marx foi um gênio extraordinário que leu a história, a economia, a produção de subjetividade de uma maneira inteiramente nova. O que é paradoxal é que se fez dele, em seguida, uma salada terrível, uma salada universitária execrável. Isso faz parte do poder de recuperação, de reterritorialização do que há de mais extraordinário como mutação no mundo. O que aliás não é nenhuma novidade. Se você tenta decifrar através dos *Evangelhos* a temática de Cristo, e depois vê no que deu... é a mesma coisa. Você percebe onde eu quero chegar? Para mim, incontestavelmente, o que é fundamental é um questionamento, uma crítica radical da relação entre a teoria (tal com é expressa nos livros e ensinada nas escolas) e a maneira como, concretamente, você a utiliza, discute, articula, a maneira como você a situa numa realidade concreta.

A maneira como se utiliza o marxismo hoje é infame, ela serve para empreendimentos de redução, para maniqueísmos que esmagam exatamente as revoluções moleculares. Entretanto posso ver como, para certos problemas, é possível utilizar o pensamento de Marx. Eu diria a mesma coisa em relação ao pensamento de Freud. Também a maneira como os psicanalistas utilizam o pensamento de Freud me revolta. E, no entanto, eu sei que no pensamento de Freud há coisas surpreendentes, de uma dialética, de uma juventude e de uma vitalidade, que nos fornecem verdadeiras golfadas de oxigênio. Quando se observa a maneira pela qual se faz funcionar o pensamento de Marx e o de Freud nas universidades, dá vontade de sair correndo...

Pergunta — Na verdade as pessoas aqui nessa reunião têm desejos e anseios muito diversos. São pessoas de classe média majoritariamente (elas poderiam ser chamadas de “brancos baianos”). Elas têm condições de discutir questões como estas da singularidade, do direito à individualidade, pelo fato de não estarem diretamente oprimidas por um grupo social, ou por um grupo racial como nós, negros, estamos. Elas vivem uma vida na qual não têm que enfrentar uma luta desigual para satisfazer suas necessidades elementares, como alimentação, habitação — sobrevivência mesmo — e até o lazer. Mas, para nós negros, essa discussão é sem sentido. E não só para nós. No Brasil, temos ainda problemas coletivos os quais só a discussão mais profunda de toda uma estrutura que os está determinando pode nos ajudar a resolver. Só então, quando tivermos adquirido a tranqüilidade de ter casa, comida e um acesso maior à própria tecnologia, à própria forma de organização da sociedade que o branco criou e impôs ao mundo, é que vamos poder discutir mais essas coisas que estão sendo levantadas aqui.

Guattari — Antes de mais nada, volto a insistir na idéia de que os processos de singularização — no sentido em que emprego esse termo — nada tem a ver com a individualidade. Até pelo contrário: *a individualidade é efeito de alienação* daqueles processos. Bem, a meu ver o problema da tua colocação é o de *estabelecer uma relação entre as problemáticas relativas à fome e aquelas relativas ao desejo, não em termos de “e...e”, mas sim de “ou...ou”*. É justamente essa alternativa — movimento ou militância tradicional — que é preciso tentar desmontar. Considero necessário sair dessa lógica que opõe as possibilidades de singularização no campo do desejo às possibilidades de uma política capaz de enfrentar o poder de Estado, os grandes corpos sociais constituídos.

Toda a questão está no fato de que se nos referirmos unicamente aos fenômenos de revolução molecular, poderemos, sem dúvida, nos esforçar para transformar nossa vida pessoal (por exemplo, a relação com o corpo, o tempo, a música, o cosmos, o sexo, o meio ambiente), e até nos organizar em grupos de convivência para sair dos modelos dominantes. Tudo isso me parece absolutamente essencial para escapar aos sistemas modelizantes da subjetividade capitalística. E isso pode, sem dúvida, ir muito longe. Por exemplo, na Alemanha, em certos centros urbanos, esse assumir da vida cotidiana é algumas vezes altamente elaborado. Mas esse é apenas um lado da história. É claro também que não é através disso que se poderá transformar o fato de que, na Alemanha, uma parte considerável do produto nacional bruto é desperdiçado na produção armamentista. Assim como não é através disso que se vai transformar o fato de que regiões inteiras do Terceiro Mundo se encontrem devastadas pelo mercado capitalista de matérias-primas. É evidente que coisas como a mi-

séria existem e que, para lutar contra isso, não basta a afirmação de movimentos moleculares. E a recíproca também é verdadeira: um movimento molecular não poderia sobreviver durante muito tempo sem estabelecer uma política em relação às forças existentes, aos problemas econômicos, à mídia, etc.

Então, vemos que existe um caminho considerável a ser percorrido entre os problemas da economia social do desejo, e aquilo que precipita centenas de milhares de homens numa miséria terrível, num desespero total. Mas devemos tomar cuidado para não cair no raciocínio clássico que consiste em dizer: “bom, então, vamos primeiro resolver o problema do poder das elites capitalísticas, e só depois a gente trata dos problemas do desejo, pois há prioridades”. As máquinas controladas pelo capitalismo (através das revoluções robóticas, informáticas e telemáticas) tendem a transformar radicalmente as relações de força, a marginalizar, cada vez mais, setores consideráveis de população — ramos da produção, regiões e até países inteiros. As formas de resistência à subjetividade capitalística estão cada vez mais ameaçadas pelo desenvolvimento desse maquinismo, e isto está no próprio coração da crise mundial. Por isso mesmo as questões de revolução molecular tendem a não ser mais questões marginais. As problemáticas das antigas marginalidades estão, de algum modo, conectadas a todos esses processos de marginalização.

Tudo isso para voltar àquela idéia de que as formas tradicionais de militância tenderão cada vez mais a serem incapazes de responder não só às problemáticas dos grupos marginais, como também aos problemas fundamentais da maioria da sociedade.

●

Reunião com grupos de minorias, Olinda, 15 de setembro de 1982:

Comentário — O movimento organizado homossexual no Brasil é um movimento de elite, intelectualizado, de universitários. Gente como travestis, bichas pobres, ficam marginalizados.

Só o GGB (Grupo Gay da Bahia) — o maior grupo de atuação homossexual no Brasil — tem um trabalho bastante massificado não só no meio de travestis como também de homossexuais de rua. Já o grupo de Recife, o GATO, é bastante diferente em termos de atuação, mas também teve uma reflexão acerca da origem social das pessoas. Pensar nossos limites de classe — éramos na maioria oriundos de classe média, com exceção de alguns travestis — nos levou a ter uma atuação em outros setores sociais. Por exemplo, passamos a ir, cada um por sua conta, discutir homossexualismo com as pessoas de periferia, com grupos de mães, etc.

Comentário — Eu queria colocar algo sobre o movimento dos negros. O movimento aqui em Pernambuco é muito só de negros bonitos, universitários, segregando os negros feios e pobres, do mesmo jeito que somos segregados pelos brancos, por nossa pobreza e nossa cor. O movimento foi criado aqui por esse tipo de negro, que eu chamo “os de pele escura”, os quais, na realidade, são brancos. É a minoria negra que consegue comprar um livro para ler, ir à universidade. A proposta inicial não era essa de congregar só negros chiques. A proposta era de dar apoio aos negros em situações como a de rejeição no emprego por causa da cor — o que acontece freqüentemente. Quando isso ocorresse a pessoa informaria o grupo, que por sua vez poderia divulgar o fato na imprensa. Mas acontece que a preocupação não é muito essa, e sim mostrar que cabelo negro é bonito, desfilar pelas ruas com aquelas roupas “afro” lindíssimas (isso para quem pode comprar...). E o movimento foi diminuindo. Agora se está querendo voltar àquela proposta inicial, mas existe ainda muita dificuldade em se chegar realmente ao negro marginalizado...

Comentário — É aborrecedor esse tipo de discurso de classe média que fica cultivando a má consciência, a auto-acusação e a culpa, e valorizando exclusivamente o problema da miséria, ainda que a pobreza atinja, aqui no Nordeste, proporções gigantescas. É verdade que no Nordeste, dada a estrutura social, a classe média é muito menos numerosa, mas não é por isso que as minorias, oriundas dessa classe, não têm direito de se organizar em função de sua própria situação, de ter suas reivindicações, de expressar seus interesses. Essa recusa não é nada saudável: a gente pende para um lado, e perde alguma coisa que também é real. A condição da mulher, por exemplo, a falta de espaço para sua expressão profissional, individual, existencial, é uma realidade, e isso independentemente da classe social. Além disso, essa é uma realidade ainda mais chocante no caso do Nordeste, onde a cultura faz com que o espaço da mulher seja menor do que em outras realidades mais metropolitanas, pelo menos no Brasil.

Comentário — Com um grupo de mulheres do Recife e Olinda — o SOS —, nem todas oriundas do movimento feminista, tivemos uma experiência de auto-exame ginecológico, junto com grupos de mulheres da periferia. Discutíamos questões do conhecimento do corpo, da relação sexual, da relação homem/mulher, da relação com o prazer, da frigidez — enfim, questões que tocam a vida de todos nós. E se constituía um espaço, antes inexistente, de intimidade entre mulheres, o que é muito importante. Esse trabalho corporal acabou se revelando como uma brecha mais real de aceitação nossa pelas camadas populares. Muito estranhamente, foi esse trabalho que possibilitou a saída (pelo menos para mim, que estou militando no movimento feminista há quatro anos) dos meus limites de classe média... A gente não tinha acesso aos meios de comunicação de massa, e era difícil quebrar o preconceito em relação às feministas de que “femi-

nista é sapatão”, ou “não gosta de homem”, etc. Até que esse trabalho com o corpo possibilitou o contato com mulheres de outros universos sócio-econômicos. A esquerda local dizia que essas questões de corpo e de sexualidade não interessam à mulher do povo. No entanto, foi exatamente esse trabalho que possibilitou um contato afetivo com essas mulheres e, mais que isso, nos mostrou claramente que as problemáticas da realidade não se reduzem a uma questão de classes.



Mesa-redonda com alguns candidatos do PT às eleições para a Câmara Municipal e Estadual de São Paulo, 2 de setembro de 1982:

Pergunta — Gostaria que você falasse um pouco da proposta da campanha “Desobedeça” de Caty Koltai, candidata a vereadora pelo PT. O que propomos é unir uma colocação de elementos do cotidiano com reivindicações mais gerais, levantadas pela classe operária. E, por essa razão, somos, muitas vezes, tachados de pequeno-burgueses por outros companheiros do partido...

Guattari — Estou com vontade de defender duas teses opostas. A primeira seria que na evolução do proletariado, na evolução da força coletiva de trabalho, tal como se encontra integrada na produção moderna, há toda uma modelização do trabalhador. Há toda uma ideologia de valorização do trabalho que não leva em consideração que essas condições da evolução do proletariado acarretaram justamente uma imensa recusa do trabalho. Não do trabalho social enquanto tal, não do trabalho de autovalorização social — o trabalho que, efetivamente, serve para alguma coisa na sociedade —, mas do trabalho inteiramente absurdo tal como de controle social, de fabricação de armamentos, de destruição do meio-ambiente ecológico, etc. E em torno dessa recusa, constituiu-se um outro tipo de classe operária (ou de classe não-operária) — classe de desempregados ou classe de *i marginatti*, como se diz na Itália (todas essas pessoas que não trabalham porque não têm trabalho, ou porque simplesmente não querem trabalhar, ou, ainda, que trabalham sem trabalhar, porque esse trabalho não lhes interessa). No entanto, essa ideologia de valorização do trabalho, que existe no seio do proletariado, faz com que este não leve em consideração nada do que pareça ser esse outro tipo de classe operária. Isso, no movimento operário, traduz-se pela presença de uma espécie de axioma que atravessa toda a história do movimento, axioma segundo o qual os militantes revolucionários devem ser os melhores no trabalho. Ora, encontramos exatamente esse tipo de axiomas nos textos do PT: há uma cláusula (nos estatutos, se não me engano), extremamente tradicional, que prega que os militantes do PT (não é dito assim, mas dá no mesmo)

devem ser "bons trabalhadores". Por isso me parece que o que vocês estão fazendo nessa campanha "Desobedeça" talvez não seja nada de marginal nem de minoritário, mas algo que está relativamente na frente do ponto de vista da tomada de consciência de um processo geral de marginalização, que tende a atravessar cada vez mais o conjunto das camadas sociais do país. Eu, inclusive, ligaria essa abordagem de vocês à tomada de consciência que se deu particularmente no movimento de Autonomia na Itália, o qual encarnou uma nova figura do trabalhador.

Agora vou defender a tese contrária. Se essa corrente "Desobedeça" consiste em incluir na plataforma unicamente palavras de ordem de recusa, que não correspondem absolutamente (ao menos, em sua forma de expressão) àquilo que pode ser compreendido, sentido e ouvido pelas grandes massas da classe operária, do campesinato, dos trabalhadores do setor terciário, etc., estamos talvez correndo o risco de desembocar num corte radical. Aliás, também nisso vocês estariam próximos da Autonomia Operária. A forma de expressão desse movimento, assim como sua prática, estavam isoladas em relação à compreensão global das classes populares, das classes operárias na Itália. É verdade que isso não ocorreu com o conjunto das correntes de Autonomia. Houve toda uma corrente que foi chamada de "autonomia desejante", como os movimentos de Bolonha em torno da Rádio Alice²⁸, ou os Índios Metropolitanos de Roma, que sempre recusaram essa espécie de "guetoização", de confinamento. Essas correntes talvez tivessem razão no fundo, mas acabaram se dobrando sobre si mesmas, apresentando-se como tribos totalmente estrangeiras em relação ao conjunto do campo social. O que acabou acontecendo foi uma repressão terrível por parte do poder, repressão, aliás, amplamente apoiada pelos partidos de esquerda, a começar pelo Partido Comunista, na medida em que mantiveram, o tempo todo, uma política de ofensiva contra esses movimentos.

Agora, uma vez colocadas essas duas teses, farei uma pequena pirueta dialética: evitar esse tipo de destino que assinaléi, lembrando o exemplo da Itália, dependerá da capacidade dessa corrente ou de movimentos desse tipo de encontrar seu meio de expressão nas lutas atuais, e de servir como catalisador de uma tomada de consciência muito mais ampla. *Sair dessa posição de bode expiatório*, que está sempre nos fazendo correr o risco de cair nessa espécie de lógica infernal que conduz algumas correntes a ações totalmente isoladas, a ações de luta armada, a ações de afirmação unicamente a nível dos meios de comunicação de massa, etc. — ações que acabam fazendo o jogo dos grandes meios de repressão. Estou pensando particularmente no que aconteceu em movimentos como os das Brigadas Vermelhas, ou a Prima Ligna.

28. Cf. "Milhões e milhões de Alices no ar", in F. Guattari, *Revolução Molecular — Pulsões Políticas do Desejo*. Brasiliense, São Paulo 1981, p. 56 a 63.

•

Seria ilusório pensar que há qualquer espécie de semelhança entre os movimentos sociais que chamamos de autônomos na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina. Formalmente até dá para se encontrar alguns pontos em comum, pois freqüentemente é a mesma linguagem, o mesmo estilo. Mas, depois de um mês de Brasil, circulando em diferentes meios, creio que se trata de coisas profundamente diferentes. Tudo o que se desenvolveu na Europa e nos Estados Unidos no prolongamento daquilo que se chamou a "nova cultura" dos anos 60, era caracterizado geralmente por um corte entre os meios pequeno-burgueses, marginais, dissidentes, etc., e as grandes lutas sociais. Nos Estados Unidos, é verdade, isso ficou mascarado, enquanto havia grandes movimentos de luta contra a guerra do Vietnã, que serviam, talvez um pouco artificialmente, de ponte entre esses diferentes movimentos (na França, algo de semelhante ocorreu depois da guerra da Argélia). Mas logo após a guerra do Vietnã, todos esses movimentos se dispersaram, e só os movimentos sociais "profundos", tais como os dos negros e dos porto-riquenhos, se recompuseram. Quanto aos outros, ficaram limitados setorialmente. As feministas, por exemplo, desenvolveram sua própria área de ação e algumas vezes suas ideologias estavam muito desvinculadas do campo social. Os ecologistas continuaram em alguns casos a fazer movimentos amplos, mas seu impacto político sempre foi extremamente dispersivo, e muito freqüentemente recuperado pelo próprio poder de Estado e pelos partidos de esquerda tradicionais.

Tudo isso para dizer que, em minha opinião, o que se passa, hoje, no Brasil é de uma natureza totalmente outra. Há lutas pela instauração de uma democracia política, lutas da classe operária para a afirmação de direitos totalmente elementares — direitos há muito reconhecidos em países industrializados — lutas do campesinato (se é que se pode falar em campesinato), setores que vivem em condições de miséria absolutamente extraordinárias e criam todo um movimento amplo na sociedade brasileira. A esses vêm se juntar sensibilidades particulares e singulares, desde as sensibilidades de movimentos de grupos minoritários até as de pessoas que se preocupam em transformar sua relação com a alimentação, com o corpo e com o espaço.

Em outras palavras, me parece que há uma situação totalmente diferente da que se deu na Europa, sobretudo na França, em 68. Eu me lembro daquela manifestação enorme de estudantes indo para as fábricas da Renault e se chocando com as grades da empresa, grades que não tinham sido colocadas pelos patrões, mas pelos sindicatos, pelo Partido Comunista e também, é preciso reconhecer, por uma grande parte da própria classe operária.

Voltando para a questão inicial, acho que é preciso, ao invés de buscar semelhanças, tentar diferenciar a montagem específica das lutas que podem se organizar em cada contexto. Isso me faz pensar que não só há diferenças radicais entre aquilo que está se passando na Europa e o que se

passa no Brasil, mas também que é preciso muito cuidado para não falar no Brasil de um modo geral, pois a simples viagem que fizemos durante estes poucos dias me sugere que não há um Brasil, mas vários, e que a percepção desses problemas no Nordeste, por exemplo, é muito diferente da percepção que pode existir em São Paulo ou no Rio.

b. Estado & autonomia

O Estado cumpre um papel fundamental na produção de subjetividade capitalística. É um *Estado-Mediador*, um *Estado-Providência*, pelo qual tudo deve passar, numa relação de dependência, na qual se produz uma subjetividade infantilizada. Essa função ampliada do Estado — muito mais abrangente do que os poderes administrativo, financeiro, militar ou policial — se realiza, por exemplo, através de um sistema assistencial — aquilo que nos EUA é chamado de *well fare state*. É um sistema de “salários diferidos”; um sistema de subvenções que fazem com que o grupo se auto-regule, se autoforme, se autodiscipline; um sistema de informação, de exame, de controle, de hierarquia, de promoção, etc. O Estado é esse conjunto de ramificações, essa espécie de rizoma de instituições que denominamos “equipamentos coletivos”. É por essa razão que o Estado pode falar, sem medo, em descentralização. É também por essa razão que programas partidários podem incluir, sem medo, propostas de autogestão. Na França, por exemplo, os partidos políticos e os sindicatos são todos subvencionados pelo Estado, em relações completamente contratualizadas.

Toda a perspectiva dos capitalistas, e também dos partidos socialistas — clássicos e/ou marxistas — é acelerar esse processo de entrada nos fluxos capitalísticos, promover o “progresso”, segundo uma certa concepção. Para eles, é muito importante que essa função de Estado se desenvolva, ou seja, que se incrementem os equipamentos coletivos clássicos, como os que existem na Europa. Quanto aos problemas de mudança da vida cotidiana, da economia do desejo, esses são para depois. Mas a História nos mostra que esse corte não é absolutamente pertinente: a concepção da luta social em diferentes etapas desemboca no fato de que a problemática da recomposição de um tecido social, a problemática da autogestão e da valorização social, é sempre retardada, sempre adiada. O que acontece é que essa função de subjetivação capitalística, esses equipamentos de Estado que se instauram no conjunto do campo social, se fazem em proveito das novas castas burocráticas, das novas elites que não têm a menor intenção de se despojar de seu poder.

Insisto no fato de que isso não se dá apenas em relação às funções produtivas. É também ao Estado-Providência que nos referimos para saber se vamos ou não transar, com quem e como, se devemos ou não ama-

mentar e de que jeito. Essa função infantilizadora do poder de Estado se dá a um nível extremamente miniaturizado, que não se limita ao esquadramento do social e do comportamento. Essa modelização atinge também as representações inconscientes. Aí talvez resida a diferença desta concepção em relação à concepção althusseriana dos "aparelhos ideológicos do Estado": a meu ver não se trata só desses equipamentos visíveis, encarnados na sociedade. O Estado também funciona a um nível invisível de integração.

●

O Estado assistencial começa pela organização de uma segregação que empurra, para fora dos circuitos econômicos, uma parte considerável da população. E num segundo momento ele vem socorrer, vem dar assistência a essa população, mas com a condição de ela passar por esse sistema de controle. Só haverá uma verdadeira autonomia, uma verdadeira reapropriação da vida, na medida em que os indivíduos, as famílias, os grupos sociais de base, os grupos sociais primários forem capazes de escolher por si próprios o que querem como equipamentos em seu bairro. Portanto trata-se de assumir a gestão dessa problemática, sem ficar toda hora pedindo subvenção, pedindo atribuição de um posto de psicólogo disso ou de psiquiatra daquilo, pedindo um equipamento padronizado que o Estado vem construir em tal ou qual lugar.

Imaginemos um roteiro de ficção científica em que as formações de esquerda conseguissem tomar o poder no Brasil. Nesse caso, a meu ver, seria preciso colocar-lhes desde já a questão: "a intenção de vocês é de assumir um caminho modernista à la européia?" Isso significaria que todos aqui teriam excelentes salários, status e equipamentos muito bem feitos. Mas significaria também que todos se tornariam operários de uma máquina para produzir modos de subjetivação absolutamente esmagadores.

●

Se a coexistência desses dois tipos de objetivo — a afirmação de processos de autonomia e a existência de grandes máquinas de luta — continuar impedida, tenho a impressão de que, infelizmente, vão ser sempre os mesmos tipos de formação política — sejam elas de direita ou de esquerda — que estarão na gestão dos grandes problemas e que se ocuparão de todas as minorias. Conforme for, essas formações poderão até dizer: "fiquem tranquilos, a gente dá um jeito nessa questão das minorias"; e vários Ministérios surgirão da noite para o dia: um dos negros, um das mulheres, um dos loucos e por aí vai. Digo isso porque é um pouco assim que as coisas estão acontecendo na Europa neste momento. Temos personagens de Ministérios que poderíamos chamar de "Senhor Droga", "Senhora Condição Feminina", "Senhor Ecologia", etc. As marginalidades têm até um estatuto. Mas é exatamente esse reconhecimento que as faz entrar em

(equipamentos coletivos e seus equivalentes, e as torna, em certos contextos, agentes da produção de subjetividade capitalística. E isso, freqüentemente, em condições de uma surpreendente ambigüidade. É verdade que a gente não conseguiu inventar uma estrutura política que seja capaz de desenvolver esses dois tipos de luta ao mesmo tempo; e é por isso, a meu ver, que os movimentos, no essencial, se esvaziaram.

É por essa razão que insisto em que, se as minorias de toda natureza, os marginais, os trabalhadores precários — todas as pessoas que recusam os modos de vida, os modos de disciplina vigentes — ficarem esperando, gentilmente, que o poder de Estado (seja ele capitalista ou socialista) venha trazer-lhes soluções, estaremos correndo o risco de esperar por muito tempo; estaremos correndo o risco de chegar de novo a fenômenos de desmoralização de toda essa parte vital da sociedade, estaremos correndo talvez um risco pior ainda: ver a situação dar uma virada tal que uma direita, mais extrema do que a que conhecemos, tome o poder. E ela saberá muito bem como mantê-lo.



Como fazer para que se mantenham os processos de singularização — que estão quase na tangente do incomunicável — num período de campanha eleitoral? Enfiemos nossa singularidade na urna? No voto? Ela escorregaria dos dedos... E, no entanto, é óbvio que se queremos derrubar este tipo de regime reacionário e estúpido — que tem a pretensão de fazer a gestão de uma sociedade, de uma ordem social, segundo um conhecimento das leis que regem a economia e a política —, se queremos afrontar esse tipo de obstáculo, não vai ser fazendo poesia no nosso cantinho, ou ajeitando espacinhos homossexuais, onde possamos estar numa boa, ou inventando fórmulas alternativas de educação para crianças, e assim por diante. Podemos juntar todas essas coisas, mas nem assim conseguiremos derrubar o poder no Chile ou em outros lugares. Nesse caso, estaremos expostos ao risco de que haja um isolamento radical e definitivo das pessoas que se interessam pelo simples fato de estarem na terra. E já é muito singular estar na terra, ter que viver, ter que morrer, ter que se reproduzir, ter que se situar no mundo sem ficar prestando contas para o Estado, sem depender dele para saber como pensar, como falar, como trepar... Estaremos expostos ao risco de haver uma separação total entre os processos de singularização existencial e todas essas estruturas enormes, pesadas e militarizadas, armadas, que organizam o campo social. E aí, sem dúvida, seremos obrigados a inventar uma nova lógica, uma nova pragmática que permita às verdadeiras energias de mudança, de transformação processual, criarem dispositivos que atinjam essa espécie de barbárie e de estupidez que faz a gestão de nossas sociedades. Esses, para mim, são os maiores problemas dos dias atuais.

Reunião com pré-escolas "alternativas", São Paulo, 27 de agosto de 1982:

Comentário — O que estamos fazendo em nossas experiências pedagógicas nessas pré-escolas "alternativas" não é mais do que modernizá-las, e isso porque realmente não temos uma população que, mobilizada, consiga impor seus interesses. Parece-me que ser "alternativo", aqui, seria muito mais trabalhar politicamente no sentido de mobilizar esses interesses do que desenvolver diretamente algum trabalho já ligado a uma instituição.

Guattari — Mas esta situação pode se modificar e evoluir e, se isso acontecer, é muito importante que grupos como os de vocês tenham um ponto de vista e representem uma força em suas propostas.

Comentário — Mas nós não sabemos se essa problemática que levantamos aqui é a problemática da maioria da nossa população. Faltam-nos elos.

Guattari — A meu ver, não se pode colocar isso em termos de maioria, nem de consenso. A questão é outra: há dois tipos de modelo. Um que sempre traz, em si mesmo, um apelo de dependência dos poderes de Estado, e outro que se propõe transformar fundamentalmente a relação da sociedade com o Estado, com todas as dificuldades e incertezas que isto representa. Nesse segundo caso, é preciso que o modelo seja suficientemente consistente, suficientemente palpável, para que possa ser pelo menos ouvido pelos responsáveis políticos da esquerda, para que possa motivar as pessoas em seu desejo de mudança e tornar-se uma palavra de ordem tão importante quanto aquela que diz respeito a coisas como salário e habitação. É nesse sentido que eu penso que os tipos de procedimento em questão aqui têm em si mesmos uma importância política grande, mesmo que eles partam de experiências muito limitadas.

Para que as experiências de autonomização possam sobreviver é necessário discutir com os funcionários nos organismos de tutela. O Estado não tem uma estrutura armada da cabeça aos pés como a "estátua do Comendador". O Estado é feito de corpos que têm sua própria estrutura, que entretêm relações antagônicas entre si, o que faz com que às vezes dê para encontrar certos apoios, certas alianças e até uma certa cumplicidade com alguns pedaços dele. É necessário também discutir com os partidos, os sindicatos, etc., mas, desta vez, a discussão não se faz na base da denúncia, do tipo "vocês são tiras, burgueses, capitalistas, podres, etc.", nem na base de programas esquemáticos, mas sim na base daquilo que chamaríamos de *diagramas encarnados concretamente por pessoas e por experiências*. E isso pode provocar um impacto muito maior do que qualquer discurso.

Reunião com pré-escolas "alternativas" de São Paulo, 27 de agosto de 1982:

Pergunta — Como se dá a aliança da comunidade alternativa com o Estado, na Alemanha?

Guattari — Essa aliança funciona em diferentes níveis. As comunidades estão rodeadas por sistemas de cooperativas em toda espécie de campo, o que lhes dá uma capacidade de resistência coletiva muito maior, e uma possibilidade de diálogo permanente entre as diferentes pessoas, famílias, grupos, etc. A coisa vai mais longe ainda: eles têm até um sistema bancário próprio, além de terem conseguido impor uma minoria no seio dos conselhos municipais, e isso os coloca na posição de árbitros das negociações entre a social-democracia e a direita alemã, com todos os riscos que isso representa, é claro. A questão é a de saber até que ponto, a cada vez, dá para assumir este ou aquele risco, sem cair de novo num funcionamento de grupo tradicional, sem perder o caráter processual e singular dessas diferentes iniciativas.

Durante uns dez anos, na França, já era tradição desprezar todo tipo de luta de defesa dos direitos referentes às liberdades. A mentalidade, a ideologia militante era dizer "isso aí tem a ver com o direito burguês e não é nosso problema". Mas, com o regime de Giscard, quando passamos a ser perseguidos diariamente, quando nossos camaradas foram presos às dezenas, quando os controles policiais se faziam nos metrô e em toda parte, então começou-se a colocar esses problemas de liberdade de um outro ângulo. Então, começou-se a discutir com os juristas de esquerda, os advogados, etc., para poder lutar também nesse terreno. O que não quer dizer que nos tornamos advogados, ou que pegamos a mentalidade dos magistrados. Quer dizer, simplesmente, que podemos apreciar muito melhor os níveis específicos de luta com seus limites, se os processos de autonomização real, os processos de criatividade de um outro tipo de subjetividade, uma subjetividade viva, encarnada na sociedade, nos garantirem que não vamos ser recuperados de nosso ponto de vista; que não vamos cair na economia das imagens tal como ela é manipulada pela mídia; que não vamos cair no formalismo das leis ou das grandes declarações programáticas.

Na França, as pessoas que não costumavam engajar-se nos acontecimentos da política tradicional foram justamente as que constituíram boa parte do eleitorado que permitiu aos socialistas chegarem ao poder. Houve um deslocamento de votos surpreendente, porque de repente toda essa camada da população (numerosa na França), que não intervinha absolutamente nessas histórias de eleição, ligou-se efetivamente aos socialistas.

E, no entanto, agora que os socialistas já estão no poder, acontecem coisas do tipo ser preciso o movimento homossexual ir à rua em pleno mês de agosto (época em que lá tudo pára), só para ter direito a uma radiozinha livre, minúscula.

Está havendo, neste momento, uma “negociação” muito sutil, e bem subterrânea, entre as antigas correntes de autonomia (que tinham feito intervenções violentíssimas há poucos anos), para saber até que ponto as hostilidades vão ser ou não retomadas. É possível que nada disso aconteça e que se desemboque num processo de recuperação e coisas deste tipo. Não sou profeta, mas estou convencido de que, se o governo socialista continuar nessa, ele vai perder totalmente o tipo de apoio popular que adquiriu nas últimas eleições. E a gente vai cair num regime de direita, muito mais reacionário do que tudo o que se conhece até agora...

O que é bem característico da situação atual, particularmente dos países europeus desenvolvidos, é que profissões como as sociais ou artísticas estão totalmente esquadrihadas, modelizadas em hierarquias, em sistemas de exames, de currículos, etc. Isso faz com que a menor inovação pedagógica, a menor transformação num campo artístico seja imediatamente tomada num quadro. Mas não é só isso: as hidras estatais estão elaborando uma tecnologia altamente sofisticada para recuperar, utilizar, tudo o que poderia constituir vetores “tupiniquins”. Existem lá redes reais, ativas, de vida comunitária, de vida alternativa e uma multiplicação desses grupos primários, desses microagenciamentos de singularização, como está ocorrendo aqui. Mas existem também políticas incrivelmente elaboradas para criar estatutos fora do estatuto: por exemplo, o governo na França, neste momento, está tentando criar um certo tipo de relação bem pouco institucionalizada para financiar iniciativas como as comunidades alternativas à psiquiatria ou as rádios livres. É sempre um dilema escolher entre continuar numa situação pobre de meios, miserável até, ou se deixar seduzir pela tentação de aceitar subvenções, que são propostas sem qualquer contrapartida evidente, do ponto de vista regulamentar.

É por tudo isso que insisto na importância de que aqui no Brasil se comece a pensar, desde já, numa espécie de estratégia em relação a essas questões. Na França, um grupo de amigos intelectuais propusemos discutir, com o governo socialista, a invenção de um modo de financiamento de todos esses setores marginais, minoritários, que não seja mais diretamente estatal. E isto para tentar sair desta tríade maldita “Estado/Capitalismo privado (fundação, por exemplo)/miséria total”. Talvez isso não desemboque em coisa alguma, mas estamos pretendendo que se crie um novo tipo de fundação — democrática, descentralizada, setorial — que permita resolver esses problemas de financiamento. Essas fundações não recusariam o contato e o diálogo com o Estado, só que a negociação se faria a nível dos setores ou regiões das atividades a serem financiadas.

Esses setores poderiam, assim, conjugar financiamentos de ordem estatal, financiamentos de ordem privada e autofinanciamentos. Em outras palavras, tratar-se-ia de levar a problemática da autogestão a um nível superior àquele em que geralmente ela é colocada. A problemática das fundações, de qualquer maneira, se coloca nos países capitalistas desenvolvidos e, sendo assim, a questão da reapropriação desses modos de financiamento se coloca em diferentes setores, com todos os riscos de recuperação, é claro. Mas nunca se escapa radicalmente a esse risco. A questão aqui é a da instauração de dispositivos que possam articular os processos vivos...

Carta de Guattari a Suely Rolnik, Paris, 8 de fevereiro de 1983:

A democracia é besteira, e a besteira é importante, essencial até. O direito à besteira! Mais forte ainda do que o direito à histeria ou à loucura. Mas a singularidade, esta só pode estar fora da democracia. E daí? Ainda a dialética? Não! Apenas viver com, viver com tudo isso, toda essa gente! O mundo é besta como o Cosmos; Deus é totalmente estúpido! (O Estado, já é uma outra questão, ele não tem nada a ver com a democracia: é o *Urstaat* que assombra, como a morte, os processos maquínicos...).

c. Igreja & autonomia

Debata promovido por um diretório do PT no Rio de Janeiro, 11 de setembro de 1982:

Pergunta — Sempre vimos a Igreja como reacionária. Agora, na América Latina, ela virou progressista. Como pode se dar, ao mesmo tempo, uma relação com os movimentos de base e com Deus?

Guattari — Volto sempre a insistir na necessidade de outro tipo de lógica. Na lógica clássica, diríamos que estar desenvolvendo essas duas políticas a que você se refere é uma duplicidade por parte da Igreja, e por parte de quem, até certo ponto, joga esse jogo com a Igreja. E talvez isso seja mais verdadeiro num contexto polonês do que brasileiro. *Mas é exatamente essa noção de duplicidade que devia ser mudada: devia-se falar de triplidade, quadruplicidade, multiplicidade...* Por um lado, há a política do episcopado — que, aliás, também não é homogênea; há a política de todos os níveis da hierarquia católica; há a posição dos praticantes do Catolicismo no campo, em diferentes lugares, em setores urbanos, agrários... Sem dúvida, as posições não são decididas de modo maniqueísta. Sem dúvida, posições tomadas hoje podem mudar bruscamente. No momento, a Igreja está caminhando junto com o movimento progressista; mas essa caminhada pode se romper bruscamente no dia em que o clero compreender a gravidade das conseqüências disso.

Meu ponto de vista é que, hoje, é difícil a gente se situar nesse contexto. O que é possível e necessário é identificar o que está se passando aqui e agora. Mas não dá para prever o que vai se passar daqui a seis meses ou dois anos. Assim, a questão se coloca nos seguintes termos: a atitude da Igreja Católica, ou a multiplicidade de atitudes da Igreja Católica, oferece ou não possibilidades de construção de um novo tipo de instrumento de luta social? Em que limites tais possibilidades estão sendo oferecidas? O que implica, aqui e agora, uma ameaça de recuperação? O que isso implica em termos de uma instauração de dispositivos que se oponham às micropolíticas de recuperação? Aí, não é o caso de dar uma resposta programática, geral, como talvez façam os membros de grupelhos; o que se busca é algo que se coloque em agenciamentos concretos, em situações particulares a propósito de objetivos bem delimitados, por exemplo, numa luta social numa fábrica, numa campanha eleitoral, e assim por diante. A mentalidade de grupelhos se limita a analisar as relações de força em termos de classe. É claro que esse discurso tem sua consistência. Mas é verdade que também existem processos de subjetivação através dos fenômenos religiosos. Isto, principalmente, se pensarmos como esses fenômenos são reapropriados pelo próprio tecido social (e até como há uma reinvenção da religiosidade por esse tecido), o que representa uma forte contribuição de energia de luta no campo social.

A questão, portanto, é a de saber como os movimentos sociais aqui vão se articular com esta imensa potencialidade...

●
Debate promovido por um diretório do PT de São Paulo, 29 de agosto de 1982:

Pergunta — Eu queria saber sua opinião sobre a questão da utilização da bandeira da autonomia por mãos, no mínimo, perigosas como as dos bispos poloneses ou de toda a Igreja mundial...

Guattari — A Polônia constitui-se atualmente num dos lugares mais inovadores no plano da produção coletiva de subjetividade. Uma espécie de vontade extraordinária de viver, uma espécie de desejo coletivo leva esse povo a enfrentar, de mãos nuas, um sistema de repressão dos mais diabólicos, com coragem e criatividade. É interessante notar que a problemática do desejo em escala coletiva investe aí formações tradicionais, tais como a Igreja Católica. Grande parte da população se reconhece, de diferentes pontos de vista, no catolicismo, e isso faz parte do processo de resistência molecular na situação polonesa atual.

Uma coisa é o fato de o episcopado estar tentando manipular ao máximo a situação em todas as suas dimensões, tanto ao nível nacional, quanto internacional. Outra coisa é o fato de que massas consideráveis,

milhares de pessoas, se utilizem particularmente da Igreja Católica para se agruparem.

Há dois meses e meio fiz uma viagem discreta e muito angustiante pela Polônia. Fui levado a repensar, junto com muitos outros companheiros poloneses, a realidade da intervenção da Igreja nos processos de luta do povo polonês. Os poloneses me diziam que eles inventaram uma nova categoria de relação com a religião. É o que eles chamam de "praticantes não crentes", isto é, pessoas que participam de todas as iniciativas da Igreja mas que não são crentes. Uma espécie de catolicismo que não é uma verdadeira religião. Imagino que também haja crentes não praticantes. Tudo isso para dizer que não se trata de um fenômeno religioso tradicional. Quaisquer que sejam as atitudes estratégicas e táticas da cúpula do episcopado, parece-me haver um fenômeno incontestável: um certo modo de subjetivação polonês que recusa completamente o sistema existente e que vai ser absolutamente irrecuperável, por exemplo, do ponto de vista da União Soviética. Para isso, tomam-se emprestados símbolos da semiotização religiosa (as práticas, as atividades sociais religiosas), o que constitui uma força temível. Algo por aí poderia ser pensado a respeito do que aconteceu e está acontecendo no Irã. Quanto à América Latina, cabe a vocês falarem.

Entrevista a Nestor Perlongher para o jornal *Inimigo do Rei*, São Paulo, 1º de setembro de 1982:

Nestor Perlongher — Há uma teoria terceiromundista que diz que a Igreja dá ao marxismo a dimensão espiritual que o marxismo não tem...

Guattari — Esta explicação me parece particularmente absurda, pela simples razão de que as estruturas religiosas, de muitos pontos de vista, podem ser tão autoritárias quanto as marxistas burocráticas.

Talvez a gente pudesse encontrar uma filiação entre os aparelhos centralistas democráticos (ou que se dizem democráticos) e a organização dos jesuítas. Sem dúvida, seria fácil introduzir o jacobinismo entre as duas. Há um certo modelo de formação dos espíritos que nos impede de pensar que a Igreja Católica estaria trazendo um *plus* de alma às organizações marxistas.

Quando jovem, conheci padres operários que largaram a Igreja para se engajar completamente numa militância social que, em poucos meses, transformaram-se nos personagens mais burocráticos que poderíamos imaginar nesse sistema. É claro que há pessoas na Igreja que não são assim e que vivem, por exemplo, uma relação real com o campesinato. Mas as

estruturas da Igreja que essas pessoas recuperam permanecem completamente conservadoras e reacionárias, mesmo quando a Igreja desenvolve uma política de defesa dos direitos humanos. Isso significa que essa democracia é só de superfície, e está sujeita a um objetivo de recuperação.

Nestor Perlongher — Você diz que o essencial dos fatos históricos marcantes do período atual correspondem a expressões coletivas de desejo, que não entram nos quadros tradicionais de modelização. Partindo dessa afirmação, como você situaria esse renascimento da instituição religiosa pós-conciliar que está ocorrendo nos últimos tempos?

Guattari — Abordar os problemas reais, esses problemas históricos de atualidade, é muito mais difícil do que se limitar a repetir os quadros mecânicos habituais. A meu ver, é preciso ampliar a sua questão, porque o fenômeno a que você se refere diz respeito a todas as religiões, em particular à religião muçulmana, que está vivendo uma revitalização extraordinária, e também à subjetividade judaica que, mais do que a religião judaica, está vivendo um momento de revitalização (há muitos intelectuais reassumindo a identidade judaica).

Acho que temos que tomar cuidado para não interpretar esses fenômenos de modo unilateral: se, de um lado, esse renascimento religioso corresponde a uma espécie de arcaísmo, de outro, como se vê na Polônia hoje, é uma forma de expressão coletiva, que empresta esquemas da Igreja, esquemas religiosos, mas para atribuir-lhes um conteúdo, um sentido prático, inteiramente diferente do tradicional. Poderíamos dizer a mesma coisa a respeito do renascimento das línguas nacionalistas, como o basco, o bretão. Nesses fenômenos, ao mesmo tempo que há todo um retorno ao passado com freqüentes atitudes conservadoras, há também, e isso é muito importante, uma construção artificial de modos de subjetivação.

d. Partido & autonomia

Debate promovido por um diretório do PT no Rio de Janeiro, 11 de setembro de 1982:

Pergunta — Eu me pergunto se a autonomia não seria um estágio de luta, estágio em que se mantém um questionamento vivo, enquanto não aparece um movimento de massa, enquanto a organização não se defronta, de forma prática, com a questão da tomada de poder político. É claro que, com isso, não estou querendo menosprezar a importância desse estágio...

Guattari — Essa lógica da preservação, da conservação, essa história de dizer que nos períodos de dificuldade é preciso conservar e preservar a vanguarda, me cheira a grupelho. Não me parece conveniente transpor

essa idéia de conservação para os componentes da autonomia, pois, por definição, não se pode fazer carreira na autonomia. Aliás, também não dá para fazer carreira na militância, mas esta é uma outra história. É um fato que a preservação dos núcleos de autonomia em diferentes campos (ecologia, feminismo, homossexualismo, rádios livres, etc.), preservação na verdade artificial, de grupelhos, é algo que pode desembocar na neutralização dos processos vivos, que é exatamente o que estaria caracterizando esses núcleos. Não se trata de uma renovação mecânica. A melhor comparação nesse caso seria com o que se passa nas escolas de pintura. Pode haver um grupo de pintores que descobrem um processo de criação extraordinário, numa dada situação, numa dada época e, depois, essa descoberta é capturada por um processo de conservação (aquilo que chamamos de "conservatório" na música), que desempenha nitidamente uma função de barragem, de bloqueio, de incompreensão, de inibição em relação aos processos que estão em estado nascente em outros tipos de agenciamentos.



3º Congresso de Cultura Negra das Américas, São Paulo, 25 de agosto de 1982:

Pergunta — A questão que eu gostaria que você discutisse é se não seria necessário haver uma superação dos movimentos (com sua singularidade própria), na direção de uma dimensão social maior, condição de universalização dessa singularidade...

Guattari — Não vejo isso absolutamente em termos de superação. A subjetividade é sempre, a meu ver, um processo de singularização, mas que pode se perder no momento mesmo em que passa para a ordem do geral. Lembro a esse respeito o exemplo citado por Trevisan: a experiência de um grupo homossexual de São Paulo, que num certo momento se conectou com as dimensões gerais e, com isso, se quebrou do ponto de vista de sua dinâmica subjetiva. Não creio absolutamente nessa superação dialética do singular, em direção ao geral. Não creio, em todo caso, que haja necessidade dessa mudança de dimensão, dessa ruptura qualitativa.



Durante certo tempo me chamou a atenção o fato de Guattari falar, freqüentemente, em "dialética" — para designar, por exemplo, a natureza da articulação entre os diferentes movimentos em sua autonomia, ou entre estes e as lutas sociais mais amplas, como as lutas por reivindicações salariais. Isso me causava um certo estranhamento, pois um dos aspectos mais fecundos de sua parceria com Deleuze, a meu ver, é o de ter superado uma espécie de dialética, à qual ele ainda estava preso (e isso ele próprio declara em *Capitalismo e Esqui-*

zofrenia. *Dossier Anti-Édipo*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1976, p. 136), apesar de sua concepção do desejo como máquina datar de bem antes desse encontro.

Primeiro eu me dizia que talvez ele estivesse usando o termo simplesmente como sinônimo de "dinâmica", tal como é comumente empregado no discurso militante da esquerda ou num certo discurso universitário. Depois me dei conta de que meu próprio estranhamento é que era estranho, pois, na verdade, esse uso do termo "dialética" nada tem de inusitado em relação ao uso que esses autores fazem dos conceitos: este constitui, na verdade, um importante aspecto de sua obra (aliás, intimamente associado à crítica à dialética que, neles, mais do que tematizada, se realizava a nível da própria escrita). Explico: o texto nunca é uma construção conceitual coerente e fechada sobre si mesma, constituindo-se numa representação ou numa abstração, em cuja interioridade residiria o sentido, e na qual cada conceito encontraria seu lugar. O texto nunca é essa toca, onde, aninhados, teríamos a impressão de que, dialeticamente ou não, tudo sempre esteve, está e estará sob controle.

É exatamente essa tradição que a dupla "Deleuze & Guattari" tenta romper. Ao mofo desse confinamento na representação em seu estatuto imaginário, e no conceito em seu estatuto de abstração, eles contrapõem um procedimento pelo qual o conceito tem sempre seu sentido definido no campo de experimentação onde se encontra articulado. *O sentido vem sempre de fora. Ele é uma necessidade, necessidade do atual.* É uma questão de sobrevivência: o atual vem fazer vibrar o texto, a cada leitura. É uma escrita arejada, exposta ao ar livre do mundo — já não há por que dele se proteger: ao contrário, há que experimentá-lo. Na verdade, tudo o que Deleuze escreve sobre o aforismo em Nietzsche²⁹ valeria para sua própria obra, solitária ou com Guattari (ou com Parnet, ou com Bene, etc.). O conceito deixa de ser globalizante: em si mesmo, ele nunca quer dizer nada, e seu significado varia em função de sua relação com a exterioridade. Nesse sentido, o termo "dialética", como qualquer outro, só adquire significado em suas variações...

Voltando ao meu estranhamento: espantar-se com a diversidade de uso do conceito (dialética, no caso) é entender como "contraditória" a natureza da relação entre as diferenças do conceito em suas variações e esperar que essa contradição se "resolva" (talvez até dialeticamente). Ora, isso é cair de cheio naquilo que está sendo criticado. Como diz Guattari, não se trata de "ou...ou", mas sim de "e...e". Ou, como diz Roberto Machado ao comentar Deleuze em *Diferença e Repetição*, "o único mesmo daquilo que difere é a repetição da diferença".³⁰

29. Cf. sobretudo na obra de G. Deleuze, "Pensamento nômade", in *Nietzsche Hoje?*, org. Scarlett Marton, Brasiliense, São Paulo 1985, p. 56 a 67.

30. Roberto Machado, in "O pensamento de Deleuze e Guattari: diferentes abordagens", ciclo de conferências org. por S. Rolnik, PUC, São Paulo, 1985 (inédito).

A impressão que me fica é que meu estranhamento se deve ao fato de que, no fundo, por mais que eu conviva com essa obra, ainda assim, seu potencial disruptor (esse caráter diabólico) vira e mexe me pega de sopetão, mais uma vez. Cheguei até a comentar isso com Guattari numa carta. Eis o que ele me escreveu:

“Não sei por que utilizo o termo dialética. Não quero mais espezinhar as palavras. Durante algum tempo Gilles condenava certas palavras, e todo mundo em torno dele ia atrás. As palavras vêm a mim como elas querem, não ligo mais para isso. É menos pensando em Platão ou em Hegel que devo ter falado em dialética, e mais, pensando nos *phylum* maquínicos, na dimensão de irreversibilidade dos rizomas...” (Carta de 25 de agosto de 1982).

Numa outra ocasião ainda, em que eu estava traduzindo “Micro-política e segmentaridade” — um dos *plateaux* dos *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (Minuit, Paris, 1980) — pedi a Guattari informações a respeito de uma certa “carta de Joyce” que o texto mencionava, para incluir numa nota de rodapé. Ele me respondeu o seguinte:

“A carta de Joyce. Falei disso com Gilles, a gente não se lembra mais... Mas não importa, Gilles disse para você suprimir essa passagem, e pronto” (Carta de 19 de setembro de 1983).

É assim que a dupla “Deleuze & Guattari” trata as palavras, as noções, os conceitos. A escrita é um campo de vibração onde partículas juntam-se, formando palavras, e depois se separam, para formar outras, ao sabor dos fluxos com os quais o texto está conectado. *O texto é fluxo. Seu movimento é físico.* Como disse Deleuze certa vez numa entrevista: “Félix trata a escrita como um fluxo esquizo que arrasta toda espécie de coisas. A mim, interessa-me que uma página fuja por todos os extremos e que, no entanto, ela esteja fechada sobre si mesma como um ovo. E também que haja retenções, ressonâncias, precipitações e muitas larvas num livro” (in *Capitalismo e Esquizofrenia. Dossier Anti-Édipo*. Assírio & Alvim, Lisboa, 1976, p. 136).

○

Entrevista a Sonia Goldfeder, São Paulo, 31 de agosto de 1982:

Sonia Goldfeder — Segundo você, como se dá a participação dos grupos de minorias num processo de mutação social? Eles devem ser cooptados pelo conjunto da sociedade, ou devem, para manter sua diferença, permanecer à margem?

Guattari — É preciso distinguir dois níveis de realidade. Um, o nível de realidade atual, no qual os grupos de minorias são marginalizados — suas

idéias, seu modo de vida são reprimidos, recusados. Depois, o nível de uma outra realidade, onde haveria uma coligação de esquerda e na qual esses grupos seriam levados em conta, ouvidos, adquirindo um peso na sociedade. Os grupos homossexuais, por exemplo, obteriam uma nova legislação, os grupos de psiquiatrizados colocariam em dúvida os métodos em uso, etc. Tudo isso faz parte de uma lógica tradicional e normal de relação de forças, de grupos de pressão, etc. Isso significaria uma recuperação de tudo o que há de dissidente no movimento? É o tipo da coisa que não posso responder.

Será que, por exemplo, o PT de Lula irá recuperar todo esse movimento dissidente que se delineia em parte de suas bases? Eu espero que não. Só sei que há entre os últimos pontos do programa do PT um ponto que fala, especificamente, sobre o "respeito à autonomia". Este tipo de afirmação num programa político é extraordinário. Eu não vi isso em lugar nenhum. Negar-se a essa tentativa por medo da recuperação não se justifica em nome de não termos nosso desejo completamente expresso na situação, em nome de uma moral mítica da autonomia, em nome do culto ao espontaneísmo. É uma tentativa da maior importância, e, se há justificativa para algum temor de recuperação, é simplesmente porque, se um movimento chega a mergulhar nesse tipo de relação, ele perde sua eficiência, ele perde sua capacidade de abertura, ele deixa de ser uma faixa na qual vão se afirmar traços singulares de mutação de subjetividade. Ele se torna uma "organização de massa" do tipo: a "organização das mulheres do PT", a "organização dos jovens do PT". Quando é assim o movimento envelhece muito depressa, torna-se surdo e insensível. Ele não capta mais nada. É como uma tela de cinema que se torna transparente e depois nada mais se imprime nela.

Se, para derrubar concretamente uma ditadura, forjamos um instrumento que tem por efeito esmagar as singularidades, o que na verdade estará sendo esmagado será o próprio desejo de luta, o envolvimento: ele se chocará contra um impasse e implodirá.

Se não conseguirmos articular essas duas dimensões cairemos inevitavelmente ou num capitalismo devastador de toda e qualquer subjetividade — com exceção das subjetividades de elite, minoritárias, as do nível da "cultura-valor" —, ou numa outra variante, que é o "gulag".

Conversa informal, Florianópolis, 17 de setembro de 1982:

Pergunta — Você não se acha um pouco otimista demais em considerar como possível essa espécie de boa-fé dos partidos em relação à autonomia?

Guattari — Há sempre um risco de esmagamento das minorias pelos partidos. Não é uma questão de otimismo ou pessimismo, mas sim uma questão de questionamento fundamental e definitivo, em relação a todos os sistemas de partido, de sindicato, de grupo, de grupelho, envolvidos numa via de luta emancipadora. Nada garante, a priori, que eles não veicularão novamente os modelos dominantes nesse campo. Nem seu programa, nem a boa-fé de seus líderes, nem mesmo seu comprometimento prático e concreto em relação às minorias.

Então o que poderia estar intervindo para impedir esta espécie de... (não gosto muito do termo mas vou utilizá-lo) "entropia" nesse campo? É exatamente a instauração de dispositivos — que podemos chamar como quisermos, dispositivos analíticos, de revolução molecular, de singularização, etc. — dispositivos tanto na escala de um indivíduo quanto na de um grupo, ou até de conjuntos mais amplos, que nos façam colocar a problemática das formações coletivas do desejo. E que nos façam colocá-la antes, durante, depois e definitivamente.

Situações como a de campanha eleitoral não implicam que movimentos como a Rede de Alternativas à Psiquiatria devam aderir a partidos. O que afirmo é que situações desse tipo colocam a questão de um diálogo, de um contato, de uma inserção na dinâmica social que tais situações significam. Será que diante disso é preciso ter uma atitude purista, do gênero: "eu sou autônomo"; "eu não como desta comida"; "tudo isto aí vai ser recuperado de cara"; "não quero saber disso"? Ou, ao contrário, vamos correr o risco de um diálogo, mas de um jeito calculado, de um jeito medido? Isso significa correremos o risco de nos meter neste tipo de conflito social, mas dando-nos, paralelamente, meios não apenas para preservar a autonomia, mas também para permitir sua expansão. Ou seja, fazer com que as finalidades do movimento político, em seu conjunto, não se reduzam aos objetivos de tomada de poder político, de reivindicações contra a direita, de reivindicações sociais e de direitos. Fazer com que, através de todas as dialéticas desses processos de autonomia no campo social, o movimento político desemboque numa das finalidades fundamentais da luta, que é justamente essa problemática da singularidade e da autonomia.

A autonomia, assim considerada, não se refere somente às pessoas que propõem organizar-se de uma nova forma, mas contamina também os grupos dogmáticos, os grupos tradicionais que estão nas organizações. E ela extrapola também o quadro do partido, encontrando, no próprio tecido social, diferentes pontes com toda essa multiplicidade de núcleos de vontade coletiva de singularidade.

Reunião com grupos que desenvolvem um trabalho comunitário, Olinda, 16 de setembro de 1982:

Pergunta — Gostaria que você explicitasse melhor o que entende por diálogo entre minorias e partidos.

Guattari — Não vejo interesse em colocar a questão das minorias em termos de um "diálogo" com formações partidárias. Pois se esse diálogo se estabelece, ele será falso desde o início. A meu ver, a problemática que chamo de revoluções moleculares não passa prioritariamente pelo diálogo. Essas revoluções passam pela experiência de instauração de processos concretos que encarnam a problemática, independentemente do fato de as pessoas pensarem isso ou aquilo.

Tomemos como exemplo a suposição de que tivéssemos que fazer uma rádio livre, com uma proposta de gestão multicomunitária. A questão que se coloca não é a de um diálogo para se chegar a um acordo sobre o conteúdo do que se vai falar no microfone; cada um pode falar o que bem entender. A questão é como vai funcionar, como vamos nos virar com problemas como os do dinheiro, do espaço, das lideranças dos diferentes movimentos. A problemática vai se encarnar nesse tipo de coisa.

O que é de atualidade imediata é não desconhecer esse tipo de questão e, talvez, pensar sobre as etapas processuais que permitiriam colocá-la em outros termos. Para mim, muito mais importante do que discutir com Deus sabe quem, PT ou PMDB (discutir o quê, aliás?), é instaurar um sistema de diálogo, pois se essas etapas se consolidam, a questão do diálogo vai se colocar sozinha depois, é evidente. A partir do momento em que os diferentes componentes minoritários se encarnarem em um trabalho vivo, (não somente em seu campo de vida imediato, mas tendo também uma capacidade de intervenção em outros meios) é claro que o peso de suas palavras, seu peso nas relações sociais vai mudar de natureza, independentemente das discussões ideológicas. É unicamente assim que eu concebo essa história toda.

Acho que no presente momento histórico os movimentos de liberação não podem prescindir de fenômenos de imagem do domínio das massas do tipo Walesa ou Lula. É preciso abordar essa questão fora de qualquer preconceito moral (democrático ou outro).

Se eu venho à América Latina, pego um avião. Isto não significa que eu concorde com esse meio de transporte, nem com a sua tecnologia. Mas, em compensação, se eu viajo só para pegar um avião, aí há um problema: a viagem deixou de ser a finalidade, que é, agora, o avião. A mídia. Acho que os fenômenos de cristalização nos meios de comunicação de massa — como acontece, por exemplo, com o Solidariedade na Polônia, com o Lula

no Brasil — dizem respeito à reificação de uma imagem e é verdade que isso pode se prestar a uma série de manipulações pela mídia dominante. Mas também pode se prestar a uma série de manipulações por parte dos próprios sistemas de investimento molecular que estão sempre loucos para inventar ídolos, sonhar com eles, promover processos de massificação. O problema está em saber se somos capazes, paralelamente, de instaurar dispositivos de revolução molecular, que mantenham esses fenômenos de centralização em torno de uma imagem da subjetividade, num espaço bem delimitado, e que façam deles uma utilização funcional a mais rigorosa possível, com vistas a objetivos delimitados — por exemplo, a construção de instrumentos que saiam desse sistema de alienação da mídia.

Penso que esta problemática do PT tem dimensões contraditórias e antagônicas, mas que seria um erro considerável deixar o fenômeno Lula aos trotskistas e aos padres. Os diferentes agenciamentos minoritários, marginais, não devem ter uma atitude de se curvar sobre seus próprios territórios, e sim tentar, com todos os riscos que isto representa, se servir desta espécie de grande máquina que está se instaurando para difundir e lançar, no campo social, exatamente processos de singularização suscetíveis de entrar em dialéticas extremamente complexas e rizomáticas. Mas é claro que essa história não é nada simples, porque as melhores intenções — as minhas por exemplo — não estão a priori isentas de benefícios secundários, de armadilhas...



Debate promovido por um diretório do PT de S. Paulo, 29 de agosto de 1982:

Luiz Swartz — Eu queria fazer uma observação. Parece-me que o grande paradoxo de toda a sua exposição está na questão da convivência dos partidos com os movimentos autônomos. Em sua primeira exposição você disse que determinados tipos de luta deveriam ser encaminhados por esse tipo de organização, que são os partidos. E que um outro tipo de luta se realiza autonomamente. E agora você colocou a questão em termos de que o partido é um instrumento que deve ser usado em determinado momento, e depois não mais. Parece-me que aí se passa algo de muito importante: talvez esteja havendo uma má avaliação da força do partido. O partido, em minha opinião, não se presta a ser usado como instrumento, pois ele acaba adquirindo uma dinâmica própria burocratizada e disciplinadora que, praticamente, impede a continuidade dessas lutas moleculares...

Guattari — A meu ver, tratar essas questões requer muita prudência, pois a história nos mostra que esse tipo de visão pode ter conseqüências nefastas. Para começo de conversa, peço que vocês compreendam que não

estou dizendo que o PT é a última das maravilhas, uma solução milagrosa ou que Lula seria uma reencarnação de Jesus ou de Buda. Eu sei que existem muitos problemas justamente no que diz respeito à articulação dessas minorias, com uma certa concepção relativamente tradicional de organização. Sei também que já está se instaurando um esboço daquilo que eu chamaria de "liderismo", liderismo que se encarna na mídia, e que desencadeia toda uma série de mecanismos, exatamente no campo da subjetividade coletiva. Isso representa sempre, é claro, um certo risco de reificação dos processos subjetivos. No entanto, no final das contas, acredito que está, assim mesmo, havendo uma grande novidade, uma grande experimentação no que se está fazendo aqui no PT. Não sou eu quem irá dar aulas sobre revolução, pela boa razão que, a meu ver, nesse campo não há lição possível. Acho, no entanto, que há pelo menos uma coisa que um europeu pode tentar transmitir: é a experiência de nossos fracassos.

Houve depois de 68 na França, em todos os níveis — no nível social, no nível da criação artística, no nível das novas formas de sensibilidade —, um intenso movimento de ondas de revolução molecular. Houve toda uma tentativa muito interessante, no campo das prisões, por exemplo, com o Grupo de Informação sobre Prisões (onde estavam Foucault, Deleuze, alguns intelectuais do campo da psiquiatria, da educação, do urbanismo, etc.). Eram grupos de reflexão que se propunham funcionar, ao mesmo tempo, como grupos de pesquisa e de intervenção. Os resultados dessas experiências não foram tão negligenciáveis. Isso ocorria paralelamente à manutenção dos comitês de bairro, ao desenvolvimento de lutas nos setores dos trabalhadores imigrados e nos movimentos de feministas, de homossexuais, etc. Mas o problema é que nenhum desses modos de ação estava podendo passar para um outro nível de luta. O único elo com esse outro nível de luta, luta de outros setores da população, continuava a ser os velhos sistemas de grupelho, os velhos sistemas partidários e sindicais. O que acontecia é que os não intelectuais que participavam desses movimentos tornavam-se uma espécie de intelectuais ao longo dessas experiências. Com isso ia se dando uma aglutinação desses não intelectuais — por exemplo, alguns imigrados militantes — os quais, pela própria natureza do movimento, acabavam se isolando do resto da população de imigrados. Haveria que multiplicar os exemplos no campo dos presidiários, dos psiquiatrizados etc. O problema desse tipo de experiência não está no fato de se estabelecer um contacto intenso entre intelectuais e um determinado grupo. Mas se esses grupos se encontram, de fato, isolados do conjunto dos outros movimentos sociais, se há ausência de elos essenciais, eles acabam desembocando em processos de especialização e de degenerescência. É como uma espécie de onda que se quebrasse, incessantemente, sobre si mesma.

Poderíamos dizer o mesmo em relação ao que aconteceu na Itália, claro que com características diferentes. A questão da articulação com outros níveis de luta se colocou na Itália, durante muitos anos, no centro de diferentes componentes italianos da Autonomia. Certas facções do mo-

vimento queriam que as autonomias guardassem sua total independência, mesmo que isto implicasse alguma coordenação conjunta passageira, em torno de um objeto específico, de vez em quando. Também havia diferentes correntes da Autonomia Operária que partiram para uma leitura de um novo operariado, sobretudo das camadas marginais do proletariado — que na Itália foram chamados de: “não garantidos”, “trabalhadores precários”, “trabalhadores negros”, “trabalhadores estudantes” — desempregados tanto do trabalho, quanto da sua vida estudantil. Esses formavam grande parte da juventude italiana que, no contexto de uma fraqueza relativa do poder de Estado naquela época, na Itália, desenvolveram um novo tipo de relação com a sociedade e com a vida cotidiana, associando a posição de desemprego forçado a uma recusa assumida do trabalho. Mas, paralelamente, eram as tendências dogmáticas, de grupelho que continuavam a deter, a controlar e a animar a vida política das autonomias organizadas do movimento operário. Isso tornava impossível a construção de um tipo de organização verdadeiramente novo.

O fato de essas correntes na Europa, de um modo geral, nos Estados Unidos, no Japão, um pouco por toda parte do mundo, só terem conseguido se afirmar em pequenos grupos e em formas muito frágeis de expressão, o fato de que esses movimentos não desembocaram numa verdadeira relação de força no campo social, político global, deixou o terreno livre para as contra-ofensivas reacionárias, para toda espécie de modos de recuperação. Da recuperação da moda hippie pela publicidade até este sistema de equipamento coletivo, de esquadrihamento de todas as novas maneiras de pensar e de sentir, o que isto provocou foi uma espécie de fenômeno generalizado de implosão das revoluções moleculares. Quantos amigos do período de 68 na França se suicidaram, desapareceram na droga, terminaram nas prisões, nos hospitais psiquiátricos ou caíram nessa coisa (talvez menos cruel, mas tão desmoralizante quanto), que é a vida em grupelhos. É preciso ver que as tentativas de “organização do movimento”, como se dizia, na época, na França, foram feitas depois de maio de 68, no momento em que o movimento já tinha sido esmagado pelo gaullismo e já estava caindo sob as garras da repressão. Então, de um dia para outro, os membros das minorias em geral, pessoas que eram espontaneístas, começaram a inventar partidos como a “Gauche Proletarienne”, grupelhos dogmáticos em sua concepção que introduziam um novo tipo de eficácia burocrática em seu funcionamento, que perdiam todo e qualquer contato com a realidade dos movimentos, que esterilizavam tudo que era da natureza de comitês de ação, movimentos feministas, movimentos de lutas alternativas à psiquiatria, e assim por diante.

Aqui também poderíamos fazer uma análise um pouco diferente, mas em alguns pontos semelhante, com respeito ao que aconteceu na Itália. Apesar de a Autonomia Operária na Itália querer se constituir em um movimento social extremamente rico, ela reproduziu um modo de funcionamento tão marcadamente de grupelho que não houve articulação possí-

vel e finalmente seu sectarismo acabou deixando a porta aberta para coisas como as Brigadas Vermelhas, ou seja, para movimentos absolutamente suicidas.

Durante esse período de refluxo e desmoralização, começou a haver também, paralelamente, uma efervescência de tudo quanto é tipo de teorização que se propunha mostrar que todas essas perspectivas, se não eram loucura ou idiotice, eram, em todo caso, completamente insignificantes. E aí uma parte considerável da inteligência francesa, que continuava se dizendo de esquerda — a esquerda chique e bem comportada — começou a proliferar por toda parte e em todas as ocasiões, não só nos meios de comunicação de massa. Sua palavra de ordem era: “a gente já se curou disso tudo; a política e a militância já eram. Entramos numa nova era...” — e, aqui, uma sugestão: guardem bem a expressão, caso ainda não a conheçam, pois vale a pena, ela esteve muito em voga na Europa — “... a era do pós-político”. E há também aqueles teóricos que vão mais longe e que consideram que estamos na *era da implosão social*. E outros, ainda, que nos alertam para a existência de coisas sérias, às quais devemos sempre nos referir, e que nunca deveriam ser abandonadas: são os valores transcendentais, a começar pelos da religião. E aí vem uma espécie de sermão coletivo, no qual se busca dizer que tudo o que pretende agir no sentido do social e da luta de classe é absolutamente sinônimo de uma trajetória que leva ao “gulag”. Por isso, o único jeito é deixar que as elites controlem a produção: somos induzidos a essa escolha massiva e inevitável. E daí, não que se faça, explicitamente, o elogio do capitalismo, mas se afirma coisas do tipo “é preciso dizer que o capitalismo é o menor dos males”, ou “se for para escolher entre a liberdade bem conhecida que reina nos Estados Unidos e esse tipo de tentativa, não tão evidente, como a tomada de poder pelos socialistas na França, é óbvio que é muito melhor o capitalismo americano”. Aí vem toda uma série de racionalizações sobre o neoliberalismo, as belezas da liberdade de mercado americano. Esses teóricos fizeram a sua escolha: eles estão incontestavelmente do lado do imperialismo americano. Entre esses intelectuais estão os que foram agrupados com o nome de Novos Filósofos (como Bernard Henri Levi), e também outros como Baudrillard, etc.

Desembocamos assim hoje num curioso paradoxo: há uma coligação de esquerda que tomou o poder na França, e de repente toda a imprensa de esquerda tomou uma tonalidade de direita. Eu associo isso com essa espécie de contra-onda que se abateu sobre toda a cultura francesa e europeia nestes últimos anos, consequência do fracasso daquilo que chamei de Nova Cultura. E talvez, como eu dizia no início, esse fracasso seja exatamente o tipo de ensinamento que podemos tomar como ponto de partida para a questão que você colocou acerca da relação dos movimentos, em sua autonomia, com os partidos.

O que me parece apaixonante do que estou entendendo do Brasil atual é que essas problemáticas — que globalmente se poderia chamar

de contracultura ou de revolução molecular — estão sendo retomadas em bases muito diferentes das que apareceram nas décadas de 60 e 70, na Europa. Estamos assistindo a um renascimento de todos esses processos de singularização no campo do desejo, renascimento que está, no entanto, se acompanhando de uma tentativa de colocar os problemas políticos e sociais também em escala global. Isso talvez venha a evitar o tipo de fracasso que vivemos na Europa. Porém, afinal, o que nos garante que esse despertar das minorias, das marginalidades, das revoluções moleculares aqui no Brasil, neste momento, não seja uma onda que está correndo o risco de se expor a esse mesmo contrafluxo? O que nos garante que daqui a alguns anos não estaremos dizendo “não, aquele negócio todo era uma espécie de moda, de moda retrô”, “é que o Brasil é meio longe da Europa, então essa onda demorou um pouco para chegar”, e por aí vai. Talvez eu seja totalmente retrô, mas eu nunca mudei de ponto de vista desde aquele período de 68, que foi um período cultural dos mais ricos. Não acho, absolutamente, que se trate de uma problemática de tipo “moda” mas, ao contrário, de algo fundamental e que deverá ser necessariamente levado em consideração por todos os movimentos de emancipação, senão os movimentos de emancipação vão recair automaticamente em todas essas perspectivas de refluxo e desmoralização que evoquei.

Por isso tudo, o que me parece importante no Brasil, é que não vai ser depois de um grande movimento de emancipação das minorias, das sensibilidades, que vai se colocar o problema de uma organização que possa fazer face às questões políticas e sociais em grande escala, mas é ao mesmo tempo. É claro que não se trata de fazer uma espécie de sindicato coletivo de defesa dos marginais, um programa comum ou uma espécie de frente unificadora e redutora. Isso seria uma imbecilidade total, pois não é o caso, absolutamente, de os grupos marginais, minoritários, entrarem num acordo ou adotarem um mesmo programa, uma mesma teoria, mesmas atitudes; isso nos remeteria às velhas concepções de movimento de massa dos socialistas e dos comunistas. *Não se trata de adotar uma lógica programática, e sim, uma “lógica de situação”.*

E, por outro lado, também não se trata de as correntes que pretendem afirmar sua singularidade abandonarem máquinas como a do PT. Se isso acontecesse, pouco a pouco, encontraríamos no PT um só tipo de singularidade: a dos militantes profissionais “linha dura”, aquelas pessoas que são capazes de atravessar todas as épocas, todas as sensibilidades, com um certo tipo de impermeabilidade. E é aí que está o problema.

É claro que não estou querendo trazer uma filosofia dessa questão. Mas me parece que é preciso inventar um meio que permita a coexistência dessas duas dimensões. Não somente um meio prático, um meio de intervenção real do campo, mas também um novo tipo de sensibilidade, um novo tipo de raciocínio, um novo tipo de teoria, e talvez até, não me canso de repetir, um novo tipo de lógica, que não funcione mais com o tal do princípio de contradição, e que possa articular essas dimensões

antagônicas, pois elas devem permanecer antagônicas e, no entanto, funcionar juntas.

Não acredito que tenhamos resolvido essa questão, nem eu, nem você. No entanto, já é importante colocá-la, e coletivamente. *É importante interrogar as organizações políticas em função das questões do desejo; mas é também importante — e muito — interrogar a economia do desejo, em função das máquinas estatais...*

Mesa-redonda no ICBA, Salvador, 14 de setembro de 1982:

Marcus do Rio — A discussão de ontem sobre autonomia e partido provocou em mim uma série de dúvidas. Penso, de início, que a ambição de ter uma representação partidária seria mais característica das três “minorias majoritárias”: feministas, homossexuais e negros, e que seria importante deslocar dessas minorias o foco do debate, na medida em que talvez haja outros tipos de minoria que não tenham um desejo tão veemente de se integrar a algum partido. Além disso, quando Guattari fala dos movimentos de maio de 68 na França e dos movimentos da Itália em 77, alguma coisa fica rangendo no que se refere à relação entre os movimentos autônomos e a totalidade. Penso que a principal questão desses movimentos — tal como aconteceram na França, na Itália, e como estão acontecendo em outras partes do mundo, aqui inclusive — não passa, de forma alguma, pela ambição de chegar a uma modificação, a uma intervenção na totalidade. A meu ver, essa não seria talvez a melhor forma de encarar a questão, pensar que esses movimentos visam à acumulação de forças. Não creio que o movimento italiano tenha sido recuperado, como parece que foi dado a entender, mesmo porque acho que recuperação, como o próprio Guattari a entende (e creio que também Michel Foucault), não corresponde a um movimento finalizado, não é uma coisa acabada. Ou seja, não me parece que haveria, no início, um primeiro movimento, radical, revolucionário e, a seguir, um segundo movimento por parte do Estado, que seria o da recuperação desse primeiro. Eu penso que a coisa se passa de uma forma que não pára por aí: há também um terceiro movimento, de resistência a essa recuperação, e assim por diante... Nada é totalmente recuperado. Acho também que, desde o início, nesses movimentos (estou me referindo agora ao caso específico da Itália) não havia ambição alguma de ter uma continuidade, ou seja, uma acumulação de forças, que terminaria por intervir diretamente no aparelho de Estado.

Creio que a ação desses grupos moleculares visaria muito mais a um desperdício de forças, um *potlatch* dessas forças, do que a uma acumulação para um gesto final, que pretendesse intervir na totalidade. Me vem à memória algo que li sobre o movimento italiano, de que havia grupos

como os *Indiani Metropolitan* — os Índios Metropolitanos — que nas suas manifestações não gritavam mais slogans do tipo: “o povo unido jamais será vencido”, ou algo que o valha, mas se limitava a gritar sons inarticulados, uivos, urros, ruídos com a garganta. Fico pensando como isso poderia ser inserido num programa partidário, numa instituição que visasse a uma transformação da sociedade, no PT por exemplo, já que é o exemplo do dia. Como o pessoal do PT faria? Eles teriam que dizer algo do tipo: “companheiro, gosto muito da sua maquiagem punk e acho bonito esse ruído que você faz, mas hoje à tarde, nós vamos fazer uma caminhada por um bairro operário, vamos gritar o nosso lema ‘Pão, terra e liberdade’, e seria bom que você não gritasse ou fizesse barulho, e que procurasse acompanhar direitinho nosso lema”.

Discordo de que haja uma necessidade de canalizar essas energias no sentido de convergirem para uma modificação a nível da totalidade. E me pergunto até como seria possível preservar essa singularidade, a energia desses movimentos moleculares e, ao mesmo tempo, canalizar tudo isso para uma transformação dentro de um programa partidário, dentro de algo que pressupõe uma estratégia de modificação da realidade a nível global.

Foi dito ontem também que o PT é o maior acontecimento político do Brasil nos últimos tempos. Eu discordo. Eu acho que o maior acontecimento “político”, “cultural”, “artístico” ou o que vocês quiserem é o *Camisa de Vênus*. Para quem não conhece, o *Camisa* é uma banda de rock’n’roll que tem feito alguns shows aqui na Bahia, e é nesses shows que têm pintado os punks, grupos de adolescentes de blusões pretos brandindo correntes e gritando frases de rebeldia. Um público completamente estranho para quem está acostumado com a imagem tradicional de Salvador como uma cidade balneária com uma grande influência da cultura africana. Eu me pergunto então que tipo de partido poderia acolher esses jovens rebeldes. Será que isso seria possível? Há até quem diga que o partido mais adequado para eles seria um partido neonazista, e não somente pelo fato de eles usarem a suástica... Isso é algo que me preocupa porque ao mesmo tempo que esse movimento tem um forte componente revolucionário, tem também certos aspectos que Guattari chamaria de microfascistas, como essa violência indiscriminada, que eles dirigem a todos, sem distinção. É nesse sentido que eu não acredito que a instituição-partido seja capaz de canalizar os diversos interesses dos grupos moleculares, como foi sugerido, não somente no que se refere aos punks, mas principalmente em relação a outros movimentos da juventude contemporânea, que se caracterizam pelo uso político do humor e pelo espontaneísmo, e que já não reivindicam mais o direito ao trabalho, mas sim o direito à preguiça. Como é que um partido como o PT, que é um partido *dos trabalhadores*, poderia acolher os preguiçosos?

Gostaria que Guattari falasse dessas questões, pois me parece que elas necessitariam de uma reflexão a um nível que não passasse pela noção de representação política, de organização partidária, mas que apontasse talvez uma outra forma de organização, de contato entre os diversos grupos. Eu creio que seria interessante, por exemplo, se os punks pudessem dialogar com os ecologistas, os ecologistas com os anarquistas, e assim por diante. Acho que esse tipo de rede de contatos poderia ser muito produtivo, e possibilitaria a troca de informações e experiências sem que houvesse um organismo centralizador, um programa partidário que dirigisse tudo isso para uma finalidade última.

Eu tenho uma metáfora sobre isso — eu acho que a vida cotidiana nas sociedades contemporâneas é como um deserto, um imenso deserto árido e inóspito que cada um atravessa mais ou menos como pode, com as condições de que dispõe. Os movimentos moleculares são como os antigos *tuaregs*, que atravessam o Saara com suas caravanas estabelecendo contato entre povos distantes e buscando abrigo nos oásis. Eles são os *novos tuaregs*, cruzando esse deserto em busca de novos oásis de prazer, fazendo contato com outras caravanas. Já os partidos são como as grandes empresas capitalistas, com seus projetos de construção de imensas represas para irrigarem o deserto e transformarem tudo. Eu gosto particularmente dessa metáfora porque eu andei sabendo recentemente que os ecologistas descobriram que a visão que se costumava ter do deserto como um lugar morto, onde não existe vida, é completamente falsa. Existe todo um meio ambiente próprio do deserto, com suas formas de vida próprias. Portanto, irrigar o deserto é também uma espécie de desastre ecológico. Talvez os grupos minoritários estejam mais corretos percorrendo o deserto da vida cotidiana em suas caravanas, como *novos tuaregs*, sem se preocuparem com obras de irrigação e represas...

●

Debate promovido por um diretório do PT de São Paulo, 29 de agosto de 1982:

Pergunta — Eu queria perguntar uma coisa para todo mundo aqui: se fizermos uma relação entre autonomia, processos de singularização e PT, como as pessoas veriam as declarações de Lula sobre temas impertinentes? Por exemplo, quando ele diz que os travestis não podem ficar na rua, nem as putas, quando ele fala sobre as drogas, quando ele faz a apologia do trabalho, quando ele dá ênfase ao Cristianismo, quando ele fala em formação cristã? Eu, como viado, quando penso em Cristianismo só penso em fogueira, ou me lembro do general da Segurança Nacional falando que a sociedade ocidental é cristã, ou ainda do Montoro falando também em Cristianismo — e eu tremo mesmo. Então, eu queria saber como o pessoal que está aqui nesse debate vê a possibilidade de não claudicar dentro do PT, para poder se singularizar.

Pergunta — Num determinado debate sobre violência, um operário metalúrgico colocou que, para ele, homossexualismo não tinha nada a ver com problemas de violência, pois bicha tem mais é que levar porrada mesmo. É claro que não tem sentido cobrar uma outra visão desse cara, como talvez não tenha sentido cobrar uma outra visão do Lula. Por outro lado, me indago como esse tipo de coisa vai ser levado pelo partido. Num outro debate sobre questão carcerária, um candidato a deputado estadual do PT disse que a solução para a questão carcerária era fazer presídios menores... Como essas questões vão estar sendo levadas dentro do PT, já que se trata, a meu ver, de questões da classe trabalhadora e não da "marginalidade"? Aliás, tenho muito medo da palavra "marginal", pois sem querer a gente pode estar assumindo isso. Essas questões, que em princípio são colocadas como questões menores, na verdade colocam em pauta o dia-a-dia do trabalhador. Se um *office-boy* é pego pela polícia sem carteira profissional, ele é preso. Que visão o PT tem disso? Como a gente poderia estar levando essas questões para o PT de uma forma mais elaborada, sem exigir que pessoas com um processo de vida inteiramente diferente do nosso, cheias de preconceitos, venham a defender, de uma hora para outra, coisas que nem sequer passam pela cabeça delas?

Maria Tereza Aaron ("Teca") — Eu queria colocar um pouco mais de fogo, e talvez de água, na discussão, tentando falar da perspectiva de alguém que não participa ativamente do PT. Eu sou uma admiradora do Lula e sou filiada ao PT, mas não participo. Acho que as pessoas não deveriam defender tanto o Lula. Eu também, às vezes, me vejo defendendo o Lula, quando não devia. O Lula tem que aprender muito mais a respeito da tal singularidade que o PT pretende defender, pois, por enquanto, o PT está lidando muito mal com isso. Há um medo de se confundir autonomia dos marginais com autonomia dos trabalhadores... Eu não tenho medo nenhum desse tema da marginalidade. A gente tem que ter menos medo de criticar o PT, dentro do próprio PT, com pessoas que simpatizam com o que se está chamando de "periferia do partido". É só nesse movimento que se vai conseguir montar essa "máquina de guerra" de que fala Guattari, máquina que não é um algoritmo, mas sim um conjunto de atitudes, essa coisa de multiplicidade. Há um grande problema atrás do PT, que é a Igreja Católica. Em São Paulo sua influência no PT já é grande, mas parece que no resto do Brasil — e ela tem uma paróquia em cada cidade deste país — ela domina completamente a organização do partido. Então, o problema não é o de se Lula disse isso ou aquilo, pois que ele é um homem careta, todo mundo sabe. Além do mais não concordo que todos os metalúrgicos sejam caretas, mesmo porque, eu tenho vários amigos bichas que encontram muito metalúrgico em lugares onde se vai para trepar com homens. Então, eu acredito que o grande problema do PT seja a Igreja e, talvez, também, a intolerância das pessoas oriundas das organizações de política tradicionais, com seus métodos antigos, que não querem lidar com a multiplicidade do desejo e a necessidade de diluir o poder.

Nestor Perlongher — Acho que aqui não se está dando importância ao problema dos enunciados da política, no seguinte sentido: o grande problema da vinculação desses pequenos movimentos micropolíticos — que, sim, estavam no peronismo, na Argentina, não vamos negar, e, sim, estão também no PT, não vamos negar — é o enunciado com o qual esses movimentos micropolíticos vão se articular. Se isso é verdade acho que se está desprezando a força desses enunciados. O cara convencional, operário ou não, fica totalmente deslocado quando aparece uma bicha intelectualizada falando em nome do PT. E o cara não vai se ligar nesse tipo de enunciado. E assim, os que acabam tomando a direção desses movimentos não são os que conseguem pensar, não somos nós, os malucos: são os burocratas, os que estão no dia-a-dia administrativo, gente que diz coisas do tipo “agora nos convém apoiar a *censura democrática*” (isso aconteceu outro dia numa reunião da assembléia contra a censura). Então o que eu pergunto é isso: até quando nós dos movimentos moleculares, minoritários, micropolíticos, vamos defender esses enunciados arcaicos como a censura democrática ou a redução da idéia de revolução a uma modificação da economia, o que conduz, como já se viu, à superexploração e à superditadura?

Guattari — Eu suponho que vocês não vão fazer um caderno de queixas para o Sr. Lula, pedindo-lhe provas de que ele tem uma concepção exata de qual vai ser o destino dos homossexuais, dos negros, das mulheres, dos psiquiatrizados, etc. O que é preciso pedir para Lula é que ele contribua para a derrubada de todas as estratificações molares tal como existem neste momento. Quanto ao resto, cada um que tome suas responsabilidades no lugar onde se encontra agenciado socialmente. Não me parece que Lula seja o “Pai dos Oprimidos”, o “Pai dos Pobres”, mas em compensação acho que ele está desempenhando um papel fundamental na mídia, e isso é essencial neste momento de campanha eleitoral. Ele é portador de um vetor de dinâmica extremamente importante na situação atual; um exemplo, é a notória potência que ele tem de mobilização de pessoas totalmente apolíticas. E, nesse sentido, Lula não é identificável ao PT. É muito importante esse papel que Lula desempenha na mídia, pois hoje já não se pode considerar as lutas em todos os níveis sem levar em consideração esse fator de produção de subjetividade pela mídia. Então o que dá para dizer é que, por enquanto, o “Sr. Lula mídia” parece estar desempenhando um papel numa dinâmica positiva. O que vai acontecer daqui a um ano, depois das eleições, só então é que veremos. Eu só me permiti assinalar que a própria lógica do movimento atual no Brasil o leva a colocar uma problemática política nova. Sua inteligência consiste, exatamente, na capacidade de agenciar esta situação que se coloca aqui neste momento. O que não quer dizer nem resolvê-la, nem encarná-la, nem colocá-la conscientemente.

Conversa informal, 19 de setembro de 1982:

Suely Rolnik — É, parece que estamos vivendo um duplo devir, nesse processo de “democratização” da sociedade brasileira; de um lado um “devir autônomo”, que passa por um devir mulher, um “devir índio”, etc., e de outro, um “devir cidadão”...

Guattari — E há o devir negro que é importantíssimo e que vem se afirmando há alguns anos. Mas também um devir... não sei como qualificá-lo, pois as palavras são tão imbecis, um devir meio ambiente, um devir tomada de consciência do que são os rostos do Brasil, suas paisagens, suas realidades vegetais, animais, etc. Tenho a impressão de que isto pode vir a transformar profundamente os modos de subjetivação.

Pergunta — Usando como expressão tua, como seria o traçado de uma cartografia desses diferentes devires, incluindo o “devir cidadão”?

Guattari — Em minha opinião, entre esses devires de natureza molecular no campo do desejo e, por outro lado, esses engajamentos, essas pragmáticas do trabalho social há uma ruptura inelutável, que, acredito, deve ser aceita enquanto tal. E é claro que não se trata de fazer uma rejeição paranóica de ambos os lados: os militantes rejeitando os “desejantes”, dizendo que eles encham o saco e que nunca conseguirão fazer coisa alguma juntos, ou, inversamente, os desejantes acusando os militantes de querer recuperá-los. Ao contrário, creio que é preciso apreender a dimensão dessa heterogeneidade radical para poder encontrar práticas que possibilitem uma afirmação nesses dois campos. Mas creio também que não se deve imaginar que um belo dia teremos um partido idílico, que não será falocrático, que não será racista, etc. Essa é uma visão até perigosa. A partir do momento em que você põe um pé dentro da mídia, nessa afirmação social, nesse modo específico de representação, você está entrando em estruturas que necessariamente te contaminam, que te marcam subjetivamente, que te armam ciladas, que te fazem correr o risco de se deixar arrastar por processos microfascistas, apesar de você. E já que é assim, é melhor saber o que está acontecendo e, no mínimo, ficar atento para isso, em vez de ficar dizendo que assume a responsabilidade nesse nível do trabalho social e, ao mesmo tempo, os devires moleculares. Ora, isso nunca é verdade e é melhor reconhecê-lo de cara, não para ficar se culpabilizando e sim para manter uma interrogação, para induzir o processo analítico.

O termo “militante” é muito envenenado. Ele recobre um capital extraordinário de devoção, de coragem, de envolvimento, por parte das pes-

soas, mas, ao mesmo tempo, ele evoca significados como "militar", "arregimentação", que são marcados por conotações negativas, chatas, mortíferas para a economia do desejo. De qualquer maneira, não me parece que dê para escapar disso facilmente. Mas, em última instância, não me incomoda que dentro do PT haja militantes tradicionais, grupelhos & cia. Eles também são minorias. Eles são uns chatos, é verdade, mas não são os únicos. Por toda parte há gente chata, e se tivéssemos que eliminar os chatos de todo nosso campo de existência, não sei o que aconteceria...

É verdade que venho insistindo na importância do PT durante toda a viagem, me aventurando a fazer mil elucubrações. Mas não vejo em nome de que a gente não se arriscaria a fazer uma afirmação, mesmo quando a gente é francês e vem ao Brasil só por um mês. E daí? Afinal de contas, é se arriscando em afirmações desse tipo que há uma possibilidade de experimentação da realidade. Senão, se a gente fica o tempo todo feito jornalistas prudentes e bem informados, a gente acaba não se ligando a nada.

Correspondência, maio de 1983:

Suely Rolnik — Tenho pensado em que tratamento dar, no livro, ao espaço considerável que as discussões em torno do PT tiveram no decorrer da viagem. Isso porque, a meu ver, não cabe reproduzir o lado "campanha eleitoral", a começar pela simples razão de que esse assunto já perdeu a atualidade. No entanto, por outro lado, interessa — e muito — fazê-lo, desde que seja de modo a deixar transparecer, e até enfatizar, aquilo que, em minha opinião, era central nesse teu investimento no PT: visar não o PT em si, enquanto coisa, sacralizado, mas a mídia que o PT estava sendo naquele momento. Mídia para as questões relativas às formações do desejo no campo social; mídia, sobretudo, para a articulação desse plano de realidade com o das lutas que requerem grandes aglutinações. Essa articulação, aliás, talvez tenha sido personagem principal de tua campanha pelo PT. O inusitado de tua colocação era, exatamente, o de chamar a atenção para a necessidade e a possibilidade de esses dois planos se articularem. (Você não parou de lembrar, durante toda a viagem, o fato de que a propagação, nos últimos tempos, dessa tendência a desprezar as lutas sociais mais amplas tem causado danos no mínimo tão graves quanto o desprezo pelas problemáticas relativas ao desejo).

As discussões em torno da campanha, além de terem permitido salientar esse tipo de questão, aspecto essencial de teu envolvimento com o PT, também contribuíram para nos levar a escutar, na voz de Lula, uma faixa de frequência da voz política oficial inteiramente desterritorial-

lizada (poderíamos até dizer que sua voz seria uma espécie de Rádio Livre, mas com a peculiaridade de emitir diretamente de dentro da mídia oficial). Essas discussões contribuíram ainda para que se enxergasse no PT, naquele momento, um agenciamento coletivo que arrastava a cena política para fora de seu domínio tradicional, pondo a nu todos os reis. Em suma, uma "máquina de guerra".

Mas o momento agora é outro: além de não estarmos mais em época de campanha eleitoral, nada garante que o PT continue e vá continuar sendo essa mídia, o que torna questionável a presença desse assunto no livro. É por isso que, como eu dizia no início, só interessa preservá-lo, se for para extrair das discussões aquilo que permita sublinhar a importância de existir esse tipo de mídia (essa máquina de guerra), para que os processos de singularização não sejam tão vulneráveis; sublinhar a importância de se estar sensível ao aparecimento desse tipo de oportunidade nos mais variados campos sociais — evidentemente, não só nos partidos políticos e, menos ainda, só no PT. Gostaria de saber tua opinião a respeito, pois se eu fizer essa opção, dilui-se muito do aspecto de documento histórico fatural e, sobretudo, muito do material tipo "fervor de campanha", tão presente na viagem; permaneceria mais o testemunho da discussão teórica.

Guattari — Parece-me importante esconder o menos possível a problemática da organização, da constituição de uma máquina de luta de um novo tipo. Mesmo a título de fracasso — o que, aliás, talvez nem seja o caso —, a experiência do PT me parece primordial. *Como fazer emergir em escala nacional (em termos de mídia) os novos componentes da subjetividade?* O que conta aqui não é o resultado, mas a emergência da problemática.

•

Não dá para ficar fazendo futurologia, a História é que vai decidir. De duas uma: ou o PT vai ser completamente contaminado pelo vírus dos grupelhos e, nesse caso, cada componente autônomo vai se "picar" para seu lado, e o PT que se dane; ou o processo que parece estar se desencadeando em certos lugares vai tender a neutralizar os componentes tipo grupelho, podendo acontecer até, segundo a hipótese de Lula, que, dependendo da força dos movimentos, esses componentes acabem se dissolvendo. Tudo vai depender das circunstâncias locais e da utilidade ou não do instrumento PT.

 Se tudo isso for "pro brejo", se o PT se transformar em PMDB e Lula num líder de sei lá o que, é assim e pronto. Isso apenas vai querer dizer que a consistência do processo não pegou neste tipo de agenciamento. E que as lutas de revolução molecular vão seguir por outras linhas, por outras vias. Com otimismo ou pessimismo o problema se recolocará de qualquer maneira.

Carta de Guattari a Suely Rolnik, Paris, 24 de maio de 1983:

E o PT, a quantas anda? Ainda dá para esperar algo disso?

e. **Centralismo democrático X espontaneísmo, anarquia:
um falso problema**

Se insistirmos em abordar a problemática de uma prática política do ponto de vista clássico — uma tendência, um grupo, um método de organização versus grupos autônomos que não querem saber de líderes, nem de se articular — ficaremos num impasse total, isso porque estaremos girando em torno do eterno debate que contrapõe modos de apreensão do domínio do centralismo, a um espontaneísmo, um anarquismo, considerados como fontes de generosidade e de criatividade, mas também de desordem, incapazes que são de desembocar em verdadeiras transformações. Não me parece que a oposição seja essa entre, de um lado, um aparelho funcional, centralizado, o mais eficiente possível, e, de outro, a autonomia.

A dimensão de organização, simplesmente, não se situa no mesmo plano que a problemática da autonomia. A problemática da autonomia é do domínio do que eu chamaria de uma "função de autonomia", função essa que pode se encarnar efetivamente nos grupos feministas, ecológicos, homossexuais, etc., mas, também — por que não? —, no seio de máquinas de luta em grande escala, como é o caso do PT. Organizações como partidos ou sindicatos são também terrenos para o exercício de uma "função de autonomia". Explico-me: o fato de que militar num movimento permite conquistar uma certa segurança, deixar de sentir inibições e culpas, faz com que, às vezes, sem nos darmos conta, veiculamos, em nossas ações, modelos tradicionais (modelos hierárquicos, modelos de bem-estar social, modelos que dão primazia a um certo tipo de saber, de formação profissional, etc.). Esta seria uma das lições dos anos 60, período no qual, mesmo nas ações supostamente libertadoras, reproduziam-se, sem perceber, velhos clichês. E esse é um aspecto importante de ser considerado, porque concepções conservadoras são perfeitamente inadequadas para desenvolver processos de emancipação.

A questão, portanto, não é se devemos ou não nos organizar, e sim se estamos ou não reproduzindo os modos de subjetividade dominante, e isso em qualquer uma de nossas ações cotidianas, inclusive de militância nas organizações. É nesses termos que se coloca a "função da autonomia". Ela se expressa num nível micropolítico, que não tem nada a ver nem com anarquia, nem com centralismo democrático. A micropolítica tem a ver sim com a possibilidade de os agenciamentos sociais levarem em consideração as produções de subjetividade no capitalismo, problemáticas essas, geralmente deixadas de lado no movimento militante.

É preciso, a meu ver, tentar construir um novo tipo de representação, aquilo que eu chamo de uma nova cartografia. Não se trata apenas de uma simples coexistência de aparelhos centralizados e processos de singularização, pois no final das contas os leninistas sempre tiveram esse mesmo discurso: de um lado o Partido, o Comitê Central e o Bureau Político, e, de outro, as organizações de massa, onde cada um faz seu trabalho, cada um cultiva seu canteiro. E, entre eles, as “correias de transmissão”: uma hierarquia de tarefas, hierarquia de instrumentos de luta e, de fato, uma ordem de prioridade que desemboca sempre em uma manipulação e um controle das lutas de revolução molecular pelos aparelhos centrais.

A construção de máquinas de luta, de máquinas de guerra, de que estamos precisando para derrubar as situações do capitalismo e do imperialismo, não pode ter só objetivos políticos e sociais que se inscrevam num programa, encarnado por alguns líderes e alguns representantes. A função da autonomia não é a de um simples grau de tolerância para adoçar o centralismo com uma pitada de autonomia. A função da autonomia é aquela que permitirá captar todos os impulsos de desejo, todas as inteligências, não para fazê-las convergir num mesmo ponto central arborescente, mas para dispô-las num imenso rizoma, que atravessará todas as problemáticas sociais, tanto a nível local, regional, quanto a nível nacional e internacional. A nível, por exemplo, de como se sentem as crianças que não leram os grandes teóricos ou as pessoas que são vítimas do racismo, do sexismo. E isso não só em grandes proclamações abstratas, mas numa prática imediata e concreta.

Tudo o que se pode dizer, escrever, praticar em torno da problemática do centralismo democrático — a nível consciente, a nível da prática cotidiana — configura-se como decalque de modelos que se encontram em outra parte como nas indústrias, nos poderes administrativos, nos poderes de Estado.

Estou longe de qualquer idéia de espontaneísmo no campo da economia do desejo: algo de indiferenciado que precisaria estar passando pelas malhas da rede de algum centralismo democrático. Eu nunca pensei, nem disse, que seria preciso canalizar as energias das diferentes autonomias; mesmo porque, em minha opinião, é preciso recusar totalmente essa noção de energia, em todo o campo das Ciências Humanas. O desejo, ao contrário, corresponde a um certo tipo de produção. O desejo tem infinitas possibilidades de montagem, de criatividade, mas que também podem entrar em processos de implosão. Não tenho nada a ver com a mitologia libertadora do desejo pelo desejo.

Entrevista a Nestor Perlongher para a revista *Persona*, n. 14, março-abril-maio de 1983, Buenos Aires:

Nestor Perlongher — Como se poderia relacionar a revolução molecular que você propõe com o anarquismo clássico, o revolucionarismo trotskista, leninista, etc.?

Guattari — Em princípio, não há relação alguma. Pertencem a ordens de fenômenos completamente diferentes. Tanto é assim, que os processos de singularização, de agenciamentos coletivos de desejo, acontecem também no seio das formações marxistas, como é o caso da Polônia. Os anarquistas — é verdade — fizeram algumas tentativas, especialmente durante a Revolução Espanhola; mas essas tentativas anarquizantes, espontaneístas, costumam desembocar no fracasso, na esterilidade.

Eu reclamaria aos anarquistas que fossem mais singularizadores, mais libertários. E aos marxistas que fossem mais centralistas, que não se extraviassem nessa espécie de libido burocrática...

2. Uma certa concepção da História

Reunião com filósofos, São Paulo, 23 de agosto de 1982:

Miriam Chnaiderman — Eu estava pensando que se pode imaginar uma concepção de História a partir das noções de micropolítica e de molecular...

Guattari — Gosto muito da maneira de ver de Braudel, em particular de sua noção de "cidades-mundo". Parece-me que há a idéia de uma produção de universos de possíveis que, de repente, se desdobram. Quando ele faz aquela espécie de genealogia das cidades-mundo, a partir de não sei mais o que — Veneza, Antuérpia, Amsterdã, Londres... —, de certo modo ele mostra que há o desenvolvimento de "*philum* maquínicos" múltiplos: a nível econômico, a nível dos fluxos demográficos, a nível do estabelecimento de mercados, de superfície de trocas concêntricas, etc. Mas esses *philum* maquínicos, ao mesmo tempo, só são compreensíveis se nos referirmos à noção de "constelação de universo". É impossível separar o que é o desenvolvimento das civilizações materiais como a de Veneza, do que são as mutações na ordem da criação musical, da arquitetura, das concepções filosóficas, sem cair numa causalidade idealista, numa causalidade pseudomaterialista. Há uma "pressuposição recíproca" das mutações de processos maquínicos. Quando se instaura um agenciamento cidade-mundo como Veneza, o que vai mudar é um princípio de pressuposição recíproca, um certo tipo de lógica, um certo tipo de apreensão de pro-

blemas religiosos, de apreensão do que seja a bacia mediterrânea, de visões plásticas, etc. Ou seja, não há uma ordem de entrada dessas mutações. Não é o caso de se dizer que primeiro se criou sei lá o que — por exemplo, novos tipos de barco, uma invenção tecnológica —, e isso fez com que tal fluxo comercial se concentrasse... É sabido que uma descoberta tecnológica no domínio da concepção dos barcos, que permite a travessia do Atlântico, pode muito bem existir durante todo um período histórico sem entrar em uma constelação de universo, e demorar uns dois séculos até que isso aconteça. Por exemplo, o sistema de pagamento por aposentadoria, ou o sistema de moeda fiduciária existe desde a antiguidade — desde o império romano —, mas porque eles só tomaram impulso a nível da constituição de cidades-mundo como Gênova, Veneza, Pisa? Outro exemplo são os fluxos capitalísticos. Eles estão aí desde os faraós, se quisermos nos meter a datar o capitalismo. Aliás, as datas de nascimento dos agenciamentos capitalísticos variam segundo o capitalismo comercial, segundo as zonas de expansão territorial...

Domingos Infante — No *Mille Plateaux* há um exemplo de “máquina de guerra” que é uma citação de *Os Capitães de Areia* de Jorge Amado. Eu gostaria que você falasse um pouco sobre isso...

Guattari — Deleuze e eu tentamos considerar que os sistemas de sobre-codificação das territorialidades “primitivas”, “arcaicas”, se desenvolviam em relações de segmentaridade, e que essa “segmentaridade relativamente flexível”³¹ ao nível das sociedades arcaicas leva a uma “segmentaridade dura”³² nos sistemas estatais. Mas isso não quer dizer que haja aí dialéticas lineares. O Estado já é potencialmente existente, em qualquer tipo de segmentaridade molecular. Essa oposição, no entanto, me parecia demasiadamente simples para dar conta dos fenômenos de irreversibilidade que constituem, de certo modo, o perfil da História. Penso, justamente, que não há repetição histórica, seja qual for a constância dos sistemas de sobre-codificação. Marcamos essa especificidade a nível dos *philum* maquímicos. A máquina de guerra é um desses *philum* que atravessa o conjunto das estruturas.

31. Deleuze e Guattari tomam emprestada a noção de “segmentaridade” à Antropologia (na qual o termo designa o modo de funcionamento das sociedades primitivas, por oposição às modernas) e a ampliam. A segmentaridade, para eles, existe em qualquer sociedade, sendo ela sempre — e simultaneamente — de três tipos:

1º) “dura” (é como ela se produz no plano molar, que funciona segundo a “máquina abstrata de sobre-codificação”);

2º) “relativamente flexível” (é como ela se produz no plano molecular, que funciona segundo a “máquina abstrata de mutação”);

3º) inexistente (no fluxo puro, no qual as partículas estão soltas em puro movimento de velocidade e lentidão, constituindo uma “máquina de guerra”).

O que vai diferenciar um momento da vida de um indivíduo, de um grupo ou de uma sociedade, o que vai diferenciar uma sociedade de outra ou um período histórico é a economia geral da máquina, ou seja, a relação entre as três máquinas que predomina na economia libidinal e política do indivíduo, grupo, sociedade em questão ou do período considerado. (Cf. sobretudo G. Deleuze e F. Guattari, “Micropolitique et segmentarité” in *Capitalisme et schizophrénie — Mille Plateaux*. Minuit, Paris 1980, p. 253 a 283 e G. Deleuze e C. Parnet, *Dialogues*. Flammarion, Paris 1977, cap. IV, p. 151 a 176).

32. Cf. nota n. 31.

Em outras palavras, a máquina de guerra é algo que “no interior” (se é que se pode dizer “no interior”) das estruturas, em coexistência, em coagenciamento com elas, colocaria fatores de irreversibilidade a nível dos *phylum*, e aí não há ordenação alguma. Há, ao mesmo tempo, sempre a possibilidade de uma dispersão, de uma re-segmentarização, de uma volta a sistemas segmentários. É o que se vê, sem parar, nas histórias dos impérios: em certos momentos há grandes concentrações de poderes de Estado que, em outros momentos, se dispersam. Mas em compensação o que é irreversível são os *phylum*, os *phylum* das máquinas de guerra, os *phylum* das máquinas semióticas, o fato por exemplo de que uma vez descoberto um certo tipo de escrita, ele não se perde nunca mais. Sejam quais forem as alternativas entre máquinas segmentárias e máquinas de Estado, a máquina de guerra segue sua evolução filogenética e, de alguma forma, totalmente heterogênea às oposições da História, aos seus vaivéns estruturais.

É por isso que eu situaria a máquina de guerra ao nível dessas três articulações. Há sempre uma máquina de guerra concreta que é a tecnologia militar, as mutações tecnológicas. Há sempre potencialidades, maneiras pelas quais as máquinas de guerra estão articuladas ao conjunto das ordens maquínicas, ao conjunto das posições das estruturas sociais. Há sempre maneiras de situá-las nos *phylum*, não ousou dizer históricos, pois é um certo tipo de história que atravessa a História. Esse tipo de história pode permanecer suspenso por muito tempo. Podemos ficar, durante muito tempo, usando, por exemplo, a espada de ferro, ou o cavalo. Aí, de repente, há uma mutação maquínica e é como se a História se fizesse subitamente, a partir dessa mutação e isso, enquanto, em outros níveis, séculos de história institucional já se passaram. É como se houvessem bruscas rupturas na história maquínica que, de certo modo, é o que pontua a História, dando-lhe seu caráter de irreversibilidade.

Poderíamos voltar aos exemplos de Braudel: há uma máquina de semiótica econômica que pode permanecer tal qual um vírus em estado latente, até que, um belo dia, ela entra em conjunção com uma descoberta tecnológica — a descoberta de minas de ouro no Peru, ou de minas de prata num outro país qualquer —, e isso vai derrubar, e desta vez de maneira irreversível, as estruturas dos *phylum* maquínicos, em particular as estruturas de máquinas de guerra. Durante esse mesmo período, poderá muito bem estar ocorrendo esta imensa história estrutural que vai criar grandes impérios, grandes conjuntos.

Olgaria C. F. Matos — O que tenho dificuldade de compreender é como se poderia conciliar a criação, a transformação histórica, com um quadro estabelecido por completo. Onde é possível inscrever o silêncio? Como se dá a irrupção do novo?

Guattari — Esta é a aporia: em primeiro lugar, nada é possível no domínio da criação que não parta dos *philum* “*déjà-là*”. Nada escapa às estratificações. Em segundo lugar, aquilo que não é *déjà-là* — a constelação de possíveis de universo — surge totalmente armado como, na mitologia, Dionísios surge da coxa de Zeus todo armado e varrendo o conjunto das coordenadas *déjà-là*. É então que se dá uma criatividade “*limiar*”.

Tomemos o exemplo do leninismo. Quando Lenin inventa a máquina de guerra leninista, ele inventa algo relativamente mutante. É claro que se pode sempre dizer coisas do tipo: “é, mas os jesuítas já tinham inventado isso”. Mesmo assim existe uma ruptura, um “*corte leninista*”, isto é, algo que aparece na maneira de considerar a ação militante, a escrita teórica, a relação entre as classes sociais, as nacionalidades, etc. Ao mesmo tempo, o universo leninista se projeta sobre o conjunto daquilo que existe no domínio do movimento operário, da social democracia, das correntes no campo das organizações camponesas, coisas assim. Então vê-se que o surgimento de uma novidade histórica — e isto é algo que também Sartre descreve — reescreve, reinterpreta o conjunto das potencialidades que já existiam estratificadas.

Outro fato que ilustra isso é o da invenção de um universo musical, como o de Debussy, ou o de John Cage, universos que reescrevem, de um só golpe, o conjunto da música, reprojetoando um possível. Debussy, por exemplo, reescreve todo Bach, inventa uma outra escuta possível, uma outra maneira de ouvir, de perceber e até uma maneira de repensar, reescrever, recompor a própria escrita de Bach.

Olívia C. F. Matos — É justamente por isso que não entendo bem a história de Lenin. Ele compreendia a revolução russa como uma revolução francesa recomeçada, isto é, como uma continuação do jacobinismo. Todas as metáforas, todas as analogias históricas eram justamente para colocar-se num cenário já vivido, já feito, já pensado. Não é por acaso que os revolucionários russos de antes e de depois da revolução nunca recuperaram seus verdadeiros nomes, mantiveram os nomes do tempo da clandestinidade. É o que me faz pensar que isso se passa, de fato, no quadro de uma “*repetição*” no sentido da tragédia.

Guattari — Bem, acho que, em última instância, nosso problema é de terminologia; eu não faço julgamento de valor. É evidente que Lenin inventou algo, pois isso atravessou o mundo como uma mutação, como um vírus de gripe japonesa que talvez não seja totalmente inventado, mas que de qualquer modo pega em todo mundo. É bem o que aconteceu, todo o movimento operário pegou a gripe leninista. Então tudo bem nos perguntarmos até que ponto tratava-se de uma gripe antiga, de velha procedência. Mas de qualquer maneira temos que constatar que houve a efetuação de uma máquina, a máquina leninista como fenômeno incontorná-

vel. Não se pode mais continuar a escrever a História da mesma maneira, depois da invenção leninista, mesmo que tenha havido todos os fenômenos de repetição que você assinalou, e com razão.

Laymert G. dos Santos — Os revolucionários podem estar representando tudo isso como repetição, mas em outro nível eles podem sem saber já estar engatados em outra coisa...

Guattari — É, não dá para se imunizar contra revoluções moleculares... Mesmo que se tenha que fazer como Lenin, que se dizia um fiel marxista e, no entanto, fez coisas que não têm nada a ver com o marxismo, assim como o que fez Lacan não tem nada a ver com o freudismo.

Olgaria C. F. Matos — Creio que me expressei mal. É claro que há uma defasagem entre aquilo que os homens representam para si mesmos e aquilo que eles fazem. Exatamente aí é que está o problema para Lenin: ele teve um "excedente de significante", digamos assim, do lado revolucionário, isto é, ele era um veículo do novo. Mas a partir do momento em que ele representou o novo sob a forma de repetição, houve o terror. Ou seja, ele não reconheceu o novo enquanto tal: quando os movimentos explodiram como algo inesperado, ele os rejeitou, porque eram impensáveis, ultrapassavam a possibilidade de controle do tempo histórico. Então, não sei como esse excedente de significante, que sempre existe na História, pode ser pensado num quadro conceitual.

Guattari — No caso de Lenin, aliás, no caso de Hitler também, sejam quais forem suas referências arcaicas — referências ainda mais patentes no hitlerismo, com todas aquelas histórias de raça, etc. —, nada impede que haja aí um fenômeno novo, um fenômeno de ruptura, no sentido de que não se pode escrever, conceber, o desenrolar da História, o antes e o depois, de modo contínuo. É incontestável que, de alguma maneira, existe aí uma novidade, apesar de todas as redundâncias significantes. Novidade essa que deve ser situada exatamente na ordem das rupturas maquínicas. Acontece que essas rupturas, a meu ver, são tanto menos representadas nos afetos e no discurso manifesto, quanto mais insuportável for assumi-las na medida em que elas representam uma espécie de morte, uma espécie de irreversibilidade nos sistemas, nos processos anteriores. É bastante comum que descobertas sejam tratadas nas referências dos sistemas de coordenadas anteriores — penso na revolução da física quântica. Há freqüentemente mutações consideráveis que aparecem na ordem de um *philum* científico e estético e que depois... Stravinsky é um belo exemplo: na mesma medida em que ele introduziu rupturas nos *philum* reais da história da música, ele se converteu ao classissismo.

Olgaria C. F. de Matos — O que eu estava pensando é que, evidentemente, houve o novo, houve mudança. Não se pode mais escrever a História como antes, depois da Revolução Russa. O mesmo aconteceu com a Revolução Francesa. Mas, justamente, eu me pergunto como é que Lenin pôde reestabelecer formas as mais grotescas do capital para dotá-las de uma concepção socialista. Refiro-me a quando ele retomou o taylorismo para empregá-lo na União Soviética, ou quando ele leu os três volumes de *O Capital* como se fosse o caráter civilizatório do capital, quando *O Capital* é justamente a história da barbárie capitalista. De onde ele pôde tirar esse sentido perverso?

Guattari — O que te coloca dificuldades nesse nível? Eu não vejo dificuldade alguma...

Domingos Infante — Penso que você está colocando uma questão de vontade, ou seja, que o fato de compreendermos tudo isso que não nos impede de querer que esse tipo de coisa não tivesse acontecido.

Laymert G. dos Santos — Que não tivesse acontecido desse jeito...

Olgaria C. F. de Matos — Não é isso. Eu queria tentar compreender por que aconteceu assim, não a nível histórico, nem econômico, nem militante, mas a nível dos significantes, justamente. Senão que teoria da História está subjacente a essa explicação?

Guattari — Bem, isso nos remete à ambigüidade dos fluxos capitalísticos que funcionam nos dois sentidos: no sentido de uma apropriação dos processos maquímicos — cada mutação maquímica deve entrar em compatibilidade com as estruturas de representação, as estruturas sociais, os pólos personológicos, as hierarquias, os territórios, etc. — e, além disso, no sentido de haver uma estrutura de reterritorialização. É preciso que haja, ao mesmo tempo, essa apropriação e essa redundância, esse reforço de uma ordem, de um sistema, de uma representação: talvez seja isso, exatamente, que caracteriza a economia de fluxos capitalísticos.

Poderíamos fazer remontar isso ao nascimento do Cristianismo. O Cristianismo talvez seja a primeira grande religião capitalística, pois ao mesmo tempo que capta todos os fatores, todos os fluxos de desterritorialização que ameaçam rachar o Império Romano por todos os lados, ele também dá a imagem de uma subjetividade possível que atravessa os diferentes estatutos, imagem que talvez pudesse abranger até os escravos. Sabe-se muito pouco a respeito. Seria preciso ver isso de perto mas, em todo caso, essa imagem pode certamente abranger os bárbaros. É uma religião desterritorializada, e que, mais do que isso, cria um fator de desterritorialização — no sentido de que se trata de uma religião da salvação — ao mesmo tempo que ela reterritorializa totalmente — na crucificação, no Pai, na Trindade, na Igreja, etc. Portanto, tem-se sempre

essa espécie de duplo movimento: a captura de fluxos desterritorializados, a organização de uma ordem através dessas máquinas mutantes, mas, logo em seguida, a recomposição de uma ordem ainda mais rigorosa do que possa ter sido, em qualquer tempo, a ordem antiga no campo das territorialidades. Ou seja, o Cristianismo é a captura de fluxos desterritorializados e, ao mesmo tempo, a instauração de uma sobrecodificação mais potente do que nunca.

É por isso, talvez, que não convém separar o stalinismo do leninismo, como pretendem fazer os idealismos trotskistas, pois há inclusive no trotskismo uma perspectiva stalinista de reterritorialização, a começar por aquilo que você assinalou sobre o taylorismo, as hierarquias militares, etc. A militarização dos sindicatos é uma idéia trotskista também, não podemos esquecê-lo. Não se deve pôr tudo nas costas de Lenin...

Entrevista a Pepe Escobar para o *Folhetim*, 5 de setembro de 1982:

Pepe Escobar — A cultura dominante é muito séria. Depois da crise das ideologias, do advento da sociedade pós-utópica, das revoluções frustradas, pode-se ainda dizer que há História? Não seria tudo uma paródia, uma repetição em clave tragicômica?

(**Guattari** — Não, não creio. Seria um erro acreditar que a História se repete, sobretudo atualmente. Todas as modas "retrô", as tentativas da mídia, são drogas menores. A crise que o mundo atravessa desde o final da guerra de 14 não tem nada a ver com as crises anteriores. Há uma aceleração prodigiosa da História. Ela é visível, no domínio da biologia, da tecnologia informática. E, nos últimos vinte anos, também na evolução da microfísica e das ciências astrofísicas. Só que todos esses distúrbios não são registrados nos sismógrafos habituais. Não entram na cabeça dos teóricos, dos práticos, dos jornalistas. São como raios-X. O que o Sr. Reagan, o Sr. Brejnev, o Sr. Hua Kuofeng estão achando?, que tudo vai continuar como está?, que um dia vamos acordar e encontrar oito, dez bilhões de habitantes na Terra, no Brasil talvez uns 400 milhões no ano 2000, e que tudo isso vai dar certo, sem problemas? Só rindo. Há uma aceleração prodigiosa da História, mas por outro lado as pessoas que têm responsabilidade, que têm capacidade de iniciativa, estão como estupefactas.

Houve uma época no século XVIII em que havia um processo de transformação de forças produtivas, da ciência, das artes, e paralelamente das forças sociais: revoluções na Inglaterra, na França, na América. As transformações se multiplicaram por mil e, no entanto, continuamos com o mesmo sistema de 1945, com o mesmo tipo de partido político completamente esclerosado, de constituição, de organização de pseudodemocracia, a mesma incapacidade de encontrar um novo modo de vida, de produção. É preciso que a História, sempre em ebulição, entre o tempo todo

na mesma panela. De vez em quando, há uma cidade que explode. Beirute, por exemplo. Ou um país que entra num buraco negro, como o Camboja. Ópa! Precisamos ficar atentos. São acidentes. Sempre marginais. Esse é o lado negativo, louco. Do lado positivo, há por exemplo 68, e outros movimentos de questionamento, que sacodem o torpor da época. Já o 68 polonês foi outra coisa. Não um piquenique que durou dois meses, mas dez milhões de pessoas que durante um ano e meio, dois anos, torpedearam toda a maneira de encarar a vida nos estados do Leste Europeu. *Definitivamente, não estamos imersos numa história de ausência de História.*

3. Revolução (?)

Seria preciso tentarmos pensar um pouquinho o que quer dizer *revolução*. Esse termo já está tão estragado, tão desgastado, já se arrastou por tantos lugares, que seria preciso voltar a um mínimo de definição, ainda que elementar. Não tenho uma definição, que eu me lembre de cor; não preparei conferência a respeito, senão eu teria uma no papel. Uma revolução, é algo da natureza de um processo, de uma mudança que faz com que não se volte mais para o mesmo ponto. O que aliás até contradiz o sentido do termo "revolução" empregado para designar o movimento de um astro em torno de outro. *A revolução seria mais uma repetição que muda algo, uma repetição que produz o irreversível. Um processo que produz História, que nos tira da repetição das mesmas atitudes e das mesmas significações. Então, por definição, uma revolução não pode ser programada, pois aquilo que se programa é sempre o *déjà-là*.* As revoluções, assim como a História, sempre trazem surpresas. Por natureza, elas são sempre imprevisíveis. Isso em nada impede que se trabalhe pela revolução, desde que se entenda esse "*trabalhar pela revolução*", como sendo *trabalhar pelo imprevisível*.

O que eu estou dizendo não é tão absurdo assim: um poeta ou um músico envolvido em um processo produtivo — se não estiver inteiramente atarraxado numa universidade ou num conservatório — nunca saberá o que está produzindo, antes de produzir. É seu processo de produção que o transporta, e até para além daquilo que ele pensava ser. Poderíamos fazer uma lista incrível de todos os criadores que foram derubados em sua produção, a ponto de chegar ao suicídio ou à loucura.

Retomando, a meu ver, a idéia de revolução se identifica com a *idéia de processo*. Produzir algo que não exista, produzir uma singularidade na própria existência das coisas, dos pensamentos e das sensibilidades. *É um processo que acarreta mutações no campo social inconsciente, para além ou aquém do discurso.* Poderíamos chamar isso de um processo de singularização existencial. A questão está em como fazer com que se mantenham os processos singulares — que estão quase na tangente do incomunicável — articulando-os numa obra, num texto, num modo de

vida consigo mesmo ou com alguns outros, ou na invenção de espaços de vida e de liberdade de criação...

●

Não é de hoje que se ouve a qualificação de "revolucionário" para diferentes situações ou projetos. Que quer dizer revolucionário? Será que um projeto pode ser revolucionário de forma permanente como, por exemplo, na concepção trotskista? É claro que isso é um jogo de palavras automático, pois a revolução, por definição, não pode ser permanente: ela é um certo momento de transformação, que poderíamos caracterizar como um momento de irreversibilidade num processo. Não sou eu quem vai dar uma aula sobre isso, mas o estudo dos processos irreversíveis é um problema teórico importante nas ciências, sobretudo no campo de termodinâmica. Então poderíamos chamar de revolucionário um processo que se lança numa via irreversível e que, daria para acrescentar, por esse fato escreve a História de maneira inédita.

○ que eu acabei de dizer parece muito banal, mas se o aplicamos a certos chavões, as coisas se complicam um pouco. Será que uma classe pode ser revolucionária em si? Ora, o fato de uma formação política e social — os sindicatos, por exemplo — se pretender revolucionária durante cinquenta anos, como é o caso da União Soviética, é obviamente uma contradição: *a revolução ou é processual ou não é revolução*. Quando a Revolução Francesa parou, colocou-se placas em todas as prefeituras, e as crianças nas escolas tinham que aprender de cor os textos dos direitos humanos: era uma revolução que não tinha mais caráter processual.

Os microprocessos revolucionários não têm a ver só com as relações sociais. Por exemplo, Modigliani vê os rostos de uma maneira que talvez ninguém tinha ousado ver até então. Ele pinta, por exemplo, um certo tipo de olhar azul, num determinado momento, que muda inteiramente aquilo que poderíamos chamar de "máquina de rostidade" em circulação em sua época. Esse microprocesso de transformação, a nível da percepção, a nível da prática, é retomado por pessoas que percebem que algo mudou, que Modigliani não apenas mudou seu próprio modo de ver um rosto, mas também a maneira coletiva de ver um rosto. Esse processo vai preservar sua vitalidade, seu caráter revolucionário, num determinado campo social, numa determinada época e por um período determinado. E depois, a própria história dos processos na pintura, vai acontecer em outro lugar; outros processos e outras mutações revolucionárias aparecerão que, de certo modo, vão localizar novos microprocessos em estado nascente. Enfim, a problemática da revolução passa também por esse tipo de coisa.

●

(Não acredito em transformação revolucionária, seja qual for o regime, se não houver também uma revolução cultural, uma espécie de mu-

tação entre as pessoas, sem o que caímos na reprodução da sociedade anterior. É o conjunto das possibilidades de práticas específicas de mudança de modo de vida, com seu potencial criador, que constitui o que chamo de revolução molecular, condição a meu ver para qualquer transformação social. E isso não tem nada de utópico, nem de idealista.

Hoje em dia, nem se ousa mais pronunciar a palavra "revolucionário". É verdade que é meio idiota imaginar que ainda possa haver uma revolução "autêntica". Na França, atualmente, falar de revolução é supercaçona. Muitos intelectuais franceses desqualificam as problemáticas da luta de classe, mas nem por isso elas deixaram de se colocar na História. O que está acontecendo é, simplesmente, que elas se encontram, neste momento, num impasse notório. Todos os sistemas de modelização, que se pretendem revolucionários, funcionam, na verdade, muito mais como algo que provoca a rejeição que evoquei, algo que bloqueia os processos revolucionários. No entanto, *essa luta, apesar de todo o burocratismo com que ela é conduzida, é necessária: toda a questão está em não confundir-la com um processo revolucionário*. Mas o fato de não ser revolucionária não a torna menos importante. Tomemos como exemplo a problemática do escoramento de um telhado: a questão que se coloca não é a de saber se escorá-lo é ou não é revolucionário, mas sim se estamos correndo o risco de que ele nos desabe sobre a cabeça. Vale dizer o mesmo com respeito às relações sociais. É perfeitamente legítimo que as classes operárias, os diferentes grupos de interesses utilizem-se dos meios que puderem para resistir aos sistemas opressivos. Isso é uma coisa. Outra coisa, é articular uma política de revoluções (no plural), de revoluções moleculares. Isso é importante para evitar a lógica dualista, binária, que coloca como alternativas excludentes marxismo-luta social-luta sindical *versus* revoluções moleculares.

4. Capitalismo mundial integrado

a. Os "não-garantidos"

Na Itália, diferentes correntes de Autonomia Operária partiram para a leitura de um fato incontestável: o surgimento de um novo tipo de operariado, sobretudo em suas camadas marginais, o desenvolvimento irreversível de uma quantidade considerável de população que escapa, por definição, dos processos de trabalho garantido. É o que tais correntes chamaram de "não-garantidos", "trabalhadores precários", "trabalhadores negros", "trabalhadores estudantes". São *i marginatti*, desempregados tanto no trabalho quanto na vida estudantil, que recusam a legitimação dos processos de produção vigentes, do sistema de trocas tal como existe.

Eles desenvolvem um outro tipo de relação com a sociedade e com a vida cotidiana, um outro tipo de investimento de tudo aquilo que chamamos de produção de vida pessoal e coletiva, um outro tipo de relação com o trabalho, associando a posição de desempregado involuntário a uma recusa voluntária do trabalho, tal como lhes é proposto.

A categorização de classes — operária, pequeno-burguesa e burguesa ou classe média, campesinato e assim por diante — não nos permite, absolutamente, esclarecer a problemática das revoluções moleculares. Parece-me que os modos de estruturação das subjetividades sociais, hoje, não consistem em separar as diferentes categorias de população, nesse tipo de entidades com relações antagônicas entre si. Ou, para ser mais preciso, é claro que essas separações, essas segmentaridades continuam existindo, mas elas coexistem com um outro modo de subjetivação modo esse que atravessa o conjunto dessa segmentaridade social.

Fiquemos, portanto, com essas categorizações de classe, mas cruzando-as com um outro modo de categorização. Eu proporia três categorias: as *"elites capitalísticas"*, os *"trabalhadores garantidos"* e os *"não-garantidos"*. Essas três categorias participam de uma mesma maneira de dispor a ordem social, de uma mesma disciplinarização produtiva e mental — com relações de interiorização muito acentuadas da posição que cada uma ocupa em relação às outras. Por exemplo, na subjetividade dos *"não-garantidos"* existe uma dupla interiorização superegóica: "sou uma merda, haja visto que não sou garantido", "se eu fosse alguma coisa que preste eu estaria nas imagens dos filmes, da publicidade..." ou seja, nos ideais de padrão de vida veiculados incessantemente pela mídia das elites. Mas se observarmos a subjetividade da elite veremos que ela também interioriza as dimensões subjetivas dos garantidos e dos não-garantidos: "faço parte da elite, porque ocupo um cargo de executivo, de professor universitário ou algo do gênero. Mas, de alguma maneira, preciso ficar de olho, pois se eu não me dobrar às etiquetas e às regras dominantes, de um dia para outro posso também cair na categoria dos não-garantidos, já que não tenho a posição das aristocracias das finanças ou da nobreza antiga".

A categoria dos garantidos está o tempo todo tomada nessa oscilação entre garantir seu lugar e aspirar ser elite capitalística, sabendo muito bem que isso é totalmente impossível. Há determinações de formação semiótica, determinações de formação cultural, que fazem com que uma pessoa, por mais genial que ela seja, por mais que estude todos os livros do mundo, por mais extraordinário que seja seu trabalho, se ela é de um certo meio social, ela nunca será legitimada para passar para as elites capitalísticas. E então, para compensar isso, ela tentará ocupar um certo tipo de posição intermediária, mas, de qualquer modo, nunca terá acesso ao pleno reconhecimento do sistema das elites atuais. É algo que existe

nos países capitalistas desenvolvidos, obviamente também em países como o Brasil e, cada vez mais, nos países da cortina-de-ferro: *são barreiras inconscientes muito fortes que delimitam as elites.*

O modo capitalístico de produção da subjetividade intervém nos meios os mais diversificados. Por isso, a questão que se coloca não é a de saber se você está num meio pequeno-burguês ou num meio de professores. O que é preciso saber é como você se situa em relação às categorizações inconscientes da subjetividade: “você tem o desejo — e a possibilidade — de se integrar no seio das elites capitalísticas?” “será que você vai se comportar de maneira a sobreviver no sistema do ‘garantismo’?” Essa categoria dos garantidos existe tanto na classe operária, quanto no meio dos intelectuais, quanto nos meios militares — enfim, por toda parte. Então a problemática que se coloca atualmente tem a ver com o fato de que, no campo dos não-garantidos, não encontramos apenas pessoas excluídas pelo campo social, mas também componentes portadores da contestação do conjunto dos processos de subjetivação. Componentes portadores do questionamento inclusive daquilo que se pode passar a nível das elites capitalísticas.

Marx, num determinado momento, disse que a classe operária era portadora de uma aspiração que dizia respeito ao conjunto das camadas sociais, e é isso que lhe dava uma potencialidade revolucionária, potencialidade que, por isso mesmo, não dizia respeito apenas ao seu próprio destino, mas ao do conjunto das relações sociais. *Mas é óbvio que a classe operária garantida não tem mais absolutamente essa potencialidade revolucionária*, pois ela vive na dependência — e na contradependência — dos sistemas elitistas que literalmente a estraçalham. É a classe operária enquanto não-garantida, ou enquanto garantida que recusa o sistema de garantia, que é portadora de aspirações revolucionárias que dizem respeito ao conjunto desses modos de subjetivação. É dessa maneira que eu colocaria o problema, de modo a nos permitir conceber alianças, sistemas de transversalidade, podendo passar entre quaisquer categorias sociais, pois o que une é a posição subjetiva, a posição de desejo em relação à tendência do CMI de apoderar-se da totalidade dos modos de subjetivação.

Quanto às divisões sociológicas de classe, o capitalismo sabe muito bem se ocupar delas. No entanto, o verdadeiro terreno de sua vulnerabilidade passou a ser, na atualidade, a capacidade de sobreviver e de criar, capacidade essa diretamente ameaçada pela subjetividade capitalística. Podemos ver no período da Nova Cultura pessoas das elites, bem garantidas, com altos salários, sentindo-se tão infelizes, suportando tão mal seu modo de existência, que preferiram renunciar a seu status social, para poder se sentir bem, em sua própria pele, em suas relações sociais.

É algo dessa natureza que está em questão aqui: o *well fare state*, o estado de bem-estar social, os sistemas de garantia são de certo modo radicalmente alienantes. Mas isso traz potencialidades de contestação gigantescas, e que atravessam tudo...

Parece que a velha dicotomia entre trabalhadores garantidos e não-garantidos está sendo superada atualmente tanto no PT, no Brasil, quanto no Solidariedade, na Polônia. Aí ocorre a instauração de um novo tipo de aliança, aliança que congrega os mais variados tipos de não-garantidos e de garantidos que recusam o sistema de garantia...

b. Essa crise (que não é só econômica...)

A crise mundial em que estamos mergulhados é, a meu ver, uma *crise dos modos de semiotização do capitalismo*, não só a nível das semióticas econômicas, mas de todas as semióticas de controle social e de modelização da produção de subjetividade.

A ascensão dessa imensa vaga reacionária que submergiu o planeta é em grande parte consequência do desenvolvimento da crise econômica que apareceu em 74. Mas, na verdade, não se trata verdadeiramente de uma crise econômica. Mais exatamente, essa crise econômica é apenas uma de toda uma série de crises. Aliás, é justamente porque os movimentos de esquerda sindicais tradicionais viveram essa situação unicamente em termos de crise econômica, que o conjunto dos movimentos de resistência social ficaram totalmente desarmados. E, na ausência de respostas, foram as formações mais reacionárias que tomaram conta da situação.

Dá para estimar que o essencial dessa crise mundial (que é, ao mesmo tempo, uma espécie de guerra social mundial) é a expressão da gigantesca ascensão de toda uma série de camadas marginalizadas, por toda a superfície do planeta. São centenas de milhares de pessoas que vivem com fome, e não só isso, mas também centenas de milhares de pessoas que não podem se reconhecer nos quadros sociais que lhes são propostos. Essa crise de modelos de vida, de modelos de sensibilidade, de modelos de relações sociais, não existe somente nos países subdesenvolvidos mais pobres. Ela existe também em amplas correntes das massas dos países desenvolvidos.

Não se trata mais daquilo que se chamava tradicionalmente de "crises cíclicas do capitalismo". É uma crise de modos de relação entre, de um lado, os novos dados da produção, os novos dados de distribuição, as novas revoluções dos meios de comunicação de massa e, de outro lado,

as estruturas sociais, que permaneceram totalmente cristalizadas, esclerosadas, em suas antigas formas. Os poderes de Estado são tanto mais reacionários quanto mais aguda é sua consciência de que estão sentados em cima de uma verdadeira panela de pressão que eles não conseguem mais controlar. Será que dá para acreditar que as concepções dos economistas neoliberais americanos vão permitir manter, por muito tempo, uma ordem mundial, que encare esta imensa ascensão da miséria?, que encare esta devastação de continentes inteiros, não só do ponto de vista econômico, mas do ponto de vista de uma esperança mínima de viver? Eu não tenho nenhum otimismo beato, deslumbrado, em relação à situação atual. Acho, pelo contrário, que haverá desafios absolutamente atrozes que vão se exprimir em massacres como os que aconteceram no Camboja, no Irã, no Líbano. O imperialismo, em todas suas versões, está preparando formas de intervenção de extrema violência, e seus técnicos — em todo caso, os norte-americanos — estão de fato pensando na possibilidade de utilização de armas atômicas miniaturizadas para intervir localmente nesses conflitos.

Não se pode dizer que eu esteja prevendo alguma evolução linear em direção a um novo tipo de revolução. Mas não é participar de um otimismo deslumbrado, o fato de acreditar que reviravoltas históricas consideráveis estão com encontro marcado para os próximos anos. O que coloca ainda mais na atualidade a necessidade de criação de novos instrumentos de luta, novos tipos de referências conceituais para compreender a evolução dessas situações inusitadas...

Uma das características da crise que estamos vivendo, é que ela não se situa apenas a nível das relações sociais explícitas, mas envolve formações do inconsciente, formações religiosas, míticas, estéticas. Trata-se de uma crise dos modos de subjetivação, dos modos de organização e de sociabilidade, das formas de investimento coletivo de formações do inconsciente, que escapam radicalmente às explicações universitárias tradicionais — sociológicas, marxistas ou outras. Essa crise é mundial, mas ela é apreendida, semiotizada e cartografada de diferentes maneiras, de acordo com o meio.

Costuma-se ter, grosso modo, três tipos de atitude em relação a essa crise. A primeira, que eu chamaria de desconhecimento sistemático, tem duas vertentes que conhecemos bem: de um lado o marxismo dogmático que, quando não está no poder (mas aspirando a ele), considera sempre que “as questões de subjetividade, de novas necessidades, existem, sem dúvida, mas só poderão se colocar após a tomada de poder”. E, quando eles estão no poder — o que leva a catástrofes como as que assistimos no Camboja ou nos países do Leste — ao invés de considerar o caráter específico dos problemas subjetivos coletivos, eles costumam colocá-los por conta do erro (erro do partido, manipulações do inimigo

ou coisas dessa natureza). De outro lado, temos as teorizações que estão em voga por exemplo nos Estados Unidos (o neoliberalismo, os movimentos libertários, enfim toda a corrente que se circunscreveu em torno da Escola de Chicago, de Freedman, etc.), que não consideram de modo específico o conjunto de problemas relativos ao novo tipo de movimentos sociais. Para tais correntes esses movimentos são formas residuais, formas atrasadas de modos de subjetivação. É uma espécie de neodarwinismo social, que pensa essas formas de resistência subjetiva coletiva como arcaísmos que, exatamente por isso, devem ser esmagados, superados, recuperados, utilizados ou remanejados. Para essas teorias a salvação só pode vir de uma espécie de seleção que tem por base uma axiomática fundada na propriedade, no lucro e na segregação social.

O segundo tipo de atitude face aos movimentos sociais contemporâneos poderia se situar, grosso modo, sob a rubrica de um certo tipo de social-democracia, especialmente a francesa. Já aqui, tenta-se circunscrever o problema a dois tipos de temática: por um lado considera-se que deve haver uma reorientação das relações internacionais, do eixo leste-oeste para o eixo norte-sul (ou seja, para as relações entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos). É um pouco o cerne da temática que Jack Lang desenvolveu num congresso promovido pela UNESCO no México. Por outro lado, e desta vez a nível das relações internas, considera-se que, de fato, existe um problema específico para toda uma série de categorias sociais que não estão inseridas nos processos capitalísticos dominantes. E isso vai desde os problemas nacionalistas ou regionalistas — por exemplo, na França, o problema corso, basco, bretão, etc. — até os problemas dos movimentos feministas, homossexuais, etc., ou os problemas de mudança de relação com a mídia, como é o caso do movimento das rádios livres. Mas o que caracteriza essa segunda atitude é considerar essas questões específicas apenas o suficiente para delimitar as problemáticas e recuperá-las. Essa já era a ideologia do kennedismo, que numa certa época tentou criar uma série de programas que pretendiam canalizar e, ao mesmo tempo, ajudar a controlar o movimento negro, o movimento porto-riquenho, o movimento hippy, etc. Através desse exemplo, poderíamos dizer que a primeira atitude (a de desconhecimento), e a segunda (a de recuperação), não se opõem, mas se complementam, e perfeitamente. Esse reconhecimento parcial pode ajeitar-se com atitudes extremamente repressivas contra os elementos que não se integram nesses processos de recuperação. Podemos constatar aí uma modulação da recuperação extremamente vigilante e precisa.

Considero o melhor exemplo disso a Alemanha Federal, onde há setores alternativos extremamente desenvolvidos e estruturados nas principais cidades, nos quais se desenvolve um processo de autonomização subjetiva coletiva, e esse processo coexiste com sistemas de controle social baseados num esquadramento informático de tal porte que, atualmente, avalia-se em quatro ou cinco milhões o número de pessoas totalmente fichadas e

controladas por computadores. A França oscila entre adotar uma solução do tipo alemã, com informatização geral, etc., dadas as ameaças terroristas ou criar funções estatais — do tipo Senhor Prisão, Senhor Córsega, Senhor Mulher, Senhor Rádio Livre — para estabelecer um diálogo que permita encontrar modos de negociação e de financiamento.

O mesmo tipo de ambigüidade encontramos na Polônia, só que num contexto muito mais catastrófico. De um lado, o governo Jaruzelski gostaria de tentar inventar uma estrutura sindical que tivesse uma conexão real com o movimento social e que permitisse sair dessa espécie de greve geral permanente que existe na Polônia. Mas, de outro, ele recusa radicalmente todas as conseqüências políticas dessa verdadeira revolução que se deu com o Movimento Solidariedade.

Portanto a atitude de recuperação é complementar não só à atitude de desconhecimento, mas também às formas de repressão extremamente estritas e violentas do esquadramento social. Assim como são complementares, de fato, a nível das relações internacionais, a atitude das duas grandes potências dominantes — os Estados Unidos e seus aliados e a União Soviética —, como pudemos constatar em operações como a agressão das Malvinas pela Inglaterra, ou, mais recentemente, na passividade total das grandes potências — mais do que isso, sua cumplicidade — na agressão de Israel contra os povos libanês e palestino. Seja qual for o tipo de modalidade, há uma espécie de abordagem complementar daquilo que chamei de problemática Norte-Sul, no sentido de que em cada país há eixos norte-sul: nos países desenvolvidos há zonas de Terceiro e Quarto Mundo, assim como nos países subdesenvolvidos zonas de Norte, ou seja, zonas de CMI. De tal modo que podemos dizer, esquematicamente, que há uma espécie de vetorização da problemática geral desses novos modos de subjetivação que dizem respeito tanto às relações com o Terceiro Mundo a nível internacional, quanto a essa espécie de Terceiro Mundo que se desenvolve no seio dos países desenvolvidos. Quero dizer mais concretamente que, de certo modo, e apesar de todas as diferenças das situações, a problemática que os camaradas italianos se colocaram a respeito dos não-garantidos, dos trabalhadores precários, de todas as marginalidades existentes e a problemática que se coloca no Terceiro Mundo, da sobreexploração e, às vezes, até da liquidação física têm, a meu ver, fronteira comum.

Voltando a meu ponto de partida, é claro que isso não elimina o fato de que a maneira como essas problemáticas se encarnam é completamente diferente, de acordo com o contexto. Por exemplo, o problema do negro no Brasil não é diretamente comparável ao dos *marginatti*, em Milão ou em Bolonha. No entanto, podemos talvez considerar que tanto um como o outro participam do mesmo tipo de crise geral que atravessa todas as sociedades do planeta no momento atual. O que os unifica é algo que se abate sobre eles e que vem de fora: uma certa política do CMI de reestruturação das relações sociais e das relações de produção. Podemos dizer que existe uma complementaridade entre as operações de

integração e de recuperação nas diferentes situações do planeta. Daí a ótica dos dirigentes e teóricos do imperialismo, de que eu falava há pouco, que considera como operações necessárias e inevitáveis a unificação da força coletiva de trabalho, sua integração às novas mutações tecnológicas, a interiorização pelo conjunto dos indivíduos do planeta, de um certo tipo de relação com a escrita, com a técnica, com o corpo, com o desejo, etc. A crise, vista dessa perspectiva, não passa de uma crisezinha de nada, um pequeno acidente de percurso, do qual mais cedo ou mais tarde a gente acaba se safando milagrosamente.

Mas essa crise explodiu mesmo, incontestavelmente, a partir de 1974, e desde então a saída do túnel nos é anunciada a cada ano. No entanto, ao contrário, tudo leva a crer que se trata de um desafio, em escala internacional, e para todo um período da História. Crise que poderíamos chamar também de guerra — uma guerra mundial — com a diferença de que não está sendo uma guerra atômica (apesar de essa possibilidade não estar excluída), mas uma sucessão de guerras locais sempre em torno desse eixo Norte-Sul.

E, por fim, o terceiro tipo de atitude. Ao contrário das duas atitudes precedentes, nesse caso considera-se para valer as mutações subjetivas, tanto do ângulo de seu caráter específico, quanto de seu traço comum — trata-se de diferentes formas de resistência molecular, que atravessam as sociedades e os grupos sociais, contra as quais se choca essa tentativa de controle social em escala planetária.

●

A guerra, a crise ou a vida

A sociedade mundial tornou-se flácida, sem contorno, sem energia capaz de impulsionar um possível consistente. Os continentes do Terceiro Mundo vegetam na atroz fermentação da miséria; os óleos viscosos do reaganismo e do thatcherismo se expandem ao sabor das marés econômicas; a marca da escória das ditaduras do Leste se incrusta de maneira cada vez mais profunda na vida de centenas de milhões de seres humanos; vapores deletérios começam a emanar das experiências “sulistas” do socialismo europeu, e, ainda uma vez, a sordidez fascista procura seu caminho entre a fauna da lumpen-burguesia...

Por golpes sucessivos, como que levantando de um estado de coma, tentamos dissipar todas essas névoas do *déjà vu*.

Primeiro, a guerra. Primeiro, a afirmação de que estas dimensões do supershow planetário — seus ares de balé mecânico da morte, suas jogadas técnico-estratégicas cada vez mais descoladas e discordantes das realidades geopolíticas e até as cadeias processionárias do pacifismo que ela ressuscita — que tudo isto, no final das contas, não nos interessa. *A Ponte do Rio Kwai, Os Grandes Cemitérios sob a Lua, A Chamada de Amsterdã*

Pleyel — nós já esquecemos tudo isso! Não somos crédulos a ponto de pensar que as grandes potências estão seriamente visando resolver seus litígios, enviando foguetes intercontinentais. É tão evidente que a sua complementaridade de fato, sua cumplicidade cada vez mais acentuada, os conduz a integrar o mesmo sistema mundial capitalístico segregacionário. Também a guerra-simulacro — que elas não param de recolocar no mercado da mídia, fazendo-a jogada de grandes órgãos apocalípticos — parece ter por função, sobretudo, ocupar o terreno da subjetividade coletiva, e desviá-la assim da consideração das urgências sociais que a afligem: interdita-se todo impulso do desejo, toda tomada de consciência transcultural e transnacional, como as que trabalharam as últimas duas décadas. A guerra deles não é a nossa! A única verdadeira guerra mundial que nos toca é essa, esmigalhada, cancerosa, insustentável aos olhos civilizados, que varre por ondas o planeta há meio século: ainda El Salvador, Nicarágua, Polônia, Boat People, Afeganistão, África do Sul — acaba sendo desencorajante, é melhor trocar de canal... Nessas condições — e quaisquer que sejam, por outro lado, as nossas “solidariedades” de esquerda —, nós não nos impediremos de recusar as escolhas nucleares dos socialistas franceses no plano militar. O jogo de equilíbrio das forças estratégicas é constitutivo da vontade das grandes potências de submeter as periferias oprimidas, e não saberíamos nos dobrar à sua lógica sem trair a emancipação dos povos para a qual pretendemos trabalhar.

Em seguida, a crise. Aqui também a imensa maquinação para aproximar, de maneira cada vez mais estreita, no limite do estrangulamento, os graus da submissão e da “disciplinarização” das populações do globo. Tudo é feito para apresentá-la como uma evidência apodítica. O desemprego, a miséria se abatem sobre a humanidade como flagelos bíblicos.

Sendo essa descrição da economia política a única concebível, isso leva, com raras exceções, a se pensar soluções inteiramente marcadas por essa mesma concepção. Entretanto, fica claro que os ares de auto-suficiência que a econometria se dá hoje estão na proporção da perda de credibilidade desses modelos de referência! É certamente irrefutável que muitos desses indícios e previsões se operaram. Mas a que tipo de realidades eles se referem? De fato, a subconjuntos das atividades produtivas e da vida social, cada vez mais estreitos, separados, alienados, de suas potencialidades globais. O *corpus* flácido, auto-referenciado das escrituras econômicas e monetárias, tornou-se um instrumento descerebrado e tirânico da pseudodeliberalidade, da pseudocondução coletiva. (Exemplo recente: os bancos centrais indo socorrer o México, unicamente para permitir-lhe reembolsar, a curto termo, os juros das dívidas que esse país contraiu junto a eles próprios). E se, em última instância, a crise não passar de uma crise de modelos, precipitando hoje, sob um regime de capitalismo psicótico, simultaneamente a divisão social do trabalho, as finalidades produtivas e os conjuntos de modos de semiotização de troca e de distribuição? A esperança da “saída do túnel”, o mito da “grande retomada” —

mas retomada de que, e para quem? — nos mascaram o caráter de irreversibilidade da situação que foi engendrada pela contínua aceleração das revoluções técnicas e científicas. “Daqui para a frente tudo vai ser diferente!” Tanto melhor! Mas de duas uma: ou essas perturbações se complementarão com mutações da subjetividade social capazes de as conduzir “longe dos equilíbrios”³³ existentes, em direção a vias emancipadoras ou criativas; ou, de crise em crise, essas perturbações oscilarão em torno de um ponto de conservadorismo, de um estado de estratificação e depressão repressivos, com efeitos cada vez mais mutiladores e paralisantes. Outros sistemas de inscrição e de regulação dos fluxos sociais são concebíveis neste planeta! Em todos os campos da criação estética e científica, impuseram-se modelos em ruptura com as hierarquias opressivas — modelos não arborescentes, “rizomáticos”, “transversalistas”. Por que não no domínio social?

Retorno para as zonas do político e do micropolítico, apesar de que se tornou de bom-tom, em alguns meios intelectuais, assumir poses desabusadas, considerar-se fora do tempo, além da História, atribuindo-se, por exemplo, o “pós-moderno”, o “pós-político”, etc... É verdade que o sobreconsumo da informação e da cultura manufaturada pode conduzir à indigestão! Mas, isso é uma razão para que nos consideremos como os excedentes de nossa época? Nosso ideal seria, ao contrário, sermos capazes de ir lá onde se operam as rupturas. Nem antes, nem depois! Justo no ponto-limite onde novas línguas se elaboram, novos coeficientes de liberdade são buscados, modos diferentes de ver, de sentir, de pensar, de criar são experimentados, para além do messianismo, dos credos espontaneístas ou dialéticos... Mas por que negar? Certas questões políticas nos são fundamentais e, sobretudo, certas recusas que nos conduzem, por nossa conta, a nos “comprometer” com certas aventuras mais ou menos arriscadas. Nossa experiência com formas dogmáticas de engajamento, e nossa inclinação irreprimível em direção aos processos de singularização nos imunizam — pelo menos é o que achamos — contra toda sobrecodificação das intensidades estéticas e dos agenciamentos de desejo, sejam quais forem as proposições políticas e as adesões partidárias, inclusive as mais bem intencionadas. Aliás, basta seguir a corrente: cada dia abrem-se sob nossas vistas novas vias de passagem entre os domínios anteriormente compartimentados da arte, da técnica, da ética, da política, etc. Objetos inclassificáveis, “atrações estranhas” — para parafrasear mais uma vez os físicos — nos incitam a queimar as velhas “línguas duras”, a acelerar as partículas de sentido de alta energia, para cercar outras verdades. E a gente se flagra sonhando que muitas coisas são possíveis! Em um sentido ou em outro...

(Folha de São Paulo, 7-8-83, tradução de Sonia Goldfeder).

33. Guattari toma emprestada a noção de estruturas “longe do equilíbrio” a Isabelle Stengers e Ilya Prigogine (prêmio Nobel de Química em 1979). Esses autores propõem a idéia de uma “ordem por flutuações”. Tais flutuações, ao invés de se desvanecerem e deixarem o sistema estável, se ampliam até tornar-se gigantescas, até tomar conta do sistema e levá-lo, já longe de seu antigo equilíbrio, a sofrer outros destinos. (Cf. sobretudo I. Prigogine e I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*. Gallimard, Paris 1979).

IV

Desejo e História

1. Psicanálise & corporações de analistas

Parece-me que Freud tentou, pelo menos durante boa parte de sua vida, não se tornar um profissional da psicanálise. Depois tudo acabou caindo na institucionalização e nos sistemas redutores.



No pensamento de Freud há coisas surpreendentes, de uma juventude e de uma vitalidade que exalam golfadas de oxigênio. Porém, a maneira como os psicanalistas utilizam seu pensamento dá vontade de sair correndo.



Estou constantemente repetindo o mesmo refrão: as práticas de produção subjetiva, as referências às cartografias relativas a essas produções são da alçada de agenciamentos os quais estão sempre em vias de ser destruídos e reconstruídos, desfeitos e recolocados em funcionamento. Não são da alçada de processos universais, que seriam os de uma matemática geral do inconsciente, nem de uma corporação especializada de intérpretes do inconsciente. A reapropriação dos processos de singularização subjetiva, as revoluções moleculares contra a produção de subjetividade capitalística, num certo nível, também passam pelo questionamento de tal corporação de psicanalistas, da mesma forma que passam pelo questionamento de um certo tipo de formação universitária.

Reunião na Escola Freudiana de São Paulo, 26 de agosto de 1982:

Guattari — Antes de começar, gostaria de saber alguma coisa sobre o modo de trabalho das pessoas deste grupo — se é trabalho de consultório, se é trabalho institucional — para que eu possa me localizar um pouco.

Comentário — Bem, nosso trabalho é especificamente clínico. Estamos nos indagando qual seria, na clínica, o efeito da transmissão na psicanálise. Seria possível operar psicanaliticamente dentro de uma instituição? Nesse caso, o que seria um grupo que institucionaliza a psicanálise? Aliás, haveria que institucionalizar a psicanálise? Esse grupo poderia assumir as características de um grupo supostamente sujeito para provocar, em sua prática, algum tipo de questionamento do que são as situações normais da clínica (ou seja, a clínica bipessoal), que se perpetuam?

Guattari — Essa questão se colocou desde a criação da Escola Freudiana. Para Lacan, tratava-se de colocar a questão da análise para além de todo e qualquer fenômeno institucional estratificado em modos de hierarquia, em modos de formação e de promoção. A ambigüidade dessa questão cristalizou-se rapidamente sob a forma institucional no seio da Escola Freudiana. Desde o início, foi ficando claro que havia duas tendências: os que consideravam haver um setor de análise específico, que seria o da didática, e os que queriam criar, ao menos formalmente — e, aliás, bastante efetivamente —, uma seção de aplicação prática da análise no campo das instituições. Rapidamente, percebeu-se que na verdade não havia nenhuma comunicação de fato, nenhuma colaboração coletiva real entre os diferentes componentes da Escola. Estes, esquematicamente falando, mais do que duas tendências constituíram três grupos: um grupo de analistas didatas, que tinham feito toda a sua formação e também trabalhado, até então, no contexto das antigas instituições de psicanálise; um outro grupo, para quem a análise era apenas um dos elementos de sua prática, de sua formação, pois trabalhavam também em setores institucionais; e um terceiro componente, universitário, que a meu ver foi tomando com o tempo uma importância desmedida. O debate se centrou na questão da didática, extremamente difícil de ser elucidada em suas implicações reais. Partindo do primeiro axioma, que era o de que o analista se autoriza por si mesmo para se qualificar enquanto tal, chegou-se a estranhas categorizações dos analistas da Escola: os membros, os praticantes e, atrás, no fim da fila, a massa daqueles anônimos que justamente não se autorizam senão por si mesmos.

Isso não teria a menor importância se, de fato, não tivesse correspondido a uma maneira de fazer perdurar um certo tipo de concepção de psicanálise, um certo tipo de concepção de formação, um certo tipo de intervenção, especialmente no campo da escola, da universidade e das instituições. O que talvez seja mais importante ainda é o fato de que

esse modo de funcionamento tenha esterilizado por completo a pesquisa analítica, a pesquisa teórica fundamental. O sistema ideal que Lacan tinha proposto (os "cartéis") nunca funcionou desse modo, e sim da forma que costuma acontecer nos grupelhos: os tais cartéis implantavam-se em torno de tal ou qual líder, ficava-se debatendo em relações de força, o que redundava numa hierarquia, ainda que tácita. Passou-se assim de uma fórmula que deveria ser a de uma abertura criativa da análise a uma fórmula, digamos, radical-socialista: cada um se vira como pode, cada um faz o que quer em seu cantinho. Coexistiam posições tão heterogêneas quanto as de Dolto, Mannoni, Leclaire, Oury, etc. — daria para enumerar, no mínimo, umas vinte posições radicalmente diferentes entre si.

Assim, Lacan continuava seu empreendimento de elaboração teórica, sem que, a meu ver, se tivesse colocado a problemática da análise em campos que não fossem os da prática freudiana de origem. Nenhum progresso foi feito no sentido de compreender o que pode ser a problemática da análise em instituições analíticas, universitárias, psiquiátricas, em estabelecimentos para crianças, em formações sociais como movimentos de base, movimentos políticos, etc. Essa incapacidade de se criarem novas condições de produção faz com que a problemática da análise se encontre, neste momento, num impasse bastante grave. A meu ver, a importância desta problemática ultrapassa o campo tradicional da psicanálise e até da clínica. *A problemática da análise das formações do inconsciente diz respeito a questões tão fundamentais quanto, por exemplo, o futuro dos movimentos de transformação social.*

●

Debate no Curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, 31 de agosto de 1982:

Miriam Chnaiderman — Eu concordo com a visão que você tem da psicanálise, desde que a gente pense isso em termos do processo histórico, do processo da fundação e da história da psicanálise — e não só da psicanálise, mas também do mundo em que ela se insere. Esta é uma das muitas questões que a gente vem se colocando; sei que na França também vocês se indagam sobre isso, mas talvez aqui as coisas estejam menos congeladas do que na Europa, talvez elas tenham uma cara diferente da que têm lá. Eu concordo com o que você diz estar acontecendo na história da psicanálise, mas acredito que, fundamentalmente, isso acontece por causa das estruturas de poder que a têm regido. Uma das perguntas que eu me coloco, e que a gente se coloca aqui no curso, é: de que forma a psicanálise pode ser transmitida, sem que se volte a cair nas mesmas estruturas de poder que têm caracterizado sua história? Outra questão que me coloco é se não seria possível a psicanálise passar a ser, exatamente, essa produção da singularidade e da multiplicidade, de que você fala. Isto, inclusive, seguindo a sua proposta no *Anti-Édipo* — retomar a concepção energética tal como ela existe em Freud — e considerando também o quanto se pode aprender com os romances, com a arte e seus processos de produção.

Guattari — Uma palavra a respeito do que você colocou sobre o fato de que, no final das contas, todo mal viria das instituições, embora tudo seja possível a nível dos psicanalistas tal como eles são. Eu não vejo inconveniente algum no fato de que existam profissões sociais que consistem em ficar falando com alguém, até por bastante tempo, deitado no divã, pagando, etc. Há muitas outras profissões tão surpreendentes quanto essa. Afinal de contas, esse tipo de profissão, que consiste em se interessar pelo discurso do outro, permeia o campo social como um todo. Do jeito como as coisas vão indo, eu nem vejo como se poderia imaginar a supressão, de um dia para outro, de tudo aquilo que se convencionou chamar de “trabalhadores sociais”, de todas essas pessoas que, de um modo ou de outro, trabalham na produção social de subjetividade — aliás, quem é que não trabalha nela? Além disso, não tenho nada contra o fato de essas pessoas se organizarem entre si, para fazer sindicatos, defender seu nível de vida, fazer seminários, trocar informações sobre suas práticas. Tudo bem. Ou melhor, não é “tubo bem”, mas não tem outro jeito. No entanto, essa é exatamente uma razão a mais para questionar a posição particular desses psicanalistas, de todas essas pessoas que trabalham com a produção de subjetividade.

Atualmente, nos estabelecimentos para crianças na França encontramos com frequência essa dupla paradoxal, formada por um educador e um analista; o educador, que vive o dia todo na batalha com as crianças, trabalha, brinca, discute, se compromete inteiro e que, no entanto, fica completamente inibido, e isto pelo fato de estar sob a tutela imaginária de um psicanalista que, por sua vez, fica hermeticamente fechado em seu consultório. Este vê as crianças, quando muito, meia hora por semana, e, assim mesmo, se dá o direito de intervir no grupo de educadores dizendo coisas do tipo: “atenção, você está atrapalhando a transferência, é melhor você não se meter a dar palpites nessas problemáticas subjetivas”. É tão eficaz, que às vezes ele nem precisa abrir a boca, pois os educadores, as famílias, enfim, todas as pessoas implicadas nessa realidade social ficam de qualquer maneira totalmente tolhidas de tanta angústia e terror que a simples presença do psicanalista lhes causa, por seu suposto saber. Elas se dizem: “não fui psicanalizado, não conheço a teoria psicanalítica; se eu ousar falar ou fazer algo, pode ser a maior besteira!” A partir desse lugar mítico encarnado pelo psicanalista, instaura-se toda uma hierarquia de saber e de poder, essa espécie de pirâmide da modelização. É óbvio que não preciso insistir em fazê-los notar que essa mesma pirâmide existe sob outras formas no conjunto do campo social.

O importante não é que os psicanalistas façam uma ruptura com sua concepção de prática, mas sim com sua concepção de neutralidade, com sua concepção de relação com o outro, quando, na verdade, o outro é alguém que lhes traz algo que é da ordem de uma certa problemática contextualizada. Refiro-me ao fato de os psicanalistas dizerem que eles não têm que se meter com micropolítica, que eles não têm que sujar

suas mãos nas realidades com as quais estão confrontados, que eles se bastam a si mesmos. Eles são depositários de uma ciência dos matemas do inconsciente, a qual lhes dá trabalho suficiente em sua poltrona, o que faz com que, o resto da administração dos problemas, eles deixem para os assistentes sociais, para os carcereiros, para os enfermeiros psiquiátricos, etc. Bem, acho, simplesmente, que eles são reacionários: eles trabalham sistematicamente na consolidação de uma certa produção de subjetividade, e quanto mais eles são eficazes — pois são muito eficazes —, mais eles são assustadores. Eles monopolizam o campo da problemática da análise das formações do inconsciente, quando essa problemática é, exatamente, um dos elementos fundamentais de que o conjunto do campo social deveria se reapropriar.

A meu ver as cartografias feitas a nível de tentativas de expressão coletiva, como o candomblé, ou a nível da expressão poética e literária devem ser consideradas de pleno direito como cartografias analíticas. Elas têm a sorte de poder se inscrever fora do esquadramento dos equipamentos coletivos. Os analistas, para mim, são gente como Lautréamont, Kafka, Artaud, Joyce, Proust, Borges...

Pergunta — Se partimos dessa concepção não dá mais para dizer que a psicanálise ou a clínica de um modo geral sejam lugares privilegiados do analítico...

Guattari — É claro que não. O que não é sinônimo de uma condenação do *métier* de psicoterapeuta ou de qualquer função de trabalhador social. É como se me perguntassem se podemos considerar que a poesia está intrinsecamente ligada à profissão de professor de literatura. Eu diria que não: pode acontecer, por acaso, que haja um professor de literatura que seja também poeta, mas a relação é totalmente circunstancial. Isso não condena a profissão de professor de literatura, mas separa totalmente a noção de poesia dessa espécie de profissão e de referência universitária. Com a psicanálise dá-se o mesmo.

Uma outra abordagem dessa questão é reconhecer que os “psi” estão em posição de força para impedir os processos analíticos. Os analistas são os “resistentes”, no sentido em que podemos falar da resistência durante a guerra; é a Sociedade Amigos da Resistência, o sindicalismo da resistência antianalítica. Quero dizer que, se Freud descobriu algo da natureza do inconsciente no campo individual e social, não tirou isso totalmente de sua cabeça; é claro que em algum lugar isso se colocava. E desde então as problemáticas inconscientes da subjetividade não pararam de se afirmar no conjunto dos campos políticos e sociais. Nesse contexto, é aterrador ver a que ponto as corporações de analistas participam dos modos de recuperação. Mas não só eles. A análise diz respeito a uma problemática social que vai muito além da psicanálise propriamente

dita. Nesse sentido, para mim, os analistas são como os jornalistas, como a mídia, como o ensino universitário, os quais impedem que a análise advenha. Dizendo isso, creio não estar longe de algumas formulações violentas de Lacan, em certos períodos de sua vida — infelizmente, não em todos os períodos, especialmente quando ele fundava e refundava escolas e aquela coisa toda.

●
Debate promovido por um diretório do PT no Rio de Janeiro, 11 de setembro de 1982:

Guattari — Na verdade, o que está em jogo na psicanálise não se restringe ao terreno do divã, mas diz respeito também a sua existência enquanto referência de iniciação elitista muito concreta. A psicanálise funciona como uma espécie de referência religiosa, ideológica, presente na tentativa de redefinição das relações sociais em todos os níveis. Eu tinha discussões constantes em torno, exatamente, desse aspecto da psicanálise, com um grande amigo, agora desaparecido, o Basaglia. Para ele, no contexto italiano, a psicanálise não tinha o menor interesse, e não valia a pena sequer falar nisso. Ele dizia: “bem, se alguns idiotas têm grana e tempo, e querem entrar nessa, problema deles!” A meu ver, ao contrário, é muito importante não só discutir, mas também observar como isso está evoluindo, pois trata-se de um dos elementos — e não pouco significativo — do dispositivo de subjetivação capitalística, uma vez que esta não funciona só em relações visíveis. Tanto as escolas de psicanálise, como o tipo de relação que se estabelece num trabalho psicanalítico, colocam em jogo modelos, máquinas abstratas, sistemas, que perpassam o campo de produção da subjetividade capitalística como um todo.

Pergunta — A psicanálise teria esse impacto em todas as classes sociais?

Guattari — Sim. Claro que estou tomando uma posição paradoxal, um tanto provocadora. Sei muito bem que o pessoal da favela não está nem aí para a psicanálise, Freud ou Lacan. Mas as máquinas abstratas de subjetivação produzidas pela psicanálise, através da mídia, das revistas, dos filmes, etc., estão certamente presentes também naquilo que acontece nas favelas.

2. Psicanálise e reducionismo³⁴

Pelo que tenho sentido do que está ocorrendo no Brasil, se eu tivesse a oportunidade de propor algo a ser acrescentado aos programas de trans-

34. Redução sistemática de um campo de conhecimento a um outro, mais formalizado (por exemplo: reduzir as matemáticas à lógica formal). No caso, Guattari refere-se à redução que a psicanálise faz da produção rica e variada do inconsciente a certos modelos, redução que, segundo ele, inaugura-se com o próprio Freud. Para Guattari, qualquer modelo, neste campo, é sempre a cartografia de determinada formação do inconsciente. Nessa medida, ele alerta para a importância de se preservar a possibilidade de intenção de novos modelos, condição para uma escuta das produções do inconsciente.

No texto que se segue, montagem de várias conferências e falas esparsas sobre este tema, Guattari busca apontar diferentes reducionismos que se produziram na psicanálise, sobretudo na obra de Freud.

formação — uma notinha de rodapé, um tópico suplementar no programa do PT, por exemplo — eu sugeriria a *liberdade de construção de novos tipos de modelo referentes à análise do inconsciente*.

As metodologias de modelização no campo analítico são um interessante tema para debate, e merecem algumas observações. O título de um debate em torno desse tema poderia ser *Psicanálise e Reduccionismo*. Podemos tentar traçar não a história da psicanálise, mas sua trajetória, como sendo a de um longo empreendimento de redução. O familialismo, isto é, a redução da representação do inconsciente a um certo triângulo familiar, é apenas uma das etapas dessa trajetória — comumente, a mais enfocada. Penso que a problemática da redução está presente desde o nascimento da psicanálise, naquilo que se poderia chamar de “o primeiro milagre freudiano”, o golpe de gênio de Freud, que foi, ao mesmo tempo, seu golpe de loucura. Parece efetivamente uma espécie de milagre, no sentido de milagre da criação: esse personagem inteiramente impregnado de concepções científicas, para não dizer cientificistas, de repente inventa, literalmente, uma nova leitura dos efeitos subjetivos. Enquanto seguia os passos de uma formação de cientista, com uma carreira fundamentalmente centrada em pesquisas de neurologia, biologia e fisiologia, Freud entra brutalmente num outro tipo de lógica de abordagem dos fatos psíquicos, os quais até então não eram levados em conta pelos meios de representação dominantes. Esse paradoxo permaneceu em toda a sua obra: ele nunca deixou seu novo método de leitura tomar inteiramente o lugar de sua antiga preocupação que, esquematicamente, eu chamaria de científico-reducionista. Ambas as investigações foram ocorrendo paralelamente, ao longo de toda a sua existência, sem contudo manter a mesma importância relativa.

Durante muitos anos houve uma dissociação bastante radical. De um lado, Freud fazia uma leitura inteiramente nova dos fenômenos subjetivos: é o caso da sua escuta da histeria, dos sonhos, dos chistes, dos atos falhos, dos fantasmas e de todos os sintomas da psicopatologia da vida cotidiana; escuta essa que ele realizava num espírito de coleta sistemática de dados, como uma exploração absolutamente apaixonada de novos continentes. De outro lado, ele construía essa máquina de referência, uma psicologia que ele pretendia científica, e que elaborava febrilmente, sobretudo em seu diálogo com Fliess.

Em todas as obras desse período — a *Interpretação dos Sonhos*, a *Psicopatologia da Vida Cotidiana*, *Moisés e o Monoteísmo*, etc. — pode-se notar que o trabalho de captação, coleta e classificação das singularidades do inconsciente é muito mais importante que o trabalho de elaboração teórica. Isso não significa que haja dois tempos, sendo mais lento o do amadurecimento teórico. Poderíamos quase dizer que a obra de Freud se constitui de uma só peça, como Dioniso, nascido inteiro da coxa de Zeus.

Num texto extraordinariamente elaborado, que vocês certamente conhecem, o "Projeto de uma Psicologia Científica", encontramos essas duas tendências. A primeira, uma pretensão de cientificidade neuro-fisiológica extremamente ambiciosa, com um esquema teórico sem nenhum ponto de apoio em qualquer investigação experimental, baseado na formulação de algumas hipóteses originais e promissoras, que mais tarde serão confirmadas pela neurologia. A segunda, uma construção de um dispositivo psíquico, uma representação do psiquismo altamente elaborada. Esse ensaio está entre os textos que Freud submeteu a Fliess, e que este acabou abandonando numa das gavetas de sua escrivaninha, o que fez com que, durante vários decênios, não se tenha ouvido falar nisso. Aliás, nessa gaveta provavelmente se encontravam os aspectos mais essenciais da obra de Freud, os quais veremos projetados em suas teorizações ulteriores. E é também provável que o problema do reducionismo e do familialismo se situe, exatamente, na distância que existe entre o manuscrito na gaveta, e o exercício de uma sensibilidade, de uma abertura às singularidades dos campos que Freud abordava.

Como psicanalistas e psicólogos lidam com essa distância entre a teoria na gaveta e as singularidades com que deparam? É óbvio que com isto não estou querendo dizer que se deva jogar a teoria no lixo. É, sem dúvida, importante que ela esteja, por exemplo, na gaveta — em todo caso, o único lugar no qual ela não deve estar é no centro do dispositivo analítico. *(Considero as elaborações teóricas no campo psicanalítico como modos de cartografia de formações do inconsciente ou de situações que as presentificam, e das quais não se pode fazer um mapa ou uma teoria geral.)* Devemos estar sempre dispostos a guardar nossas próprias cartografias na gaveta e a inventar novas cartografias dentro da situação em que nos encontramos. No fundo, não terá sido exatamente isso que Freud fez nesse período criativo que deu origem à psicanálise?

Assim, podemos considerar como primeira figura de modelização a presença de uma atividade de interpretação criativa dos fatos subjetivos, a partir de um ângulo inteiramente novo, e, concomitantemente, a tentativa de controlar tudo num esquema de interpretação que se pretende estrita e rigorosamente científico.

Naquilo que se chamou de sua "primeira tópica", Freud organiza o mundo das significações repartindo-o em dois continentes: de um lado, o Inconsciente e do outro, o Preconsciente e o Consciente. No seio do Inconsciente, temos um mundo altamente diferenciado de sentidos, enunciados, imagens e representações latentes, que simplesmente dependem de uma lógica particular: trata-se do chamado "processo primário", cuja lógica não é nem mais pobre, nem mais rica do que a do processo secundário, e sim diferente. Por exemplo: ela veicula representações de objeto que a lógica do processo secundário não pode veicular — pelo menos, não do mesmo modo; ela tem uma maneira de encenar a negação, inteiramente

diferente da lógica do processo secundário, consciente, socializado — ou melhor, ela desconhece a negação tal como essa é trabalhada pelas significações dominantes. Ela procede por deslocamento, condensação, sobre-determinação, alucinação, etc.

Nesse nível, Freud representa a diversidade de todos esses fatos de *nonsense* como tomados de um sistema conflitante que proíbe seu acesso à consciência e à plena significação. Tudo aquilo que tende a ser aspirado por essa vertigem de *nonsense*, que Freud situa numa teoria geral das pulsões sexuais, começa a ser descrito como conflito defensivo. O mundo de *nonsense*, ao tentar encontrar sua própria consistência, choca-se com as representações do Consciente, as quais constituem as significações cotidianas dominantes. Uma instância, aquela que recalca, tende a desequilibrar e a coibir os mecanismos dessa nova lógica. A análise consiste, então, unicamente num processo de interpretação que distinguirá o sentido latente dos enunciados com os quais se está lidando, de forma a remover os conflitos defensivos que impedem seu acesso à consciência. No fundo, trata-se aqui, essencialmente, de dar um estatuto à produção de interpretação de fatos que, na verdade, só têm um valor de *nonsense* para a significação dominante. É como se Freud precisasse justificar esse seu modo de criar sentido a partir de efeitos de *nonsense*, apoiando-se em sua primeira teoria do recalque. Mas, o que importa, antes de mais nada, é que se trata de um mundo rico e altamente diferenciado. Esse período da elaboração de Freud é como que uma espécie de descoberta de vários mundos novos. O inconsciente é ainda um universo fervilhante, produtor de novos sentidos, de roteiros fantasmáticos, que se pode encontrar na religião, na arte, na infância, nas sociedades arcaicas, etc.

Na “segunda tópica” freudiana, a tríade Inconsciente-Preconsciente-Consciente é substituída pela tríade Id-Ego-Superego, e a delimitação entre esses três modos de semiotização específicos, entre esses três processos, já não é a mesma. É *exatamente a especificidade dos processos primários que tende a se perder*: eles agora habitam tanto o Id, como o Ego, o Superego ou o Ideal do Ego. A dissolução do inconsciente já está aqui muito mais acentuada. *A lógica do inconsciente é arrastada em direção a uma espécie de matéria indiferenciada*, algo que no fim da vida de Freud será relacionado pura e simplesmente a um caos, a uma desordem pulsional, reificada sob a forma de pulsão de morte. Uma perspectiva genética — as fases oral, anal, fálica, etc. — irá substituir a relação entre as instâncias psíquicas enquanto diferentes continentes lógicos, enquanto diferentes maneiras de semiotizar essas realidades. Desse novo ponto de vista, as instâncias psíquicas vão se engendrar umas a partir das outras num processo geral de amadurecimento, e — por que não dizê-lo? — de normalização. Em outras palavras, temos uma espécie de corrida de obstáculos, que vai permitir a integração da lógica do processo primário, por etapas sucessivas, às normas do Ego, às normas dos valores sociais, às normas dominantes. E essa genética da entrada nas significações dominan-

tes — que, se tudo correr bem, conduzirá à sublimação — participa da própria montagem do psiquismo. *O que é a trajetória das práticas psicanalíticas — a história da institucionalização da psicanálise — senão essa paulatina redução da percepção do inconsciente?*

No início, tinha-se partido de uma lógica do recalque, que traduzia a expressão de um conflito entre modos heterogêneos de semiótica. Pouco a pouco, vai se tornando cada vez mais dominante um outro modo de referenciação, o da identificação, onde não está mais em jogo o mesmo tipo de modalidade pulsional. O que faz a lei, o que faz a ordem, não é mais uma relação conflitante entre continentes separados, mas sim um processo de integração, que vai utilizar, no decorrer da história da psicanálise, diferentes tipos de instrumentos de modelização.

A modelização que irá se tornar cada vez mais dominante é a da leitura genética, que faz entrar o *nonsense* do inconsciente numa perspectiva de fases de integração ao social, de sistemas de identificação imaginária chamados de “pólos personológicos”. Cada fase será associada a determinada figura personológica: certa figura da mãe para a fase oral, certa figura do controle social doméstico para a fase anal, certa figura de integração ao mundo dos valores paternos com a triangulação edípiana, certa figura de submissão aos valores dominantes com o complexo de castração e o período de latência. E, a partir dessa modelização, vai se observar a capacidade do ego, do superego e do ideal de ego de darem seu sentido pretensamente verdadeiro aos processos primários que, aliás, vão perdendo progressivamente sua consistência. E não se levará em conta os fenômenos de singularidade do inconsciente, a matéria-prima da experiência psicanalítica, sua matéria bruta, que nem por isso deixa de ser altamente diferenciada.

Mas, nessa etapa intermediária, ainda se tem pessoas completas num jogo familiar, ou seja, num jogo social real. Depois, essa modelização a partir de imagens — imagos — se transforma. Os pólos de referenciação não são mais pessoas completas, e sim a noção de objeto, objeto do desejo, que vem substituir a noção de objeto tal como estava elaborada no primeiro modelo pulsional. Com o primado da triangulação edípiana e o fato de que todas as questões fundamentais vão girar em torno do falo e da castração, os objetos vão perder suas dimensões imaginárias em proveito de uma concepção proto-estruturalista das relações de objeto. Todos aqui conhecem essa reação lacaniana à orientação anglo-saxônica da psicanálise: ela consiste em propor uma concepção do objeto como uma função de ordem simbólica, o dito “objeto a”. Não se está mais lidando com pais e mães reais numa cena fantasmática, mas com funções paternas, funções maternas, etc., completamente descoladas das realidades familiares. Da lógica do objeto parcial será destacado apenas o tipo de relação familiar e social nela implicado. O primordial no inconsciente não vão ser as relações com o pai e a mãe nas situações concretas, mas sim

a maneira como as relações prototípicas vão se organizar em torno desses objetos. Esse movimento de "estruturalização" do inconsciente não pára aqui: logo estaremos diante de uma referência interpretativa geral que, em princípio, deveria permitir a leitura de todos os fenômenos subjetivos, a partir das fixações ao seio materno, a partir de uma certa economia do objeto anal presente em todo o campo social, a partir de uma certa lógica do objeto fálico, presente em todas as relações de poder que se pode interpretar no campo social, a partir de uma submissão ascética à lógica das modelizações sociais. Essa referência interpretativa geral tornar-se-á uma espécie de matemática do inconsciente. Essa etapa será galhardamente ultrapassada pela corrente de psicanalistas modernos, contemporâneos de Lacan. Desta vez, o próprio mundo das representações vai ser apenas o mundo dos significantes, concebidos segundo teorias lingüísticas que reduzem a linguagem a sistemas de oposições distintas. *O conceito de energia libidinal será quase que definitivamente liquidado.* Toda leitura dos fatos inconscientes vai ser remetida a uma matemática universal — o que Lacan chamou de "matemas do inconsciente" — construtora e produtora de qualquer forma de subjetividade.

Retomemos essa trajetória através da questão da pulsão. A primeira tópica começa a se simplificar e a sofrer um tratamento reducionista com a consolidação da teoria das pulsões, por volta de 1905, com a publicação dos *Três ensaios sobre a sexualidade*. A teoria das pulsões considera que as diferentes representações do inconsciente — dessa multiplicidade que é o inconsciente — são da alçada de um sistema pulsional que não é nem instinto, nem representação no sentido das psicologias da percepção consciente. O sistema pulsional é um instrumento que Freud inventa para compreender o que se passa no inconsciente. Esse sistema depende em parte do organismo, através das "fontes" orgânicas que exercem uma "pressão" energética. Tal energia, Freud indica ser de natureza particular — a "libido" —, a qual ele distingue de uma energia biológica ou de uma energia psíquica geral. É em torno disso, aliás, que se dará a cisão com Jung. A "meta" da pulsão — sua satisfação — será buscada por meio de um "objeto".

Não me estenderei sobre as diferentes etapas desse sistema, mas chamo atenção para o fato de que, quando Freud transporta esse modelo da pulsão para o inconsciente, quando considera que atrás do texto do sonho, do sintoma, do ato falho, há um conflito pulsional, ocorre uma dupla operação: por um lado, introduz-se uma categoria de indiferenciação biológica, pulsional, como pura quantidade de afeto e, por outro, transfere-se a diferenciação de sentido do inconsciente para o consciente e o pré-consciente. Essa operação terá continuidade em toda a história da psicanálise. Tal história consiste, desse modo, em deixar cada vez mais de lado a dimensão biológica de fonte e de pressão da pulsão, perdendo-se a noção de meta nas nuvens, em proveito da noção de objeto.

Uma vez preparado o terreno, sinto-me à vontade para arriscar minhas próprias conjeturas.

A problemática redutora em todos esses processos não deve, a meu ver, ser considerada como totalmente aberrante ou falsa. Afinal de contas, todos esses modos de semiotização têm um respaldo em estratificações subjetivas: diferentes figuras de modelização, produzindo-se tanto na psicanálise quanto na subjetividade de um modo geral. Então considerando o processo que levou das modelizações dos pioneiros da psicanálise — a loucura e a genialidade de Freud, de Jung, etc. — às modelizações atuais da psicanálise, com suas realidades alienantes, a questão que eu me coloco é a de que se quisermos compreender esse processo, será que não teremos que fazer uma leitura do que foram as mutações da subjetividade nesse mesmo período (já que nele ocorreram também empreendimentos consideráveis de modelização da subjetividade no campo social)? Em outras palavras, a perspectiva que eu gostaria de sugerir é a de que, ao invés de contentar-nos em analisar as diferenças de doutrina, por que não considerar que estamos diante de diferentes modos de cartografia do inconsciente? *Ao invés de opor esses diferentes modos de cartografia em função de um certo coeficiente de cientificidade, por que não distingui-los em função de sua apreensão de uma realidade determinada de semiotização — aquela com a qual esses modos de cartografia se confrontam?* Por exemplo, as maneiras como Aristóteles lia o campo político, ou como Montesquieu lia as realidades políticas e sociais, ou como Marx leu essas mesmas realidades — que aliás não são as mesmas — não podem opor-se no sentido de que umas contenham mais verdade ou mais realidade do que outras. As maneiras como Homero lia a realidade que o cercava, ou como fizeram Dante, Goethe ou Proust, não poderiam estar sendo contrapostas como marcadas por diferentes coeficientes de verdade. Todas essas leituras são absolutamente verdadeiras, pois correspondem a uma semiotização de realidades igualmente heterogêneas. A partir do momento em que se considera as modelizações psicanalíticas como sendo dessa mesma natureza, e não da ordem de uma pretensa realidade científica que estaria presente em todas as épocas e espaços, a questão que se coloca é a de se tentar captar sua articulação e a espécie de mutação que implica sua referência, considerando, aliás, que os problemas de modelização permanecem completamente em aberto.

É preciso tentar voltar a uma perspectiva originária não do freudismo, mas da loucura de Freud, de sua genialidade, e que tem mais a ver com o Presidente Schreber do que com a virtuosidade da psicanálise contemporânea. É preciso propor um modelo de inconsciente que nos permita apreender melhor a articulação entre esses diferentes modos de semiotização. Isso quer dizer um inconsciente que não seja redutor como o das concepções familialistas dos primeiros modelos de inconsciente freudianos, ou como os inconscientes estruturalistas, que reduzem tudo à semiotização do significante, ou ainda como as diferentes fórmulas em torno do sistema em voga nas terapias familiares.

Em outra ocasião, usei propor uma modelização — que não é o caso aqui, de expor em detalhes —, uma cartografia geral das formações do inconsciente, um modelo de inconsciente, no seio do qual esses diferentes modos de semiotização pudessem se articular entre si. Por exemplo: eventualmente, poder-se-ia propor uma tópica que, ao invés de funcionar segundo um sistema que se reduz sempre a uma economia binária da produção subjetiva, teria de uma vez nove tipos de entrada, associando:

1º) Uma certa concepção do primeiro modelo pulsional freudiano: as concepções das energéticas pulsionais antes de terem sido esvaziados das problemáticas do corpo e das energias não verbais.

2º) Uma concepção de modelização do tipo icônico. Penso que existe uma especificidade das componentes icônicas, apesar daquilo que Barthes ou os semióticos dizem disso. Eles sempre chegam a uma concepção que me espanta: a economia das semióticas icônicas estaria sob a dependência das semióticas da linguagem, porque a linguagem pode interpretá-las. Esse raciocínio parece um sofisma total. É óbvio que na etologia animal, por exemplo, não há economia da linguagem, não há discursividade lingüística e, no entanto, constata-se a presença de semióticas icônicas perfeitamente elaboradas, com um funcionamento próprio, sem implicar absolutamente a discursividade do significante. É este mesmo raciocínio que informa a operação da evacuação do imaginário, em Lacan, imaginário que é preservado em Freud, com sua distinção entre a representação de palavra e a representação de objeto.

3º) Um componente da ordem daquilo que Pierre Janet tinha chamado de “automatismos de repetição”.

4º) Uma percepção do inconsciente como a de Sartre, em suas tentativas de elaboração de uma psicanálise existencial. É o inconsciente de *A Náusea*: Sartre fala muito dele, o tempo todo, afirmando, intrinsecamente, que dele nada se pode dizer com precisão. Pode-se considerar que, nessa dimensão, existiria uma pura memória de ser, não discursiva: a discursividade, aí, se volta sobre si mesma.

Da mesma natureza dessa percepção seriam as metáforas retomadas a Freud por Lacan, sobre o “fort-da”³⁵, sobre o limiar de pura repetição, do mesmo modo que o “mundo do inominável” de Blanchot e dos *arrière-pays* de Bonnefois.

5º) Uma concepção do inconsciente, muito mais estruturalista, que acentua o significante.

6º) Produções do inconsciente que dependem de formações mais coletivas, como é o caso do conceito de “imago” em Jung, ou dos componentes do

35. “Fort-da”, que poderíamos traduzir por “sumiu-achou”, é como Freud se refere, em *Para Além do Princípio do Prazer*, ao jogo do carretel, sobre o qual se baseia toda a teoria dos jogos em psicanálise. A criança repete, inúmeras vezes, uma operação na qual ela atira o carretel, nomeando seu desaparecimento, para, em seguida, recuperá-lo, nomeando seu reaparecimento. Através desse jogo, segundo Freud, a criança estaria repetindo, mas agora ativamente, aquilo que ela teve que viver passivamente: a ausência da mãe.

inconsciente da natureza de uma inscrição sistêmica, herdados de Bertalanfy³⁶, que estão se elucidando atualmente no campo das terapias familiares.

7º) Uma modelização do inconsciente da natureza daquilo que eu chamaria de semióticas anagógicas, segundo a concepção de Sylberer.³⁷ Essa concepção corresponde em muitos pontos ao inconsciente de Jung. Trata-se também de um modelo que deveria restituir a especificidade às produções semióticas, das sociedades arcaicas, às concepções mitológicas das produções subjetivas. Em tais concepções há toda uma economia das almas, dos espíritos, toda uma apreensão por afeto que não passa pelo discurso ao nível significativo, que dá um conhecimento de universo anterior a qualquer processo de discursividade.

Tomemos o exemplo da música: numa certa época da história da música, temos as semânticas da música oral, as semânticas da escrita de toda natureza e a conjunção dos dois universos: um complexo maquínico que associa uma máquina de escrita a máquinas de música oral, instrumental e melódica. Antes mesmo que alguma produção musical efetiva se faça, delinea-se uma potencialidade de universos polifônicos, harmônicos, etc. Antes mesmo que duas notas tenham sido articuladas, tal universo é apreendido justamente com esse caráter de afeto, esse caráter de perturbação que pode até conduzir à loucura, ou então à inspiração, ou simplesmente à descoberta. Ou seja, surge um universo antes mesmo que haja discursividade.

8º) Um componente que eu e Deleuze chamamos de "inconsciente capitalístico" e que poderíamos atribuir, por exemplo, à Metro Goldwyn Mayer ou à Sony — por que não? Ele corresponde à subjetividade produzida pela mídia e pelos equipamentos coletivos de um modo geral, ou seja, à produção de subjetividade capitalística.

9º) E por último, provisoriamente, aquilo que eu e Deleuze chamamos de "inconsciente maquínico", que colocaria a problemática da articulação desses outros componentes, e a colocaria não como um processo de fechamento, de controle das formações do inconsciente: ao contrário, ele seria um meio de leitura do inconsciente — isso, quando sua produção é possível. Ou seja, *o inconsciente maquínico corresponderia ao agenciamento das produções de desejo e, ao mesmo tempo, a uma maneira de cartografá-las*. O inconsciente maquínico é aquele que tenderia a produzir singularidades subjetivas. Isso significa que *as formações do inconsciente não provêm de um déjà-lá, mas são construídas, produzidas, inventadas em processos de singularização*. Esses processos, pelo fato de se encontrarem em ruptura com as significações dominantes, acarretam problemáticas micropolíticas: uma forma de tentar mudar o mundo e as coordenadas dominantes.

36. Bertalanfy é o fundador da teoria dos sistemas.

37. Sylberer teorizou os processos funcionais no sonho e desenvolveu uma interpretação de caráter anagógico. Freud refere-se a isso, inúmeras vezes, na *Interpretação dos Sonhos*.

O fato de ter dado nome próprio a esses nove componentes é um toque de humor, mas talvez não seja tão absurdo assim. Cada uma dessas pessoas, grandes fantasistas, encarnam personagens *ligadas* na especificidade de alguma coisa. O erro foi terem construído um sistema redutor, provavelmente para impedir a coexistência dessas diferentes dimensões, e certamente de muitas outras que não constam desse esquema. De qualquer maneira, esse esquema nada mais é do que um procedimento de trabalho e de reflexão. Ele serve como sistema de apoio, como sistema de questionamento para saber com que estamos lidando. Tomemos o exemplo de uma síndrome obsessiva: trata-se, muito provavelmente, de algo que participa de duas, três, quatro ou nove, dessas dimensões, e não apenas do conflito, que atua ao nível dos registros personológicos. Uma síndrome obsessiva é algo que evidentemente atua ao nível de uma repetição persistencial, ou seja, de uma vontade de apropriação, espécie de eterno retorno para apreender o inapreensível: eu lavo minhas mãos para tentar captar o sentido da limpeza, e permaneço num *quase* absoluto. É algo que, sem dúvida, põe em jogo também uma compulsão de repetição, totalmente heterogênea em relação ao comportamento de lavagem das mãos. É algo que põe em jogo representações icônicas: se lavo minhas mãos contra os micróbios é porque tenho uma representação dos micróbios, e considero que se trata efetivamente de micróbios, e não de qualquer outra coisa. É também algo que pode pôr em jogo estratégias micropolíticas na ordem das triangulações familiares, imaginárias, etc. Talvez seja também algo que ponha em jogo fatores de inconsciente objetivo ao nível das máquinas abstratas — por exemplo: há uma ameaça do mundo sobre mim que faz com que eu me curve sobre esse tipo de sintoma. Muitos outros componentes podem estar na consistência de uma síndrome obsessiva. Nisso tudo, o que importa saber é em que momento há coeficientes de eficiência semiótica; em que momentos, quando algo se passa, podemos considerar o que se passa vinculado a uma práxis de agenciamento particular.

Considerarei nove componentes de agenciamento; outros podem remanejá-los e partir para dezoito, trinta e seis — sabe-se lá quantas dimensões — simplesmente porque, quanto mais se tornam complexos os modelos, menos se corre o risco de usar sistemas de referência que esmaguem a sensibilidade ao que se passa. Observe-se, por exemplo, os modelos freudianos: à medida que foram se simplificando até chegar à oposição Eros-Tánatos, foram correspondendo de alguma forma a um certo tipo de prática redutora. Ou quando nos flagramos pensando em termos de uma só dimensão — por exemplo, a do significante/significado. Pode acontecer até que, num agenciamento, um componente esteja em posição de primazia, mas o esquema nos obriga a estar alertas ao surgimento da interrogação: o que é feito dos outros componentes?

Não é outra a minha ambição com a proposta dessa cartografia geral das formações do inconsciente.

3. O Complexo de Infra-Estrutura

Extratos da conferência de Guattari "As energéticas semióticas", Colóquio de Cerisy, França, junho de 1983:

Examinarei brevemente certos efeitos que invalidam a importação de noções termodinâmicas pelas ciências humanas e pelas ciências sociais.

Marx quis lastrar as relações sociais com os fluxos de trabalho, e Freud a vida psíquica, com os fluxos de libido sexual. (Deixarei de lado aqui a caracterização que Freud faz de certas pulsões como não-sexuais — as pulsões de autoconservação ou, em seu último enfoque teórico, a pulsão de morte —, pois elas são sempre, e essencialmente, instituídas numa bipolaridade relativa às pulsões sexuais, por uma espécie de energética dualista). Certamente, nenhum dos dois tinha intenção de estabelecer uma causalidade mecanicista entre uma base energética e superestruturas sociais ou mentais. Sabemos, no entanto, o reforço que suas teorias trouxeram às concepções e às práticas as mais reducionistas! É óbvio que qualquer comparação entre seus métodos seria arbitrária, e mais arbitrária ainda qualquer conjetura acerca de uma possível influência do primeiro sobre o segundo. Em compensação, talvez seja o caso de nos interrogarmos a respeito de determinado paralelismo entre seus passos, que relacionarei, por conta própria, a um mesmo "Complexo de Infra-Estrutura", complexo cujos malefícios se exerceram no seio das ciências humanas e das ciências sociais, à medida que elas foram se afirmando nas sociedades industriais. "Seja qual for o campo considerado, dêem-nos uma base energeticamente qualificável, e nós construiremos com ela uma ciência verdadeira". É a partir desse gênero de paradigma que um "superego entrópico" se instaurou, tendo como efeito principal colocar aqueles que estavam preocupados com isso na incapacidade de perceber um movimento, uma transformação, uma alteração, qualquer coisa que pudesse ser experimentada, sem remetê-lo a uma mesma economia energética, fundada sobre os dois sacrossantos princípios da termodinâmica.

Podemos representar essa instância parasitária como uma espécie de caranguejo epistemológico decorticando os dados com os quais ele se nutre, seguindo sempre o mesmo cerimonial:

- 1º) com uma de suas pinças, ele
— põe de lado, como única realidade cientificamente consumível, aquela que circunscreve como sendo da ordem do capital energético em causa;
— tritura esses dados energéticos para livrá-los de todo e qualquer traço específico e conferir-lhes um caráter uniformemente conversível;
- 2º) enquanto que, com uma outra pinça, ele
— reduz ao estado de equivalente abstrato os dados que resistiram à sua tentativa de energetização, o que dará, por exemplo, o Capital, a Libido, a Música, a Cientificidade...

— confeciona um superequivalente (ou “mingau capitalístico”), a partir de todos esses equivalentes regionais, de maneira que se encontra totalmente dissolvido e assimilado o conjunto das singularidades e estruturas intrínsecas, o conjunto das representações e afetos a elas relacionados e, em casos extremos, o conjunto dos próprios processos energéticos.

Em sua fase terminal — estou me referindo aos estruturalismos e aos sistemismos —, a doença do entropismo pode parecer evoluir da direção de uma remissão pela retirada espontânea do Complexo de Infra-Estrutura. Com efeito, os dualismos tradicionais do tipo matéria-forma parecem então superados pela ocorrência de uma transferência do formalismo, supostamente da ordem de superestruturas em direção a níveis infra-estruturais. Exemplos dessas transferências: o Capital, no seio do processo de trabalho; a substância semiótica da pulsão — o *Vorstellungsrepräsentanz* freudiano, reduzido por Lacan ao estado de significante — no seio da libido; os *binary digits*³⁸ no seio dos fluxos informáticos... Notar-se-á que os marxistas nunca tentaram fazer efetivamente a quantificação do Capital na esfera econômica, e que os freudianos recolocaram depressa a libido no armário de relíquias religiosas, ou, de diferentes maneiras, a “miracularam”. Infelizmente, não é nada disso: o ponto focal do reducionismo se encontra apenas deslocado em direção a uma matéria ainda mais radicalmente expurgada de seus últimos traços específicos, em proveito de uma *hyle*³⁹ energética assimilada a um fluxo de alternativas binárias.

Os monoteísmos da energia, reconvertidos ao culto da informação ou do significante, ao postularem uma separação radical entre a produção de subjetividade e a eficiência semiótica conduziram ao risco de deixar de considerar as dimensões de singularidade, de “irreversibilidade”⁴⁰ e de “bifurcação”⁴¹ dos agenciamentos cognitivos e, de um modo mais geral, as relações de interdependência entre o dado sistêmico e as estruturas de expressão. É o que provavelmente lhes confere o lugar de destaque que ocupam na mega-máquina de produção de cultura, de ciência e de subjetividade que constitui hoje o CMI, a qual tem a intenção de deixar subsistir nesse planeta apenas os modos de expressão e de valoração que ela pode normalizar e colocar a seu serviço.

O que não me agrada na noção de energia tal como usada pelas ciências sociais não é a energia enquanto intensidade, é claro. É a recupe-

38. *Binary digits* (bit) é a unidade binária de informação: número de escolhas binárias que se deve efetuar para dar conta da complexidade de uma mensagem.

39. Do grego “matéria”.

40. A “irreversibilidade do tempo” e a “ordem por flutuação” são os principais objetos do livro de I. Prigogine e I. Stengers *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science* (cf. nota 33). A idéia de irreversibilidade interessa a Guattari, na medida em que permite definir uma termodinâmica “longe do equilíbrio” e, com isso, contrapor-se à física da teoria clássica, a qual implica a idéia de uma reversibilidade sempre possível dos processos.

41. “Bifurcação” é também um termo que Guattari toma emprestado a Prigogine: uma bifurcação instaura-se a partir de um ponto de singularidade que faz um processo derivar fora dos *tribos* de seu equilíbrio.

Y
ração que se faz dessa noção, sobretudo a aplicação metafórica do segundo princípio da termodinâmica, e de tudo o que gira em torno da noção de entropia. Essa idéia está presente na psicanálise e em outros campos, em particular na teoria da informação: é a idéia de uma espécie de infra-estrutura indiferenciada, uma base energética que vem desordenar o sistema. Dessa perspectiva, todas as operações que dizem respeito à vida social e à comunicação dos afetos consistiria em ordenar essa desordem. Energia, pulsão, instinto, desejo, são uma espécie de mundo suspeito, perigoso e aterrador, com o qual se deveria lidar como um domador ao entrar numa jaula de circo repleta de animais selvagens.

a. Desejo como caos

Tanto faz se as pulsões são diretamente remetidas a instintos do tipo etológico, ou definidas como pulsões muito mais elaborados do ponto de vista semiótico na perspectiva freudiana, ou determinadas em sistemas estruturalistas que situam o imaginário em relação ao simbólico, ou ainda situadas em relação a sistemas de coação no sistemismo. Em qualquer um desses casos, sempre voltamos para esta mesma idéia: opor, necessariamente, a esse mundo *bruto* do desejo um universo de ordem social, um universo de razão, de julgamento, de ego, etc. É precisamente esse tipo de oposição que não podemos senão recusar, a partir do momento em que decidimos levar em consideração os verdadeiros componentes criadores da subjetividade. Se há algo de fundamentalmente novo, de fundamentalmente válido na fenomenologia freudiana, em seu nascimento, é exatamente o ter descoberto que, a nível dos supostos processos primários — quaisquer que sejam as teorizações posteriores, nas quais Freud se utilizou de categorias energéticas de equivalência, como a de libido — sempre se está lidando com processos altamente diferenciados. O mundo dos sonhos, o mundo da loucura, as semióticas da infância, as semióticas das sociedades ditas primitivas não têm absolutamente nada de indiferenciado. Ao contrário, esses mundos supõem funcionamentos de agenciamento, de sintaxe, de modos de semiotização altamente elaborados, os quais não implicam necessariamente a existência de metalinguagens e de sobrecodificações a interpretá-los, dirigi-los, normalizá-los, ordená-los.

Essa problemática tem incidências micropolíticas e políticas imediatas. Nos movimentos de emancipação social, fora dos quadros tradicionais de organização, encontramos, quase que sistematicamente, a importação desses modelos maniqueístas (por exemplo, a oposição centralismo democrático versus espontaneísmo). Penso haver uma homeostase entre esse debate existente a nível político e social e todas as outras referências teóricas que se encontram na psicologia, na psicologia social, na psicanálise, etc. Sempre se volta para a idéia de que há necessariamente uma modelização simbólica, uma primazia de linguagens bem ordenadas, de modos de estrutura bem diferenciados, os quais teriam, necessariamente, de assumir e

sobre-codificar uma economia supostamente indiferenciada do desejo e da espontaneidade.

O desejo aparece como algo *flou*, meio nebuloso, meio desorganizado, espécie de força bruta que precisaria estar passando pelas malhas do simbólico e da castração segundo a psicanálise, ou pelas malhas de algum tipo de organização de centralismo democrático — fala-se, por exemplo, em “canalizar” as energias dos diferentes movimentos sociais — segundo outras perspectivas. Poder-se-ia enumerar uma infinidade de tipos de modelização que se propõem, cada um em seu campo, a disciplinar o desejo.

Essa noção de caos me deixa sempre constrangido, pois, toda vez que ela é mencionada, está-se adotando os óculos da modelização dominante. Até os sociólogos americanos, que analisaram a realidade da comunicação entre a mídia e os indivíduos, perceberam que não se trata absolutamente de uma comunicação direta. Ela se dá através de toda uma rede, do que eles chamaram de grupos primários, com filtros de liderança, perfeitamente *grass-root*, rasteiros, que tanto podem funcionar no sentido da aceleração do sistema de modelização dominante, quanto de sua inibição. Então, a idéia de que haveria órgãos centrais projetando-se sobre um caos, idéia paralela aos diferentes modos de teorização da pulsão, não me parece ser uma boa “grade” de leitura. O fato de agenciamentos de enunciação não terem acesso aos microfones, à televisão ou aos jornais, não os transforma automaticamente em caos.

Em outras palavras, a problemática dos agenciamentos singulares de enunciação não sai *ex-nihil* de uma realidade caótica: há milhares de esboços, milhares de elementos catalisadores, altamente diferenciados, suscetíveis de se articularem uns aos outros para ou se engajarem num processo criador, ou entrarem em fenômenos de implosão, de autodestruição, de microfascismo — o que, ainda assim, não os transforma em caos.

Quando tento colocar o problema do desejo enquanto formação coletiva, evidencia-se logo que o desejo não é forçosamente um negócio secreto ou vergonhoso como toda a psicologia e moral dominantes pretendem. O desejo permeia o campo social, tanto em práticas imediatas quanto em projetos muito ambiciosos. Por não querer me atrapalhar com definições complicadas, eu proporia denominar desejo a todas as formas de vontade de viver, de vontade de criar, de vontade de amar, de vontade de inventar uma outra sociedade, outra percepção do mundo, outros sistemas de valores. Para a modelização dominante — aquilo que eu chamo de “subjetividade capitalística” — essa concepção do desejo é

totalmente utópica e anárquica. Para esse modo de pensamento dominante, tudo bem reconhecer que "a vida é muito difícil, que há uma série de contradições e de dificuldades", mas seu axioma de base é que o desejo só poderia estar radicalmente cortado da realidade e que haveria sempre uma escolha inevitável, entre um princípio de prazer, um princípio de desejo, de um lado, e de outro, um princípio de realidade, um princípio de eficiência no real. A questão consiste em saber se não há uma outra maneira de ver e praticar as coisas, se não há meios de fabricar outras realidades, outros referenciais, que não tenham essa posição castradora em relação ao desejo, a qual lhe atribuí toda uma aura de vergonha, toda essa espécie de clima de culpabilização que faz com que o desejo só possa se insinuar, se infiltrar secretamente, sempre vivido na clandestinidade, na impotência e na repressão.

Há uma problemática teórica que me parece importante para a reflexão de todos aqueles que trabalham na psicologia, na psicanálise, no trabalho social em geral. Como consideramos o desejo? Todos os modos de elaboração do desejo e, antes de mais nada, todos os modos concretos pragmáticos de desejo, identificam essa dimensão subjetiva a algo da ordem do instinto animal, ou de uma pulsão funcionando segundo modos semióticos totalmente heterogêneos em relação aos de uma prática social. Podemos nos referir tanto às teorias clássicas da psicanálise, quanto às estruturalistas, nesse ponto pelo menos dá na mesma. Para qualquer uma dessas teorias "o desejo é legal, tudo bem, é muito útil", mas é preciso que ele entre em quadros — quadros do ego, quadros da família, quadros sociais, quadros simbólicos (pouco importa como se chame isso). E, para isso, são necessários certos procedimentos de iniciação, de castração, de ordenação das pulsões.

Para mim, trata-se de uma teoria profundamente questionável. O desejo, em qualquer dimensão que se o considere, nunca é uma energia indiferenciada, nunca é uma função de desordem. Não há universais, não há uma essência bestial do desejo. *O desejo é sempre o modo de produção de algo, o desejo é sempre o modo de construção de algo.* É por isso que considero muito importante desmontar esse tipo de teorização. Estou convencido de que não existe um processo de formação genética na criança que desemboque numa maturação da economia desejante. Uma criança, por menor que seja, vive sua relação com o mundo e sua relação com os outros de um modo extremamente produtor e criativo. É a modelização de suas semióticas, através da escola, que a conduz a uma espécie de processo de indiferenciação.

A concepção dominante de ordem social implica uma definição de desejo (das formações coletivas de desejo) bastante nefasta: fluxo que

terá de ser disciplinado, de modo que se possa instituir uma lei para estabelecer seu controle. Até as sofisticadas teorias estruturalistas desenvolvem a premissa de que se deve aceitar a castração simbólica, para que não só a sociedade seja possível, mas também a própria fala, o próprio sujeito. Penso que essa concepção do desejo corresponde, e muito bem, a uma determinada realidade: é o desejo tal como é construído, produzido pelo CMI. É o CMI em sua desterritorialização, que produz essa figura *bestial do desejo*. Aliás, essa imagem nem é apropriada, pois a economia animal do desejo não corresponde tampouco a esse modelo. Basta ler um pouco o testemunho dos etólogos para ver que o instinto, a pulsão, o desejo — pouco importa o nome que se use — no reino animal, não tem absolutamente nada a ver com uma pulsão bruta. Ele corresponde, ao contrário, a modos de semiotização altamente elaborados, espécies de micropolíticas do espaço e de inter-relações entre os animais, as quais implicam toda uma estratégia e até, segundo os etólogos, uma certa economia estética.

Assim sendo, essa oposição — de um lado desejo-pulsão, desejo-desordem, desejo-morte, desejo-agressão, e de outro, interação simbólica, poder centralizado em funções de Estado — parece-me ser um referencial totalmente reacionário. É perfeitamente concebível que um outro tipo de sociedade se organize, a qual preserve processos de singularidade na ordem do desejo, sem que isso implique uma confusão total na escala da produção e da sociedade, sem que isso implique uma violência generalizada e uma incapacidade de a humanidade fazer a gestão da vida. É muito mais a produção de subjetividade capitalística — que desemboca em devastações incríveis a nível ecológico, social, no conjunto do planeta — que constitui um fator de desordem considerável, e que, aí sim, pode nos levar a catástrofes absolutamente definitivas.

**b. Infra-estrutura X superestrutura:
crítica à idéia de conflito**

Debate no Curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, 31 de agosto de 1982:

Miriam Chnaiderman — Considerando-se a psicanálise como sendo um processo de produção de subjetividade, eu me pergunto se ela não pode ser também produtora de singularidade e multiplicidade, a partir do momento em que reassumimos a noção de conflito como nuclear.

Guattari — Penso que não. Acredito que os modos de referência de Freud que dizem respeito ao conflito psíquico introduzem noções energéticas que não são compatíveis com a realidade dos processos semióticos em pauta. Então, a necessidade que se coloca é a de articular modelos de compreensão dessa produção de subjetividade, que saiam principalmente de todas as

metáforas termodinâmicas. Estas, por sua vez, não fazem senão introduzir categorias de determinação, níveis de infra-estrutura pulsional e de super-estrutura representativa, que impedem totalmente de compreender o que são os processos de singularização.

Como abordar os fatos de singularidade que encontramos na neurose, no sonho, enfim nas formações coletivas do inconsciente? Como propor um modo de cartografia que não esteja comprometido com essas referências teóricas e essas práticas reducionistas? A questão se coloca no próprio nível em que Freud funda seu conceito de Inconsciente. O inconsciente resulta de um conflito que implica uma oposição dinâmica: uma coisa é repelida por outra e, ao mesmo tempo, atraída, em direção ao sistema de identificação primária, por exemplo. Esse vetor dinâmico que remete a toda espécie de metáfora energética — os investimentos, a libido, a pressão, etc. — participa da mesma entidade subjetiva: é o indivíduo que tem uma instância recalcante — tanto da perspectiva da primeira tópica, quanto da segunda ou da perspectiva estruturalista —, é o indivíduo que tem seu inconsciente marcado por sua história, suas fixações, etc. Na abordagem que estou sugerindo, não há justamente essa unidade subjetiva. A noção de agenciamento que proponho, em substituição às instâncias psíquicas freudianas, não corresponde nem a uma entidade individual, nem a uma entidade social predeterminada.

Reunião na Escola Freudiana de São Paulo, 26 de agosto de 1982:

A meu ver os fenômenos que a psicanálise trata em termos de conflito não podem ser assim apreendidos. Tomemos o exemplo da noção de recalque: é um procedimento de semiotização — de agenciamento onírico, fantasmático, sintomático, de ato falho ou coisa que o valha — em conflito, que criaria essa dinâmica do recalque. Esse conflito pode ser de ordem tópica (na 1ª tópica, entre Inconsciente, Preconsciente e Consciente), ou de ordem pulsional (entre pulsão oral, pulsão anal, pulsão sexualizada, pulsão simbólica, etc.), ou ainda da natureza dos conflitos personológicos da triangulação edípica (identificação, etc.). Ou nada disso.

Um exemplo esclarecedor é o do sonho. Todos, na experiência do sonho, passam por “grades” sucessivas de leitura, cada vez mais reducionistas. A questão se coloca em termos de agenciamento de enunciação e não de interpretação. Há ao menos duas, três ou quatro fases nessa experiência, dois, três ou quatro agenciamentos ocorrendo. Na primeira fase, que eu chamaria de “fase da semiotização onírica propriamente dita”, temos um certo agenciamento de enunciação que se caracteriza por não pertencer às coordenadas espaço-temporais que manejamos em sociedade. Vamos denominá-lo “agenciamento A”. Chamo a atenção para o fato de que essa semiotização não é forçosamente individuada: percebemos fre-

qüentemente, na experiência do sonho, que podemos ser muitos personagens ao mesmo tempo, passando de um para outro em toda espécie de encadeamento. Despertamos e passamos para o segundo agenciamento, que chamarei de "B", no qual o material semiótico do nível A é retomado. Notamos que a passagem de um agenciamento para o outro se organiza segundo uma espécie de fenômeno de compressão geral das coordenadas semióticas. Esse mundo infinitamente rico e diferenciado, no qual um segundo atrás ainda estávamos mergulhados, essa espécie de fenômeno de implosão, vai perdendo sua riqueza pseudodiscursiva a cada segundo que passa, vai se esvaziando de sua substância. É como se fosse o universo em expansão, universo do qual alguns fragmentos serão preservados, alguns elementos poderão ser esquecidos e logo depois lembrados e anotados. Constitui-se aqui um terceiro agenciamento, o de rememoração. Surpreendemo-nos ao constatar que os poucos elementos da complexidade do sonho que pudemos preservar revelam-se, em si mesmos, extremamente ricos. É aqui exatamente que se situa a descoberta freudiana da interpretação dos sonhos: um fenomenozinho semiótico de *nonsense* pode ter o papel de núcleo semântico que vai funcionar como pólo de atração, através da associação das mais diversas linhas. Naquele nível tínhamos um fenômeno de expansão e expulsão de significações, ao passo que neste, ao contrário, temos uma espécie de fenômeno de atração, contração e concatenação de significações. A enunciação oral para um interlocutor, numa situação determinada — por exemplo, contar o sonho para a esposa no café da manhã — constitui um quarto agenciamento. Aqui, já deixamos de lado toda uma série de afetos, de sentimentos e de impressões. Uma outra enunciação ainda, diferente dessa, seria a que é dirigida a um psicanalista. É como se não fosse o mesmo sonho: outro agenciamento, outra matéria de expressão. Poderíamos inventar ainda outros agenciamentos de enunciação, outras constelações de universo, sempre a partir do simples elemento de singularidade que é a produção semiótica de um sonho. Por exemplo, podemos utilizá-lo na escrita de uma novela, ou mesmo num outro sonho, no qual, eventualmente, teríamos um sentimento de "já sonhado", etc. No entanto, não é de interpretação que se trata aqui: esses diferentes modos de semiotização não se colocam numa relação de conflito ou de recalque entre um suposto sentido latente e outro manifesto. *Não há um sentido latente, deformado, uma significação verdadeira à espera de uma interpretação que viria desnudá-la. Nenhum sistema de significação tem primazia sobre os outros.* O agenciamento A é tão verdadeiro quanto o B, o C, ou o D. Eles simplesmente não são da natureza de um mesmo sistema de semiotização. Na passagem de um para o outro, o que se dá é uma ruptura de agenciamento. A questão é saber as diferenças em jogo nos vários sistemas de semiotização, e não reduzir um ao outro, considerando, por exemplo, o agenciamento E, a enunciação ao psicanalista, como aquele que ilumina a verdade de todos os outros. Eu diria que *a verdade, aqui, se torna apenas funcional*: para que serve sonhar nesse nível A? para que serve contar meu sonho no café da ma-

nhã? o que gera, em termos de produtividade ou improdutividade, o fato de contar o sonho ao psicanalista?

Sem querer me estender nesse exemplo, gostaria no entanto de enfatizar o fato de que a perspectiva que situa a problemática do inconsciente nas enunciações, e não nos enunciados — ou, mais precisamente, nos agenciamentos de enunciação — é algo que, no mínimo, nos permite economizar dualismos, tanto do tipo “conteúdo manifesto e latente”, quanto do tipo “tomada de poder sobre as significações”, seja por parte do ego, seja por parte de um psicanalista interpretando.

Essa questão, já bastante complicada no exemplo do sonho, se complica ainda mais no caso de outros objetos psíquicos, tais como contextos de realidade social, de produtividade artística... Aí, a diferenciação entre os agenciamentos é ainda mais gritante. No exemplo do sonho, só mexemos com três personagens: o ego do despertar, a interlocutora do café da manhã e eventualmente o psicanalista. Já em outros sistemas de agenciamento entram instituições complexas, equipamentos de trabalho, equipamentos de modelização dos sentidos, sistemas de máquinas. As significações — a fala, a escrita — estão cada vez menos restritas ao espaço de relação entre os indivíduos, e cada vez mais mediadas por sistemas maquínicos não só explícitos (um gravador, por exemplo), mas também invisíveis (esquemas de comportamento, referenciais, máquinas de identificação — enfim, toda uma série de elementos de significação social que teleguiam, literalmente, as idéias e as atitudes). Em outras palavras, num agenciamento de enunciação, entram todos os modos de produção de subjetividade, seja qual for o nível em que nos encontramos: pequenos grupos, instituições ou grandes conjuntos lingüísticos nacionais. O inconsciente, aqui, está sendo considerado como uma produção singular de enunciados, de afetos, de sensibilidade, sempre resultante do entrecruzamento de diferentes agenciamentos. Exemplo disso é o núcleo de singularidade intensiva que emerge no sonho de agora há pouco, e que se dava em diversos registros de expressão: os agenciamentos A, B, C e D.

Renato Mezan — Você disse que não se trata de conflito, mas de uma ruptura de agenciamento. E se a gente fantasiasse um pouco e colocasse, muito freudianamente, que há um conflito a cada nível de ruptura de agenciamento? Por exemplo, você acorda e escreve seu sonho; daí a pouco, isso volta num outro registro — por exemplo o da fala. Você conta o sonho para sua mulher — o que, aliás, não acontece sem despertar efeitos e afetos —, e tem a impressão de ter perdido uma parte importante do sonho. Em seguida, você conta ao seu psicanalista, e assim por diante. Não vejo sentido em tratar essas situações em termos de transformações como você faz...

Guattari — Claro, mas eu não tenho nada contra que se funcione desse jeito... Só existe uma ressalva a ser feita: pensar em termos de conflito, implica uma problemática de transferência energética, de dinâmica, etc.

Minha idéia é a seguinte: quando substituo, aparentemente, um sintoma por outro — estou com dor de barriga e depois, até que enfim, não estou mais com dor de barriga, e vou viajar, e me apaixono, etc. —, não existe nenhum *continuum* da ordem de deslocamentos de afeto como quantidade de energia, do tipo freudiano. O que acontece são blocos de possível que se substituem enquanto tais: cada nova constelação de universo cria um novo bloco de possível, sem qualquer caráter de continuidade. Por isso, eu recuso a problemática do conflito: não há conflito, e não há *continuum*; há simplesmente a mutação de um tipo de possível que não se faz passo a passo, progressivamente — por indução, transferência, deslocamento, determinação múltipla, ou seja, por uma economia de processos primários. Na verdade, uma outra constelação de possíveis é criada de um só golpe: isso me parece apreender melhor, do ponto de vista fenomenológico, esses fenômenos de ruptura. Tais fenômenos são a criação de novos campos de possível, e isso não acontece dialeticamente em relação a outros campos de possível: eles coexistem. Há sempre a possibilidade de somatização, há sempre a possibilidade de recair nos mesmos buracos negros: *nunca se está curado de coisa alguma*; não há deslocamentos dialéticos. Somos sempre tudo ao mesmo tempo: acordados, conscientes, apaixonados, ambivalentes... E não se trata de uma ambivalência conflitiva, mas do fato que todas essas constelações se perfilam simultaneamente nesse nível. E é esse o único interesse do que estou dizendo: parece-me que o tratamento dinâmico, econômico das problemáticas subjetivas, não nos permite apreender o caráter de ruptura e de desdobramento global de todo um campo de possibilidades. Nesse sentido, torna-se absolutamente incompreensível a noção de sublimação — aliás, ninguém mais fala nela. E, no entanto, conhecemos bem a realidade fenomenológica a que ela se refere: fenômenos de ruptura abrupta que não são apenas da ordem da sublimação freudiana, mas da ordem de uma mudança de constelação de universo (estado de vigília, estado de sono, estado de delírio, estado de droga), ou simplesmente da ordem de uma mudança de subjetivação (falar em grupo, falar sozinho, bater à máquina, guiar o carro). É evidente que, a cada vez, não é o mesmo tipo de afeto, o mesmo tipo de articulação de substância de expressão, de forma de expressão que colocamos em jogo. Não há um princípio de constância: a cada vez, é um outro agenciamento que se constitui.

Bem, se insisto tanto na diferença entre essas concepções de como funciona a relação entre os agenciamentos, é porque elas implicam, igualmente, uma diferença de posição em face dos fluxos capitalísticos. Me explico: a idéia de conflito é indissociável da instauração dos fluxos capitalísticos como tradutibilidade geral de todas as línguas possíveis e imagináveis, como equivalente geral para as ordens econômica, libidinal, semiótica, etc. Ora, é óbvio que, pensar que a relação entre os agenciamentos possa ser de outra natureza, não faz com que desapareça o que está implícito na idéia de conflito. Mas, ao mesmo tempo — e é isso que importa —, permanece o potencial das semióticas existenciais. Continuamos

nas mesmas sociedades arcaicas... Continuamos com os mesmos tipos de problemática...

c. Interpretação: o analista e o pianista

Vimos como a singularidade expressiva que emerge no sonho se dá em diversos registros de expressão. E eu coloquei que, a meu ver, nenhum deles é interpretante dos outros. É, exatamente, como a nota musical numa expressão sinfônica: ela pode se dar, ao mesmo tempo, no registro do ritmo, da construção melódica, da construção contrapontística e harmônica, e nos registros instrumentais os mais diversos. No caso da música, fica evidente que não faz sentido dizer que certas concatenações singulares de notas, que pertencem especificamente a um desses níveis, seria o interpretante geral dos outros níveis. As notas musicais não pertencem ao piano, mesmo que nele sejam tocadas, mas à melodia, à intenção do universo musical proposto. Atualmente, os músicos já consideram que a música não consiste apenas em repetir notas, que o referente não está apenas no texto musical, e sim na produção de um movimento de expressão, que se chama interpretação. Se a interpretação dos psicanalistas adotasse o sentido que essa palavra tem para os músicos, eu pararia de aporrinhá-la — e a eles também...

Diante de um sonho, a questão que se coloca não é da interpretação que lhe será dada, seja por um psicanalista qualificado, ou não. *A questão é como o sonho vai se interpretar nos agenciamentos desencadeados.* Esses não remetem, necessariamente, a duas pessoas — uma no divã e outra na poltrona. Os agenciamentos desencadeados podem pertencer tanto a uma esfera familiar ou doméstica, quanto a uma relação com o espaço, a uma relação etológica, ou ainda a uma relação de poder veiculada por toda uma série de problemáticas micropolíticas. O enunciado que aí aparece pode encontrar sua concatenação, por exemplo, na relação de poder entre a esposa e o lugar onde ela trabalha, ou o sistema de valores no qual ela se insere.



A interpretação, para mim, não é o manejo de uma chave significativa que resolveria não sei que matema do inconsciente. É, antes de mais nada, um trabalho que consiste em situar os diversos sistemas de referência da pessoa diante da qual nos encontramos com seu problema familiar, conjugal, profissional ou estético, tanto faz. Digo trabalho porque esses sistemas estão presentes, mas não numa coleção ordenada. Faltam articulações funcionais — aquilo que chamo de os "componentes de passagem" — que fazem emergir, de repente, outras coordenadas de existência, permitindo encontrar uma saída. Os lapsos, os atos falhos, os sintomas, são como pássaros que vêm bater seus bicos no vidro da janela. Não se trata de "interpretá-los". Trata-se, isto sim, de situar sua trajetória para ver se eles têm condições de servir de indicadores de novos

universos de referência, os quais poderiam adquirir uma consistência suficiente para provocar uma virada na situação.

Vou dar um exemplo pessoal: considero a poesia como um dos componentes mais importantes da existência humana, não tanto como valor, mas como elemento funcional. *Deveríamos receitar poesia como se receitam vitaminas.* “Atenção, cara, na tua idade, se você não tomar poesia, não vai ter jeito...”. E, no entanto, por mais importante que a poesia seja para mim só raramente acontece de eu ler ou escrever um poema. Não porque me falem ocasiões para fazê-lo, mas é que elas me escapam pelos dedos e aí digo a mim mesmo: desta vez, não deu. A música, a mesma coisa: é fundamental também, mas, às vezes, esqueço durante semanas que ela existe.

É um pouco em função disso que conduzo minhas estratégias. O que fazer, em tal contexto, com tal pessoa ou com tal grupo, para que se tenha uma relação tão criadora quanto possível com a situação que se está vivendo — como um músico com sua música ou um pintor com sua pintura? Uma cura seria como construir uma obra de arte, com a diferença de que seria preciso reinventar, a cada vez, a forma de arte que se vai usar.

Uma pequena receita, de passagem. Um sujeito que “balançou meu coreto” quando eu tinha vinte anos e estava bastante perdido foi Oury. Diversas vezes eu lhe tinha explicado, detalhadamente, minhas crises de angústia, sem que isso parecesse comovê-lo. Até o dia em que ele me deu esta resposta de tipo zen: “isso te acontece à noite, antes de adormecer? De que lado você dorme? O direito? Bom, então é só você virar do outro lado!” A análise, às vezes, é isto: basta virar. Seria preciso reencontrar a humildade dos primeiros tempos da Igreja e se dizer: “paciência, não faz mal. *Inch Allah...*!” É um pouco elementar. É claro que não dá para dizer isso de qualquer jeito. É preciso também ter ao alcance da mão as pastilhas semióticas adequadas. São justamente esses pequenos índices que fazem com que as significações desabem, que lhes proporcionam um alcance a-significante e que permitem, além do mais, que tudo isto funcione com humor e surpresa. O cara drogado, com um revólver na mão, a quem você pergunta: “você não teria fogo?” ... Então o instante se funde com o mundo. É nesse registro que daria para encontrar a categoria poética das performances, a música de John Cage, as rupturas zen, pouco importa como o chamemos. Essa aquisição nunca é definitiva. É preciso aprender a fazer malabarismos. Fazer escalas. Adquire-se um controle relativo em certas situações, em outras não, e depois, com a idade, isso muda, etc. Uma das maiores bobagens do mito psicanalítico é pensar que, porque você passou 10 anos no divã, você é mais forte do que os outros! Nada disso, isso não tem nada a ver! *Uma análise deveria te dar simplesmente um “plus” de virtuosidade, como um pianista, para certas dificuldades. Isto é, mais disponibilidade, mais humor, mais abertura para pular de uma gama de referência para outra...*

Debate no Curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, 31 de agosto de 1982:

Antonio Lancetti — Você evidencia o fato de que a psicanálise, com sua interpretação que torna absoluta a ordem simbólica, funciona como uma prática sobrecodificadora e reacionária. Concordo com isso. Se entendi bem, você diz ainda que não é o caso de interpretar o desejo. Aqui, eu me coloco duas perguntas: isso também não constituiria um absolutismo? Não seria mais possível intervir num sentido analítico, ou seja, não seria mais possível um trabalho de transformação no campo do desejo?

Guattari — Estamos sempre girando em torno dessa mesma dificuldade. É que não dá para tentar fazer uma crítica geral dos modelos, sem correr o risco de cair num outro tipo de modelização, e com a mesma função opressora. Tomemos um exemplo concreto, que talvez possa nos fazer avançar na problemática que você coloca: o conceito contemporâneo da interpretação em psicanálise. Imagino que nesta sala não haja lacanianos virulentos, senão eles já teriam se levantado, para me lembrar que os conceitos lacanianos e a prática psicanalítica atual da interpretação não são absolutamente modelizantes. De certo modo eles teriam razão: o essencial da interpretação para os estruturalistas se reduz, pura e simplesmente, a pensar, com uma zona de silêncio, todas as produções de enunciado. Sua concepção teórica e sua prática consistem em operar, sistematicamente, uma espécie de esvaziamento de todo fenômeno de sentido. Com a prática vergonhosa das sessões curtas, com a prática vergonhosa da manutenção do silêncio que pode se prolongar durante anos, para não dizer dezenas de anos, nos confrontamos com essa espécie de paradoxo da comunicação semiótica: na entrada, uma multiplicidade de enunciados e, na saída, tais enunciados se encontram inteiramente esvaziados de suas implicações semânticas e pragmáticas.

Essa interpretação pela redução dos enunciados ao *nonsense* não significa uma ausência de modelização; é, pelo contrário, o cúmulo da modelização, e exatamente da modelização capitalística. Pois não é isso que o modo de produção capitalístico faz em relação a tudo que é da ordem de um sistema de sentido? Todo fenômeno de produção de sentido é relacionado a um equivalente geral de *nonsense*, a um valor de troca generalizado. Esse esvazia de seu conteúdo todos os valores de desejo, todos os valores de uso, para depois se reapropriar das produções subjetivas, ou reterritorializá-las em relações de produção bem esquadrihadas. A psicanálise, desse ponto de vista, produziu um modelo de poder sem precedentes. Um poder que não se exprime, de fora para dentro, através de meios de coerção material, nem pela imposição ou pela sugestão de um conteúdo de significações, e sim pela simples criação dessa espécie de situação sadomasoquista que acabo de descrever.

Então, para mim, é inconcebível, incompreensível, inadmissível, e tudo que vocês quiserem, pretender dar valor científico a uma prática

desse tipo. É, pelo contrário, algo que corresponde a um ato micropolítico fundamental: um empreendimento de neutralização das potencialidades subjetivas, do qual se poderia dizer que ele só diz respeito a quem se presta a esse tipo de prática, ou a quem tem meios para pagar esse tipo de prática, ou ainda a quem postula, implicitamente, o domínio desse tipo de prática. Mas isso não é verdade. Esse tipo de produção de interpretação através do *nonsense* não diz respeito somente aos meios especializados, ao menos nos países europeus. Trata-se de um empreendimento de modelização que tende a ser muito valorizado por um sistema de promoção social em diversos campos (psiquiatria, saúde mental, universidade, etc.). A psicanálise, de algum modo, é uma espécie de formação para as elites, como era, antigamente, aprender a tocar piano para as mocinhas de boa família. Houve também um tempo em que os dirigentes tinham que fazer o ENA⁴²; mas, agora, estamos entrando numa era em que quem se encontra em posição de direção, em posição de se tornar empresário ou executivo de um campo social qualquer, tem que ser capaz de estar na entrada de processos de semiotização altamente diferenciados e múltiplos, envolvendo problemáticas micropolíticas infernizantes; e, ao mesmo tempo, tem que ser capaz de responder, a todo momento, a essa espécie de distância generalizada, mesmo que microscópica e inapreensível. A psicanálise, neste tipo de prática, exercita de algum modo o olhar dos burocratas, o olhar dos tecnocratas — o olhar, enfim, de todas as hierarquias, que não pretendem ter seu ponto de apoio pragmático limitado ao registro da eficácia, e cuja própria subjetividade tende a se reduzir tangencialmente a zero. A neutralidade psicanalítica corresponde a um ideal no campo social das classes dominantes. Num certo sentido, paradoxalmente a essa ideologia do vazio através do *nonsense* — a qual gera formulações teóricas, por vezes altamente sofisticadas e praticamente inacessíveis —, a psicanálise constitui uma espécie de laboratório das mais sofisticadas formas de subjetividade, laboratório de uma certa concepção do campo social.

Isso tudo para dizer, numa só palavra, que tudo o que é da ordem da interpretação, da neutralidade e da transferência, tal como são praticadas hoje pela psicanálise, constitui, na verdade, intervenções micropolíticas maiores.

É evidente que é necessário usar o conceito de significante, mas desde que seja perfeitamente situado em relação aos outros modos de semiotização, aos outros componentes semióticos. No entanto, tudo o que se constrói em torno do Inconsciente freudiano — sobretudo como redefinido no estruturalismo por Lacan — consiste, exatamente, em não levar em consideração os outros modos de eficácia semiótica, e situá-los, a priori, fora do campo psicanalítico. Considero essa posição inteiramente redutora.

42. Ecole Nationale d'Administration (Escola Nacional de Administração).

Aliás, quem foi que disse que, na perspectiva freudiana, a noção de interpretação do domínio da intervenção verbal está tão separada assim dos outros modos de intervenção? Parece-me totalmente fictício pensar que possa existir uma eficácia da interpretação significante que não esteja vinculada aos outros níveis de eficácia semiótica. Podemos constatar o funcionamento de relações a nível de semióticas icônicas, espaciais, econômicas, enfim, de toda uma série de níveis qualitativos que não são diretamente da competência de sistemas discursivos do significante. Isso quer dizer que as questões que se colocam, concretamente, a propósito de uma interpretação, seja ela qual for, são sempre as seguintes: ela é ou não é eficaz? o que foi eficaz e o que não foi? ou seja, o que de fato interveio para mudar um modo de subjetivação ou para não mudá-lo?

Isso me remete diretamente a uma consideração a respeito da prática analítica: penso ser preciso dissociar, por completo, as diferenças teóricas dos analistas da apreciação dos agenciamentos que eles põem em ação em sua prática. Essa observação, aliás, é de ordem mais geral: ela se aplicaria igualmente a terapeutas de família ou aos que têm outros referenciais teóricos. Através dessas práticas, atuam alguns componentes que não competem às semióticas significantes. E, exatamente pelo fato de tais componentes não serem reconhecidos nesse seu outro estatuto de funcionamento semiótico de "encodificação", eles ganham uma importância muito maior ainda. Basta evocar os rituais, as etiquetas da sessão, as racionalizações em torno da problemática do dinheiro, a recusa de considerar as interações sociais, familiares — enfim, justamente todos os elementos que funcionam como componentes pragmáticos definindo o estatuto dos enunciados produzidos numa sessão. Em outras palavras, há, efetivamente, algumas entradas de vetores (políticos, sociais, maquínicos, culturais — embora seja preciso redefinir o termo "cultura") intrinsecamente vinculados aos processos analíticos.

Conversa informal em Recife, 16 de setembro de 1982:

Pergunta — Poderíamos considerar o analítico, de acordo com tua perspectiva, como expressão de um processo de singularização?

Guattari — Estou de acordo, mas com uma pequena diferença de terminologia. Não penso que devemos confundir um processo analítico com a sua expressão, se quisermos evitar o estar repetindo, exatamente, aquilo que afastou o freudismo de sua intuição inicial, que era a do processo primário como um abismo sem fundo do ponto de vista da compreensão que dele se pode ter. Há, em Freud, uma indagação, quase esquizofrênica, do que significa o discurso de Dora; ao mesmo tempo, o que ele poderia dizer ou explicar a esse respeito, para si mesmo ou para Fliess, entra em colapso. O que ele conseguia dizer era: "bem, por ora, deixemos tudo isso desse jeito, para retomar mais tarde se for o caso". Por-

tanto, não creio que haja aí um problema de expressão. Os processos de expressão, se é que se pode dizer assim, já são a expressão do processo, enquanto que, de um ponto de vista imanente, os processos são, em si mesmos, criatividade, mutação maquínica, sempre capazes ou de reincorporar o processo de expressão, ou de se esmagar nele, de se fazer estratificar nele, de se fazer capturar por sistemas de redundância.

Pergunta — Então o analítico seria o próprio processo de mutação, o exercício desse processo...

M **Guattari** — Para mim, o analítico é o processo, o processo maquínico enquanto tal. Por outro lado, com efeito, a articulação de um processo com sistemas de expressão pode ser da maior importância. É isso que diferencia inteiramente as minhas idéias de todo e qualquer espontaneísmo, de todas as reduções reichianas em matéria de expressão do desejo.

Pergunta — O que você está querendo dizer com isso é que a articulação desses processos de singularização com o sistema de expressão dominante pode implicar na mutação deste sistema?

W **Guattari** — É uma das figuras possíveis, no sentido de que não há um nível absoluto de singularidade, um nível absoluto de processo, um nível de estratificação. Hoje, o que é um processo pode, num abrir e fechar de olhos, transformar-se em estrato reificado; o que é estrutura reificada pode mudar e engendrar um processo de mutação histórica; é preciso exercer uma lógica que saia das categorias sociológicas, das divisões entre o individual, o microssocial e o macrossocial.

Pergunta — A idéia de “ato analítico” não se chocaria com essa sua definição do analítico por seu caráter processual?

Guattari — Sim. De qualquer modo, desconfio muito da noção de ato, porque ela introduz um corte entre um campo do ato e um outro, do não ato, campo indiferenciado, o qual um ato virá animar, sobrecodificar, organizar, ordenar. Por isso, prefiro a noção de agenciamento, em vez da noção de ato. A noção de agenciamento pode comportar: 1º) movimentos de fluxos de toda natureza e que não são da ordem de um ato (fluxos demográficos, fluxos de sangue, de leite, de hormônio, de eletricidade, de ou sabe-se lá o quê); 2º) dimensões territoriais, que até são um certo tipo de ato, mas um ato de proteção, de circunscrição, de subjetivação que busca se situar enquanto tal; 3º) dimensões processuais, dimensões maquínicas, que, estas sim, seriam, efetivamente, do registro de um ato; 4º) dimensões de universos que, ao contrário, não são absolutamente da natureza de uma vontade, seja ela qual for — vontade processual ou vontade de territorialização —, mas que são uma espécie de encontro com outras dimensões de existência. A descoberta amorosa, a descoberta estética, a descoberta de novos tipos de possível, não são do registro do ato. Aqui poderíamos também nos referir a Kierkegaard ou a Pascal: trata-se

do dado, acontece ou não. É do domínio da graça: você pode se agarrar quanto quiser à sua oração, a seu voluntarismo de transformação — e nisso os analistas, como todo mundo, devem ser totalmente modestos —, acontece ou não. Freud, no final de sua vida, tinha percebido isto perfeitamente: em “Análise terminada, análise interminável”, a gente sente que ele se indagava sobre o que acontece, afinal, no término de uma análise.

Pergunta — Desse ponto de vista, também o termo “intervenção analítica” torna-se problemático...

Guattari — Você entende, essas palavras foram tão gastas, tão desperdiçadas... Fui eu mesmo quem, por descuido, lançou o termo “análise institucional”, assim como “analisador”, “transversalidade”, etc., que tornaram-se o *filet mignon* de muitos professores universitários, psiquiatras e psicossociólogos. Eles recuperaram tudo isso rapidamente, traduzindo-o em termos de intervenção psicossociológica: há grupos de Análise Institucional que se fazem contratar pelas grandes empresas para realizar algo de equivalente a uma japoneização da classe operária. Assim, isso acabou remetendo a doutrinas de intervenção, a especialistas, a corpos institucionais especializados.

Quando falo em agenciamento, não se trata nem exatamente de ato, nem exatamente de intervenção, o que não quer dizer que não passe por aí: pode passar ou não. A análise, para mim, tem de apreciar as relações de puro discernimento semiótico — sem ato, sem intervenção —, a relação com a qualidade das coisas, com os ritmos do tempo; e aí podemos incluir também a relação com atos voluntários, com intervenções que repousam sobre dispositivos complexos. A análise tem de apreciar ainda a relação com a chegada de maquinismos abstratos, de mutações de universos, que alteram inteiramente as condições de qualquer percepção, de qualquer ato, de qualquer intervenção. Por exemplo, a mutação que atravessa hoje toda a Polônia não resulta apenas da somatória dos atos, intervenções ou relações religiosas. É, efetivamente, uma mudança de coordenadas de universo. É uma outra Polônia. É isso que faz com que os mesmos atos, as mesmas palavras, as mesmas frases, mudem inteiramente de sentido e de alcance pragmático, pois simplesmente já não estamos no mesmo mundo.

●

Costuma haver, basicamente, duas atitudes em relação aos outros níveis de eficácia semiótica. A primeira considera que eles estão fora do campo, constituindo um suposto “extra-analítico”, e que, nessa medida, não rompem em absoluto com a especificidade da transferência e da interpretação psicanalítica. Essa é a posição analítica tradicional. A segunda atitude considera que esses outros níveis só podem ser articulados através de uma teoria do significante, a qual os englobaria a todos. No primeiro caso, temos uma concepção segmentária estratificada da prática e

do referencial analítico. No segundo caso, temos uma concepção redutora geral, cujas implicações, a meu ver, são profundamente reacionárias.

A questão dos discursos dissidentes, minoritários, não é se eles são ou não o suporte de uma verdade não-revelada. Imaginemos grupos minoritários — por exemplo, feministas ou homossexuais — que, em determinado contexto, apresentem um discurso perfeitamente esclerosado, um discurso distante, de uma verdade que só se constrói a nível do Logos, podendo até acontecer que eles se utilizem inclusive da psicanálise que, em tal contexto, por não obedecer às regras tradicionais, fica ainda mais repressora. Imaginemos que, além disso, eles estejam produzindo modos de funcionamento que lembrem grupelhos tradicionais. Pois bem, mesmo assim, esses grupos poderiam estar desempenhando determinada função em processos de revolução molecular. O que está em jogo, nesse caso, não é uma posição de discurso da ordem da produção de uma verdade não revelada, mas sim uma problemática processual que engaja mutações no campo social inconsciente, além ou aquém do discurso dos grupos considerados.

Com isso, a questão desloca-se imediatamente. Ainda assim, podemos nos perguntar se não estaria sendo veiculado um outro discurso latente, mas colocado por grupos que não aqueles que estamos considerando. Nesse ponto deparamos com uma problemática levantada pela corrente estruturalista da psicanálise, em particular pelo lacanismo: existiria uma metalinguagem da linguagem que seria fundamentalmente a do inconsciente?

Seria o inconsciente estruturado como uma linguagem? Por detrás dessa linguagem articulada pelos indivíduos e grupos teríamos que encontrar uma outra linguagem, fundadora da subjetividade? O fato de se dizer que essa outra linguagem não é propriamente lingüística, quando o que se está inventando é uma categoria de significante herdada de um certo período da lingüística, já é uma outra questão. O fato de Lacan, em suas últimas formulações, falar em matemas do inconsciente, de modo que se refere muito mais a uma matemática do que a uma lingüística do inconsciente, não muda grande coisa em relação à questão que estou querendo colocar. Retomemos o exemplo de um grupo feminista ou homossexual que, apesar de funcionar como um grupelho, estaria articulando processos de revolução molecular. Bastaria, nesse caso, dizer que este tipo de grupo esclerosado não estaria intervindo no campo da linguagem, por não estar introduzindo modificações estruturais no campo social? Essa perspectiva se adapta tanto a um estruturalismo sociológico quanto a um estruturalismo lingüístico: a teoria do significante lacaniano bastaria para estabelecer uma ponte entre os dois.

A problemática que estou colocando é de uma natureza totalmente diversa. Ela não permite estabelecer tal tipo de ponte. Ela não visa às

equivalências estruturais entre níveis diferentes e sim às possibilidades de ler as articulações entre eles. *Não mais estamos no nível da representação e sim no da produção: o nível da produção subjetiva coletiva, individualizada, maquínica, que diz respeito a modos de expressão que passam tanto pela linguagem quanto pelas mais variadas semióticas.* Então, de que se trata, afinal? Certamente não de elaborar uma espécie de referente geral interestrutural, que estaria reduzindo todos os níveis estruturais específicos a uma estrutura geral de significante do inconsciente. Trata-se, sim, de fazer a operação exatamente inversa, que, apesar dos sistemas de equivalência e de tradutibilidade estruturais, vai incidir nos pontos de singularidade, nos processos de singularização, que são as próprias raízes produtivas da subjetividade em sua pluralidade.

Se há uma interpretação a ser feita a partir de uma análise do inconsciente, ela consistiria em detectar o que são os esboços, os índices, os cristais de produtividade molecular. Se há uma micropolítica a ser praticada, ela consistiria em fazer com que esses níveis moleculares não caíssem sistematicamente em sistemas de recuperação, em sistemas de neutralização, em processos de implosão ou de autodestruição. Ela consistiria ainda em apreender como outras montagens de produção de vida, de produção de arte, de produção do que vocês quiserem, poderiam encontrar sua plena expansão fazendo com que fossem respondidas as problemáticas do poder. Isso, certamente, implica modos de resposta de uma nova natureza.

Basicamente são duas as atitudes possíveis face ao chique desses rapazes contra essa universidade.⁴³ E cada uma dessas atitudes ilustra um tipo de definição do inconsciente. A primeira consistiria em dizer: há algo neles, em seu passado, num cantinho do seu complexo, sei lá onde, que está dando uma espécie de nó, uma espécie de inibição (daria até para inventar um nome para classificá-lo). Nessas condições, seria preciso fazer logo uma anamnese para ver o que está ocorrendo e tratá-lo o mais depressa possível, ou seja, interpretá-lo, o que, nesse caso, quer dizer que se faz passar o recalco para o consciente. Aí os rapazes se põem a correr feito coelhos, ficam ótimos, passam a produzir, conseguem obter diplomas e lugares excelentes na sociedade — enfim, recebem alta, estão curados... Essa pode ser uma primeira axiomática do inconsciente.

A segunda atitude consistiria em dizer: “eles não têm nada no inconsciente; vai ver até que eles nem têm tanta coisa assim a dizer, do ponto de vista de um conteúdo; na verdade, o que eles estão fazendo é mais

43. Guattari refere-se aos discursos enfurecidos de alguns estudantes contra a universidade, discursos que inauguram os debates ocorridos na Universidade Federal de Santa Catarina por ocasião de sua visita a Florianópolis.

uma espécie de berro, como se gritassem 'não agüento mais, tô de saco cheio', ou algo do gênero. Mas, se eles continuarem a fazer isso durante muito tempo, duas, três horas, vai ficar insuportável para todo mundo, até para eles mesmos". Nessa segunda fórmula, não se acredita a esses rapazes (aliás, a ninguém) a existência de um inconsciente como algo que estivesse dentro deles. Considera-se que o que eles têm para dizer é exatamente o que eles disseram, e é disso mesmo que se trata: *não há nada a interpretar*. Mas o que é que se pode fazer a partir dessa constatação?

Aqui também há duas opções possíveis. A primeira seria a de bater a porta e dizer "bem, não é problema nosso, eles que se virem". Já a segunda seria a de dizer: "o que daria para se fazer com um troço desses?" Foi exatamente esta a questão que me coloquei: "com que cara vou ficar se só houver intervenções desse tipo, num debate que eu queria tanto que fosse amplo? o que vai pensar o amigo que está aqui à mesa representando a universidade? o que vai pensar o Reitor?" Não que isso me angustiasse ou me fizesse sentir culpado, é mais pelo fato de eu achar esses amigos que falaram muito simpáticos e ter a impressão de que eles, com certeza, devem estar girando em torno de alguma coisa, a qual diz respeito ao inconsciente, evidentemente não o da primeira definição, e sim o da segunda, ou seja, algo que está se passando no modo de subjetivação coletiva deste evento. Nesse caso, não se trata de interpretar e sim de se perguntar se há algo que poderia ser acionado, algo que agenciasse este acontecimento singular, para que ele tivesse um outro alcance, não um alcance significativo ou de interpretação, mas um alcance pragmático. Por ora esse algo só poderia ser da ordem da fala (em outros momentos, também se poderia pensar em algo da ordem da dança, da música ou de atirar paralelepípedos nas vitrines, de inventar rádios livres e até de me aventurar a fazer um poema à la Prévert).

Eu diria que o inconsciente, na segunda definição, se constitui, exatamente, no campo de possível de que este tipo de agenciamento coletivo é portador, tendo, portanto, a ver com o futuro e não com o passado. Lembrando que tal agenciamento não é forçosamente logocêntrico, já que pode pôr em jogo toda espécie de modo de expressão semiótica, toda espécie de problemática de ordem política, ecológica, técnico-científica, enfim, o que vocês bem entenderem.



Reunião com grupos que desenvolvem trabalhos comunitários, Olinda, 16 de setembro de 1982:

Pergunta — Eu tenho uma filhinha de sete anos. Ela tinha um relacionamento razoável em nossa rua, que é uma rua pequena, de classe média. Mas, pouco a pouco, ela foi ficando completamente isolada, sem amigo nenhum. Atualmente, quando ela procura as outras crianças, os pais ou as empregadas sempre dizem que elas não estão em casa. E, segundo as

informações das próprias empregadas (pois elas conversam umas com as outras), os pais não querem mesmo que suas crianças andem com minha filha, pelo fato de ela falar palavrão. Então ela está ficando muito insegura, muito culpada... Sinto que para lidar com esse tipo de coisa é necessário haver um processo de coletivização.

Guattari — Não quero, de jeito nenhum, fazer um diagnóstico, mas isso me lembra uma releitura que fiz do caso do pequeno Hans, de Freud⁴⁴, da qual falarei rapidamente. Não sei se você se lembra do começo desse caso: é exatamente como a história de sua filha. Hans não podia atravessar a rua para visitar sua amiguinha, a Marielda. Toda vez que queria ir vê-la, a família o impedia, explicando que eles não eram do mesmo meio. Mas a coisa não parava por aí: a restrição exercida pela família não se limitava ao contato com a amiguinha. Um após outro, todos os territórios do pequeno Hans foram sendo barrados, todos os seus agenciamentos quebrados (e isso com a ajuda indireta, mas ativa, do Dr. Freud), quando o que, na verdade, estava faltando ao menino eram exatamente agenciamentos que lhe permitissem afirmar-se em sua faixa etária, fazer funcionar todas as diferenciações, inclusive a sexual.

Minhas idéias sobre a psicanálise não me interessam se não me servem para compreender com que espécie de merda nos confrontamos, não só na vida pessoal, mas também nas instituições e nos grupelhos — quero dizer, nas relações de poder e em todos esses troços. E, ao contrário, considero que, *se não somos capazes de compreender as dificuldades pessoais de alguém à luz de seus investimentos sociais e da subjetividade coletiva à qual ele participa, não adianta nada.*

4. A esquizoanálise

a. Individuação do desejo: a alienação

A concepção de desejo no campo social, que Gilles Deleuze e eu tentamos desenvolver, tende a questionar a idéia de que o desejo e a subjetividade estariam centrados nos indivíduos e resultariam, no plano coletivo, da interação de fatos individuais. Partimos mais da idéia de uma economia coletiva, de agenciamentos coletivos de desejo e de subjetividade que, em algumas circunstâncias, alguns contextos sociais, podem se individualizar.

44. Guattari refere-se a "L'interprétation des énoncés", texto incluído em *Politique et psychanalyse*, publicação pirata da *Bibliothèque des mois perdus*. Trata-se de uma releitura minuciosa que Guattari, G. Deleuze, C. Parnet e A. Scala fazem de dois casos clássicos de psicanálise de criança — o pequeno Hans de Freud e o Richard de Mélanie Klein — e de um caso de psicanálise de criança numa instituição de setor, relatado na revista *Esprit*. Esse é um dos únicos textos — senão o único — em que Guattari e Deleuze fazem uma leitura de caso clínico. Algumas das idéias expostas nesse trabalho encontram-se espalhadas em sua obra, sobretudo em *O Anti-Edipo* (Imago, Rio 1976) e em *Dialogues* (livro de G. Deleuze e C. Parnet publicado pela Editora Flammarion, Paris 1977 e traduzido para o espanhol pela Editora Pre-textos, Valencia, 1980).

Queria falar de uma concepção um pouco clássica do desejo como algo de individual, e do social como algo que vai se construindo a partir desse desejo individual, por etapas sucessivas. É claro que se pode sempre tentar fazer a cartografia de uma situação a partir dessas noções. Não há, a meu ver, modelos universais e científicos para se tentar compreender uma situação, e, além disso, os próprios modelos científicos se repelem, se intercambiam, se conjugam entre si. No entanto, essa concepção clássica de desejo está aquém de uma série de fenômenos, especialmente de um que me parece muito importante, o da produção de subjetividade — mais do que o de sua modelização — em escala social, e mesmo mundial.

Debate promovido por um diretório do PT do Rio de Janeiro, 11 de setembro de 1982:

Pergunta — Gostaria que você falasse um pouco sobre os espaços da ação política e da ação individual. Você não acha que a ação política esmaga, necessariamente, o desejo individual?

Guattari — Do meu ponto de vista não dá para se falar em desejo individual. É a produção de subjetividade capitalística que tende a individualizar o desejo, e quando é vitoriosa nessa operação, não há mais acúmulo processual possível. Instaura-se um fenômeno de serialização, de identificação, que se presta a toda espécie de manipulação pelos equipamentos capitalísticos. A questão, portanto, não se situa a nível do agrupamento de indivíduos e sim de uma pragmática de processos de produção de desejo que nada tem a ver com esse tipo de individualização. Tal pragmática, quando esmagadora, pode atingir tanto o indivíduo quanto o grupo.

b. Desejo: terreno da micropolítica

Debate promovido pelo Curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, 31 de agosto de 1982:

Antônio Lancetti — Eu acredito ter entendido sua insistência na crítica daquilo que conhecemos como sendo o “movimento analítico”. A instituição analítica, ou, pelo menos, algumas de suas formas predominantes, pretenderia, e eficazmente conseguiria, referir toda a determinação desejante à ordem simbólica (ao complexo de Édipo, etc.). Fica claro também a idéia de, nesse caso, haver a possibilidade de outros agenciamentos, outros processos de semiotização. O que não me fica claro, em termos de outros processos, é o desatrelamento do desejo às ordens constituídas, por exemplo, na luta de classes tal como ela é pensada tradicionalmente pelo marxismo. Então fica a dúvida: esses processos também não necessariamente absorvidos, como a psicanálise, por sobrecodificações?

Guattari — É exatamente na questão das estratificações do movimento operário que aparece o estrago que a ausência de dispositivos analíticos referentes às formações do inconsciente implica. Efetivamente, estão acontecendo mutações moleculares consideráveis no campo das estruturas do trabalho. Essas são inteiramente ignoradas e, mais do que isso, ativamente combatidas, pelas organizações do movimento operário, tanto em suas referências teóricas, quanto em suas intervenções práticas. Basta nos remetermos ao exemplo da Itália, onde essas mutações desembocaram em movimentos sociais de expressão, por assim dizer mais “acabada”: um modo de subjetivação que implicou o questionamento dos processos de produção vigentes — enfim, toda aquela problemática que gente como Toni Negri estudou. O fato de essa problemática ter sido totalmente rejeitada e combatida desembocou num impasse considerável: há atualmente na Itália quatro mil prisioneiros políticos; justamente pessoas que encarnam essa mutação subjetiva. Todas as transformações políticas e sociais, de que a situação italiana era portadora em 77, capotaram ... e foi por essa razão.

Se não quisermos assistir a situações como as da Polônia e da Itália, que nos mostram que uma certa formação do desejo em escala coletiva acaba reinvestindo formações tradicionais como a Igreja, o movimento operário terá de incorporar a problemática analítica — com ou sem psicanalistas, mas esta já é uma outra história... Nesse caso, vamos assistir à criação de um outro tipo de movimento operário, capaz de articular, de um lado, as lutas de relações de força sociais e, de outro, todas essas mutações que fazem com que um novo tipo de subjetivação esteja nascendo em amplas camadas da população. Um movimento operário capaz de mobilizar a imensa força que tudo isso representa.

Uma outra abordagem da problemática das formações coletivas do desejo se faz necessária para pensar tanto questões como a do sentimento amoroso e sua complexidade criativa de mundo e de universo, quanto questões como a da criança, naquela fase crucial de sua integração aos sistemas escolares, cujas conseqüências são, muitas vezes, nefastas. Também para pensar os fenômenos sociais mais amplos, a meu ver, não dá para entender grandes dimensões históricas como o que se passa na Polônia hoje, sem abordar, de uma outra forma, a problemática das formações coletivas do desejo.

A problemática de uma análise das formações do inconsciente se coloca em contextos muito variados. Um primeiro exemplo seria o de analisar nossas próprias produções semióticas — nosso próprio sonho ao despertar (numa espécie de auto-análise), uma produção poética, enfim, qualquer produção criadora. Um segundo exemplo seria o de uma situação dual com a instauração de uma linguagem, que se constitui em metalin-

guagem em relação aos níveis de produção primária. Essas diferentes produções semióticas, por sua vez, são tomadas em grades de leitura, de interpretação, de comunicação, que as fazem entrar em diferentes sistemas de redundância. Assim, elas serão codificadas de diferentes maneiras numa situação analítica, numa situação de casal, ou numa situação de relação mãe/filho. Por exemplo, sintomas do tipo produções semióticas corporificadas serão remetidos a uma certa grade de interpretação pela mãe, a qual não vai coincidir com a do professor ou a da assistente social. Se tomamos um outro nível de leitura ainda, o institucional, todos os níveis anteriormente citados vão entrar de novo num sistema de interpretação e decodificação, o qual implicará elementos de leis, de regras, de regulamentação e algumas redundâncias dominantes. Tais elementos não vão se situar apenas como referências exteriores aos primeiros níveis de produção: haverá, o tempo todo, efeitos de retroação. A lei, tal como ela é articulada, por exemplo, em uma escola ou em um hospital psiquiátrico, vai reintervir diretamente a nível do suposto processo primário. É o que vemos, constantemente, na análise dos sonhos, onde aparecem determinações de ordem justamente institucional, política ou geopolítica.

Tais determinações de leis, determinações de terceiro, quarto, enésimo nível de metalinguagem, não se situam como metalinguagem, mas intervêm diretamente na sintagmática da elaboração. E como esses outros níveis não respondem a uma lógica única do significante, poderíamos dizer que no seio das articulações aparentemente as mais primárias (o deslocamento e a condensação, por exemplo), vão intervir, com plena eficiência, elementos de toda natureza, os quais funcionam inteiramente fora do registro do significante ou do registro dos famosos matemas do inconsciente. Isso não quer dizer que haja "interiorização", ou um fenômeno de sublimação de elementos que permaneceriam essencialmente exteriores. Repito: *esses outros níveis intervêm na própria sintagmática da elaboração da subjetivação inconsciente*. Há um certo jeito de estar articulado ao modo de semiotização coletiva, particularmente ao da mídia, que intervêm em conexão direta com as formações do inconsciente.

Em outras palavras, quando aparece, num sonho, um líder político ou um sentimento de segregação racial, não tem cabimento usar, para a sua leitura, uma sintaxe composta unicamente de elementos que põem em jogo as oposições polares dos sistemas familialistas (como nos primeiros modos de leitura da psicanálise), nem uma sintaxe composta de elementos que põem em jogo uma dialética dos objetos parciais, o falo, etc. Esses são modos redutores de leitura de tais fenômenos. Pois, se é verdade que sempre é possível encontrar oposições binárias (por exemplo maniqueísmos em torno do falo e da castração), de qualquer modo, reduzi-los dessa forma não tem o menor interesse. Fenômenos como os da sugestão hierárquica, ou da relação de poder significante através da linguagem, através da escrita, tem diferentes modos de funcionamento, segundo o registro social em que o indivíduo considerado se encontra. A economia da castração, a economia edípiana não funciona da mesma maneira, não veicula os

mesmos universos de possibilidade, em todo tipo de situação. Assim sendo, *o importante não é instaurar uma espécie de pequeno sistema de chave universal de significante, mas ao contrário preservar sempre o que são esses capitais de possível de que cada um desses diferentes universos considerados são portadores.*

✍

•

Não há receita alguma que garanta o desenvolvimento de um processo autêntico de autonomia, de desejo, pouco importa como o chamemos. Se é verdade que o desejo pode se reorientar para a construção de outros territórios, de outras maneiras de sentir as coisas, é igualmente verdade que ele pode, ao contrário, se orientar em cada um de nós numa direção microfascista.

•

As formações políticas tradicionais recuperam tudo o que é sentido como necessidade, como demanda de uma camada social. Isso funciona através dos fenômenos de propaganda e de todo o equilíbrio que consiste em propor programas de consenso. Mas essa abordagem, evidentemente, tem muitos limites: as mutações históricas na ordem das formações coletivas de desejo quebram esses programas, passam através deles. Poderíamos até mesmo dizer que *o essencial dos fatos históricos marcantes do período atual correspondem a expressões coletivas de desejo, que não entram absolutamente nesses quadros tradicionais de modelização.*

O que se passa no Irã, na Polônia, em muitos países árabes (poderíamos fazer uma enumeração *ad infinitum*) são diferentes movimentos de sensibilidade, de reação, que só são concebidos como irracionais, do ponto de vista das práticas ou das organizações dominantes. Na verdade, tais movimentos são portadores de uma outra racionalidade.

•

Para se compreender a proliferação de um fenômeno como o das rádios livres, é preciso situá-lo como uma intervenção que se dá, exatamente, a nível do inconsciente social. Talvez o termo "inconsciente" não seja muito adequado. Utilizo-o por comodidade, pois seria mais exato dizer um questionamento do modo de semiotização coletiva em sua relação com a fala, com a informação, e com o interlocutor "mídia".

•

Aquilo que se está vivendo, nas condições muito específicas do Brasil, não vai deixar de ter efeitos em situações inteiramente diferentes. Creio profundamente numa espécie de sistema de interação, o qual eu ousaria qualificar de inconsciente a nível social, desde, é claro, que se elabore de outra forma o conceito de inconsciente. O que está ocorrendo no Brasil

interage com o que se passa na Polônia, no Líbano, e — por que não? — na Europa também.

Para mim, o inconsciente na História, no Brasil, hoje, é a maneira como toda uma série de minorias vivem sua problemática de subjetividade, seja resistindo às produções de subjetividade dominante, seja dependendo ou contradependendo delas.

Mesa-redonda na *Folha de São Paulo*, 3 de setembro de 1982:

Modesto Carone — Vou tentar reproduzir uma experiência feita a partir da minha singularidade como escritor de ficção. Talvez isso tenha algum interesse aqui, na medida em que, na sua exposição, o professor Guattari falou não só dos processos de controle social da subjetividade, mas também das *frestas* pelas quais essa subjetividade às vezes passa. Quer dizer: vou me referir a algo pessoal e singular que chegou à generalização através da linguagem. A experiência diz respeito ao meu primeiro texto de ficção. Era em 1975, época realmente *brava* aqui no Brasil; pouco antes de escrever esse texto eu tinha vivido o trauma coletivo da morte do Vlado. Isto é: eu soube que tinha sido presa e morta uma pessoa chamada Vladimir Herzog e fui, muito abalado, ao lugar de onde partiria o seu enterro. Foi só lá, no Hospital Albert Einstein, que tomei conhecimento de que se tratava do *Vlado*, um antigo conhecido meu, de vinte anos atrás dos tempos em que freqüentava a Biblioteca Municipal. Ou seja: foi nesse instante doloroso de reconhecimento, que um ato de solidariedade política tornou-se também um ato de solidariedade pessoal. Nessa mesma época, eu enfrentei outra experiência difícil, de ordem institucional, que foi o meu concurso de livre-docência na USP. A meu ver, foi a partir dessas duas vivências, associadas ao luto pela morte do meu pai, ocorrida também naqueles dias, que uma noite — meio sem *dirigir* a minha ação — escrevi um conto que intitulei “As Faces do Inimigo”. É uma narrativa em primeira pessoa, na qual o narrador-personagem vislumbra implacavelmente o crescimento dos pêlos no seu corpo. Ele dedica todas as suas tardes e parte das suas noites à tarefa de verificar se os pêlos estão crescendo direito; quando não estão, ele os estirpa, sem deixar raízes ou seqüelas, pois pêlos rebeldes não se adaptam ao rigor geométrico que ele exige de si mesmo. Ao mesmo tempo, o narrador-personagem tem medo de perder a acuidade dos dedos das mãos que tornam possível essa tarefa. No final, depois de uma sessão de vigilância realmente exaustiva, quando já está amanhecendo, ocorre-lhe uma pergunta inesperada: o que será que eles, os pêlos, acham disso? Fica tão assustado com essa pergunta, que vai ao espelho para se ver de fora, e nesse momento constata, no seu próprio rosto abismado, que é impossível controlar as *manifestações espontâneas* — no caso, os pêlos que crescem à revelia do próprio portador.

Quando rememoro o que fiz, percebo que escrevi o conto do fim para o começo. Ou seja: parti da expressão “manifestações espontâneas”, que circulava no país naquele momento e descrevia o fenômeno social do quebra-quebra. Uma parte da oposição política à ditadura imaginava que, pela fresta de “manifestações espontâneas” como essa, havia a possibilidade de desarticular o controle repressivo sobre as pessoas que exigiam liberdade. A expressão era catalisadora porque resumia, num único instante verbal, muita coisa que estava acontecendo no país. De alguma forma, foi esse dado histórico, aliado às minhas circunstâncias pessoais, que liberou em mim a energia para escrever “As Faces do Inimigo”. O texto veio à tona como um desabafo; pensando retrospectivamente, acho que naquele momento se formulou em mim algo que eu poderia chamar de “minha singularidade”. Sem ter muita consciência disso, eu de algum modo me desviava do controle social sobre a vida das pessoas e sobre a produção intelectual reinante na época.

Acho que essa experiência é interessante porque eu não acreditava — e ainda tenho dúvidas a esse respeito — que se pudesse chegar a uma “manifestação espontânea”, com tanta repressão não só objetiva, como também internalizada. O curioso é que, narrando o conto na primeira pessoa, eu de certo modo me embuti e investi numa “consciência alienada”. Isto é: ao invés de ficar de fora, *apontando* o que é uma consciência alienada (como a do narrador-personagem do texto), eu entrei nela e, ao fazer isso — não estou falando do resultado estético, mas do processo — percebi que, mesmo no interior de uma personalidade repressora, existe algum tipo de conflito, que se objetiva justamente nessa “manifestação espontânea”. Em outros termos, parece que até na consciência alienada atua, com energia, um elemento contraditório. A partir daí talvez seja possível generalizar um pouco e, pensando na gênese desse conto, imaginar que a arte não se limita a dizer o existente: ela também o contradiz. É nessa medida que ela é livre e exige a liberdade como condição para existir — inclusive porque é regulada por leis que não são mais as que regulam a opressão no reino da necessidade social. Na obra de arte — e no impulso humano que leva a ela — há um gesto libertário demolidor em relação ao controle que se articula dentro e fora de cada um de nós.

Guattari — Sua intervenção me parece crucial, pois mostra que uma cartografia, um modo de construção singular, pode se inserir num contexto de repressão terrível e, ao mesmo tempo, num contexto intrapessoal completamente singular. É nesse ponto que sua intervenção não se situa num nível de metalinguagem em relação aos processos de singularização, nível esse quase sempre inevitável. A única observação que eu faria, mas que implicaria um debate impossível neste momento, é que não me parece que qualificar os processos de expressão de que você nos fala de espontâneos (relacionando-os, por exemplo, à escrita automática do surrealismo) seja a forma mais vantajosa de tratá-los. Penso, ao contrário, que são

processos altamente elaborados. Tal elaboração seria algo do tipo daquilo que Freud, em sua primeira tópica, situava como pertencendo à ordem de processos primários. Aliás, é exatamente esse tipo de elaboração que foi se reduzindo, em todas as correntes psicanalíticas. Da redução inicial do processo primário a uma massa pulsional indiferenciada, chegou-se a uma fórmula de desordem ou de pulsão de morte, ou ainda, no caso dos estruturalistas, a uma teoria universalizante do significativo. Todos aqui devem ter tido a experiência — eu, pelo menos, a tenho frequentemente — do contraste entre a descoberta da complexidade, da riqueza, da diferenciação que se pode ter numa experiência onírica e a pobreza de meios que se tem ao despertar, quando se tenta expressar essa produção onírica pela rememoração, pela escrita ou pelo desenho. Aqui, eu me permitiria *questionar toda referência à indiferenciação, toda referência às mitologias espontaneístas*: toda vez que conseguimos agenciar dispositivos de expressão que escapam ao despotismo do sistema das significações dominantes, que escapam à articulação de todas as sintaxizações dominantes, estamos justamente lidando com maquinismos altamente elaborados.

c. “Inconsciente maquinico”: desejo como produção

Acho muito mais vantajoso partir para uma teoria do desejo que o considere como pertencendo propriamente a sistemas maquinicos altamente diferenciados e elaborados. E, quando digo “maquinico”, não me refiro a mecânico, nem necessariamente a máquinas técnicas. As máquinas técnicas existem, é claro, mas há também máquinas sociais, máquinas estéticas, máquinas teóricas e assim por diante. Em outras palavras, há máquinas territorializadas (em metal, em eletricidade, etc.), assim como há também máquinas desterritorializadas que funcionam num nível de semiótica completamente outro.

A problemática da produção, a meu ver, é inseparável da problemática do desejo. Muitas pessoas não consideram as coisas dessa forma; há até as que operam um corte radical entre o campo do trabalho e o campo do desejo. Para elas o campo do trabalho é algo que deveria ser disciplinado, tomado por estruturas de controle, estruturas hierárquicas, enquanto que o desejo apareceria como algo indiferenciado que se poderia atribuir, de acordo com as teorias, a um instinto, ou a uma pulsão, ou a uma força bruta, e assim por diante. Isso me parece inteiramente falso.

Forjei, com Gilles Deleuze, uma expressão que pode parecer paradoxal, mas que nos foi muito útil em nossa reflexão: é o conceito de “máquina desejante”. É a idéia de que o desejo corresponde a um certo tipo de produção e que ele não é absolutamente algo de indiferenciado. O desejo não é nem uma pulsão orgânica, nem algo que estaria sendo

trabalhado, por exemplo, pelo segundo princípio da termodinâmica, sendo arrastado de maneira inexorável por uma espécie de pulsão de morte. O desejo, ao contrário, teria infinitas possibilidades de montagem. O desejo de uma criança, por exemplo, não pode, a nosso ver, ser reduzido aos esquemas da psicanálise — por exemplo, a seus imagos de triangulações. Observando as coisas simplesmente de um ponto de vista fenomenológico o desejo mostra-se em conexão direta com os mais diferenciados elementos de seu entorno que vão da família ao cosmos. A criança tem uma capacidade extraordinária de se interessar por processos abstratos. Todas as pessoas que desenvolveram estudos sobre a psicologia da criança tiveram muita dificuldade em compreender isso, pois elas estudam a criança através de um método redutor, que não lhes dá acesso, justamente, a esse núcleo de criatividade semiótica, que, a nosso ver, permite caracterizar o desejo da criança como um desejo maquínico. Isso não quer dizer que o desejo seja uma força que, por si mesma, vá construir todo um universo coordenado. Gilles Deleuze e eu estamos inteiramente distanciados de qualquer idéia de espontaneísmo neste campo. O desejo, para nós, não é a nova fórmula do bom selvagem de Jean Jacques Rousseau. Ele também pode, como toda máquina que se preze, se paralisar, se bloquear (e até muito mais do que qualquer máquina técnica); ele corre o risco de entrar em processos de implosão, de autodestruição, que no campo social poderão se manifestar através de fenômenos que eu e Deleuze chamamos de “microfascismos”. Portanto, para nós, a questão está em se tentar apreciar o que é efetivamente a economia do desejo, num nível pré-pessoal, num nível das relações de identidade ou das relações intra-familiares, assim como em todos os níveis do campo social.



Reunião na Escola Freudiana de São Paulo, 26 de agosto de 1982:

Pergunta — Então esse sistema de esquizoanálise de vocês vai contra toda a psicanálise? Como é que vocês substituem o triângulo edipiano?

Guattari — Não sou eu quem substitui o triângulo. O triângulo se substitui sozinho. A própria família é transformada enquanto equipamento coletivo, em relação com o conjunto dos outros equipamentos coletivos, os quais vão assumir a criança, desde a formação até sua entrada na força coletiva de trabalho. Tudo isso, atualmente, é programado. Não há relação natural com a mãe nem com o pai, nem com ninguém. A televisão, por exemplo, desempenha um papel que substitui em parte o da mãe...

Pergunta — E é desde os primeiros meses de vida que as tais máquinas desejantes estão em ação?

Guattari — Mais do que nunca...

●
Debate promovido pelo Curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae,
31 de agosto de 1982:

Pergunta — Como podemos agenciar, ligar os modelos formados até agora, se eles são muitas vezes excludentes? Como você lida com a exclusão de um modelo pelo outro?

Guattari — Tenho minha concepção da articulação dos diferentes registros desses componentes, mas isso não quer dizer que eu pretenda propô-la como um novo sistema de modelização. É algo que elaborei em relação a uma certa concepção de processo analítico, aquilo que chamei de “revolução molecular”. Não parto absolutamente do tipo de referência em curso nas escolas psicanalíticas ou nas universidades. Mas não me parece legítimo formular outro tipo de modelização, a não ser que isso esteja sendo requisitado pela vivência de uma determinada problemática. Nesse caso, daria para retomar tal problemática de modo mais preciso, tentando mostrar quais semióticas corporais, icônicas, de linguagem, quais encodificações maquínicas, representações de sistema de valor, estão agenciadas para engendrarem um fato subjetivo. A relação entre elas se estabelece através de um certo tipo de “componente de passagem”, podendo adquirir tanto uma capacidade de eficiência intersemiótica quanto de ineficiência de passagem, e isso, exatamente, em função dos sistemas que as agenciam.

●
Reunião com filósofos em São Paulo, 23 de agosto de 1982:

Pergunta — O que mudaria a partir de *Mille Plateaux*, em relação ao que vocês vinham escrevendo, se entendi bem, seria vislumbrar um além do capital?

Guattari — Sim, é isso.

Comentário — Que não aparecia antes...

Guattari — Talvez já aparecesse um pouco.

Comentário — Sim, mas digamos, não tão claramente...

Guattari — Sim, seria, com efeito, a problemática das revoluções moleculares, com a noção de “inconsciente maquínico” que legitima de certo modo um tratamento daquilo que se costuma chamar, abusivamente, de utopia.

●
d. Casos de esquizoanálise: da clínica ao movimento social

Vou contar o caso de um jovem esquizofrênico (aliás, não tão jovem assim, pois tem uns 30, 35 anos, só que não parece) que venho “seguindo” (que expressão infeliz!) há uns dez anos. Trata-se de alguém classificado como esquizofrênico há muito tempo, tendo sido internado

várias vezes. Ele vive desde sua infância num meio familiar em equilíbrio relativo, com muito conflito, numa relação de extrema dependência de seus pais, os quais são idosos. Na situação anterior àquela de que falarei, ele se desloca basicamente em três ou quatro tipos de território, além do hospital psiquiátrico, quando internado. Um território familiar inteiramente fechado sobre si mesmo, onde ele vive numa espécie de apraxia total, com relações interpretativas e conflitivas, podendo, às vezes, chegar até a atos de violência. As únicas aberturas, por sinal muito restritas, são um clube esportivo, um clube de pingue-pongue, algo assim, e a sessão comigo uma vez por semana.

O trabalho comigo começou depois de uma passagem pela Clínica de La Borde. Isso, logo depois de ele ter saído de uma de suas hospitalizações psiquiátricas. Desde então, ele não voltou mais ao hospital. Em que consiste a análise? Em que consiste a análise de um esquizofrênico? A sessão começa, em geral com ele me dando um chiclete que às vezes eu recuso (porque o chiclete está em seu bolso, imundo) e peço um outro; ele geralmente também me traz papéis administrativos que tenha eventualmente recebido, uns pedaços de jornal recortado e, às vezes, algumas folhas nas quais ele escreveu algumas reflexões. Ele fala, depois me dá dez francos, e algumas vezes fica furioso comigo, me xinga, dizendo que aquilo não serve para nada, e que para ele o importante seria poder trabalhar, encontrar umas garotas, etc. Não acontece muito mais coisa além disso. As sessões se sucedem dessa forma, até o momento em que o território familiar começa a se desagregar completamente, a perder consistência. Ele permanece o tempo todo trancado no quarto, não faz mais nada e a mãe fica gravemente doente. Às vezes ele sai, como um dia, por exemplo, em que foi até Paris, para tentar ver uma prostituta e isso acabou numa briga com um cafetão; ele quebrou a cara e foi levado para a polícia, onde foi ameaçado de nova internação.

Nessa situação de impasse total, a intervenção que eu fiz (e aí deixo a critério de vocês a apreciação disso, do ponto de vista de uma teoria de interpretação) consistiu essencialmente em lhe fazer uma proposta, partindo da hipótese de que ela poderia ser eficaz. A proposta consistia em sair de sua casa, encontrar um alojamento e tentar fazer um mínimo de planos de vida. É claro que nesse tipo de situação tal atitude não é tão óbvia. O fato de que ele não tenha nenhuma espécie de abertura para fora faz com que não tenhamos qualquer garantia de que essa proposição não desemboque numa catástrofe total. Isso sobretudo no caso de termos como únicos referenciais certos temas do tipo regressão, ou fortes identificações com os pólos familiares. É importante, nesse momento, que eu esteja absolutamente persuadido da realidade desse risco e que ele, que chamarei de João Batista, não tenha dúvida alguma da minha incerteza. Ao contrário, é importante que ele saiba muito bem que não estou fazendo nem uma prescrição terapêutica nem uma interpretação psicanalítica. Então, nesse momento, quais vão ser os registros semióticos de minha intervenção? Primeiro, convoco a família: utilizo as relações de

força institucionais em que me encontro, para negociar um mínimo de dinheiro de que João Batista vai precisar, o armistício das hostilidades, e a suspensão das ameaças de internação para tentar essa experiência.

O que está entrando em jogo na consistência desse agenciamento não é somente minha autoridade, mas também uma série de fluxos que me são inteiramente exteriores. Primeiro tipo de elemento: se os pais podem dar para João Batista um mínimo de dinheiro; se dá para capitalizar uma série de coisas do tipo seguro social, pensão de invalidez; se os procedimentos para alugar um apartamento num conjunto habitacional podem ser razoavelmente assumidos. Segundo tipo de elementos (que não são mais microssociais ou microeconômicos, mas infra-individuais, da natureza do que eu chamaria de "componentes de agenciamento" que são, digamos, componentes de uma sintagmática existencial): será que esses componentes terão uma consistência — o que eu chamo de uma "transistência" — suficiente? O que, concretamente, quer dizer o seguinte: quando ele se encontrar num quarto, mais sozinho do que nunca, seu modo de percepção do espaço, de relações sociais, de relações de significação vai se destruir totalmente, ou ao contrário, embarcar num outro processo?

Pois bem, eis João Batista em um apartamento. Ele começa, é claro, a interpretar os barulhos da vizinha, e a ter uma série de problemas desse tipo. Mas sua relação com a sessão vai mudar rapidamente de modo de funcionamento: o chiclete permanece sempre, mas em compensação, ao invés de ficar simplesmente contando suas histórias de família, ele começa a fazer desenhos, a descrever o que se passa com ele quando ouve barulhos na casa, a interpretar toda espécie de coisa, a ver televisão, a fazer diversas tentativas de contactos sociais muito frágeis, a escrever diariamente textos muito mais conseqüentes, mais importantes. Uma série de intervenções levam-no até a se inscrever em um clube de judô, o que aliás não funciona. Ele dá um jeito de ser contratado por uma empresa de venda de seguros a domicílio. É um trabalho terrível, pois além de não dar dinheiro algum, consiste em bater à porta de pessoas desconhecidas para propor-lhes coisas que não lhes interessam. Isso o leva a conflitos terríveis, e acaba se quebrando. Pouco a pouco, ele se inscreve numa faculdade de Direito e eu fico surpreso com o fato de que ele segue os cursos, apesar de que, ao que tudo indica, ele não estabelece contato algum. Ele fica muito espantado por não conseguir passar em nenhum exame, mas continua indo assim mesmo. Não vou contar as outras etapas, o que interessa é que através desse novo tipo de agenciamento as relações dele com a família se modificaram, houve certas aberturas, uma mudança considerável de comportamento, uma estabilização; enfim, um resultado bastante satisfatório. *Nesse novo agenciamento solitário, ele começou a forjar um modo de expressão, a desenvolvê-lo, a criar uma espécie de cartografia de seu próprio universo, coisa que ele não podia desenvolver no território familiar, nem, evidentemente, no território de um hospital psiquiátrico e nem em sua relação terapêutica comigo.*

Qual poderia ser o julgamento de um psicanalista acerca desse tipo de intervenção? Dizer que "muito bem, é um excelente trabalho de assistente social, mas evidentemente não tem nada a ver com análise da psicose". Creio que, de fato, não tenho nenhum mérito em ter descoberto algo que seria um sentido latente e que pudesse mudar, num passe de mágica, seus modos de subjetivação. Mas, justamente a análise aqui perdeu seus traços mágicos, seus traços fascinatórios. A análise consistiu apenas em tentar apreciar, com a maior exatidão possível, o que poderiam ser os diferentes modos de consistência de territórios, os diferentes tipos de processos — que chamo de "processos maquínicos" — suscetíveis de serem postos em funcionamento. Consistiu também em nunca encorajar alguma coisa que por minha conta e risco poderia levá-lo a um impasse total; em tentar apreciar o que pode ser a mutação do que eu chamo de "constelação de universos", que estaria permitindo a João Batista assumir seus diferentes modos de semiotização na sua situação. É um exemplo banal que vocês devem conhecer muito bem em suas práticas.

Para poder correr riscos dessa natureza, talvez não seja inútil dispor de algumas referências teóricas, que, repito, não tem outro mérito senão o de nos permitir desembaraçarmo-nos a tempo daquilo que funciona como antolhos, como um desconhecimento desses diferentes campos de possível. Por isso é que me parece extremamente importante considerar que a intervenção semiótica tem que ser apreciada da maneira mais precisa possível em função de seu nível de eficácia potencial. Seria totalmente imbecil pensar que um fenômeno de transferência ou de interpretação simbólica teria podido transformar qualquer coisa dessa espécie de economia libidinal em buraco negro que estava se operando no terreno familiar. Era preciso tentar apreciar também em que suas próprias máquinas de auto-elaboração poderiam encontrar consistência suficiente, pois poderia acontecer que esses fenômenos de escrita ou de novos tipos de conexão social não aparecessem ou aparecessem com uma consistência insuficiente, o que implicaria uma necessidade de re-orientação imediata.

Então, o que são as "formações de inconsciente" nesse nível? Certamente não se trata de algo que pode centrar-se somente na maneira pela qual um significante representa o sujeito para um outro significante — retomando a fórmula de Lacan — ou algo centrado num processo referente apenas a esse indivíduo. O inconsciente está territorializado sobre este campo familiar, trabalhado por exemplo por um certo tipo de classe social. O fato de seu pai ser um arquiteto de prefeitura é importante porque uma das idéias favoritas de João Batista era de que ele assassinaria o prefeito. A partir desse dado, se fizermos questão de refundar um Complexo de Édipo, considerando que se trata de um deslocamento de seu desejo de matar o pai, não teremos a menor dificuldade em segui-lo. Só que isso, a meu ver, não é o que mais interessa no caso. Estamos diante de uma territorialidade subjetiva cujos elementos estruturais estão se desfazendo e isso, independentemente de qualquer apreensão interpretativa. Além do território familiar e de classe, outros componentes

desse agenciamento inconsciente são os processos maquínicos que ele elege como substitutos, os quais ele tenta agarrar por ocasião de sua admissão no clube de judô, por exemplo. Um outro componente ainda, mas já de outro nível, é o fato de ele viver numa situação que tem uma determinada apreensão da problemática da doença mental. Essa constitui uma dimensão do inconsciente inteiramente exterior à problemática familiar e às problemáticas infra-individuais, pois ela depende da maneira como as instituições sociais veiculam, semiotizam, a doença mental. É verdade que, apesar disso, ele tenta se candidatar para trabalhar, por exemplo, em um tabelião, ou que ele é recebido (aliás, por intermédio de seu pai) pelo prefeito. Mas, obviamente, ele é recusado e não se conforma com isso. Num momento dado ele cisma em trabalhar em um banco, e, além do mais, só aceitando o cargo de diretor, o que não funciona, é claro.

Existem aí elementos de um inconsciente objetivo, mas esse inconsciente é, ao mesmo tempo, inteiramente desterritorializado com esquemas que se encarnam através de uma atitude, de uma maneira de ser, de se deparar com um obstáculo. Poderíamos compreender através disso o que são suas opções políticas, pois acompanhar os fatos políticos é uma de suas preocupações constantes. Ele se mostra, por um lado, conformista, com fortes matizes de racismo e, por outro, desejoso de fazer intervenções de caráter terrorista. Essa problemática política não é absolutamente marginal: esta é sua maneira de articular as relações sociais, muitíssimo bem encarnadas em dimensões econômicas, de classe, de casta, etc., e de, simplesmente, não ajustar-se aos significantes do mundo.

Esse exemplo enfatiza a idéia de que se eu ignorasse esses outros modos de semiotização, de encodificação, esses sistemas maquínicos heterogêneos, o efeito seria impedir a revelação dos possíveis existentes nesses diferentes registros. Minha simples presença ou escuta não levaria a esse discernimento.

Comentário — Eu me pergunto se o que pesou mais, no caso, não foi o fato de você ter admitido suas incertezas face ao paciente...

Guattari — Sim, isso é o que se poderia chamar de fator de verdade de uma situação. E se houvesse uma didática possível para esse tipo de profissão, seria, exatamente, a de ensinar as pessoas a serem capazes de fazer uma espécie de *strepitose* de todas suas certezas nesse campo, e de fazê-lo logo de cara. Fazê-lo em cada situação, de maneira que os elementos de singularidade, os elementos de *nonsense* possam ser índices de processos que nos escapam por completo, mas que escapam igualmente ao sujeito, assim como escapam de uma descrição razoável, de uma descrição bem informada da situação. Todos vocês devem ter tido a experiência de fenômenos paradoxais: o fato de que voltar a determinado lugar, ou voltar a tocar piano, ou, simplesmente, aprender a guiar, pode gerar campos de possíveis rigorosamente incalculáveis. Mas se imprimimos a isso interpretações de tipo psicológico, o risco é de subestimar totalmente o que representam esses processos, levando a pessoa a subestimá-los também.

Reunião no Instituto Freudiano de Psicanálise, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1982:

Pergunta — Como se poderia resolver ou pensar o problema de uma paciente hipocondríaca que, após uma série de cirurgias malsucedidas, não consegue, no atual sistema médico, sequer resgatar sua saúde corporal. Para ela, não importa que uma interpretação psicanalítica possa curá-la: ela quer processar alguém, e nem sabe quem. O pedido dela, pelo menos na aparência, é estritamente social: ela reivindica saúde, e não através da psicanálise, mas sim de um sistema médico social, o que, de antemão, já produz uma derrota.

Guattari — É óbvio que não se pode falar com profundidade de um caso com dados tão gerais. Sua pergunta pode servir de pretexto para retomarmos certas questões teóricas: o sintoma hipocondríaco é a repetição de certo modo de expressão...

Pergunta — Não estou preocupada só com o problema da hipocondria, mas sim com essa reivindicação da restituição do seu corpo pelo sistema médico.

Guattari — Um sistema de expressão somática que faz com que um sintoma, como a hipocondria, constitua um modo de semiotização que se repete sobre si mesmo, sem poder entrar em conexão com processos de expressão individual, de expressão coletiva, de práticas sociais, de pragmáticas de diferentes naturezas, tal sistema de expressão somática é uma espécie de estreitamento do possível, que desemboca num cerco da pessoa. Essa espécie de segregação no registro da doença é retomada pelos sistemas de assistência — o médico, a semiologia médica, os equipamentos coletivos de saúde que correspondem a essas práticas. Essa assistência faz com que haja uma impossibilidade de construir sua própria singularidade. Agora, será que se pode tratar essa questão com os parâmetros teóricos que você utilizou e considerar que bastaria passar de um nível individual, somático, para um nível social que o problema estaria resolvido?

Este é apenas um caso de figura possível, mas é só um caso de figura. Seria também uma visão mecanicista e reducionista pensar que bastaria passar uma problemática dessa natureza para a expressão social, ou para a prática social, que a situação mudaria. É o mito que foi veiculado desde a nova cultura: o social, a expressão coletiva, corporal, grupal, a vida comunitária, a militância política etc., trariam respostas que os outros modos de abordagem não trouxeram. Isso é inteiramente verdade para uma série de problemas, tais como problemas neuróticos ou certas dificuldades com as crianças. É verdade que, em certos casos, o fato de mudar de registro de referência, passando do contexto médico para o familiar, ou social, pode ter um efeito resolutivo e desencadear processos produtivos de subjetividade, que transformem a prática e as condições do problema. Mas insisto no fato de que esse é apenas um caso de figura,

e que só se pode fazer essa opção micropolítica com a condição de não perder de vista que outras opções são igualmente possíveis, e que, sobretudo, não devemos ter nenhum preconceito dogmático quanto à escolha. A escolha não depende do saber nem da prática do terapeuta, mas sim do modo como, exatamente, se agencia a situação. Ela depende da escolha de cartografia que aparece no próprio agenciamento.

Se retomarmos o caso de João Batista como exemplo, poderíamos dizer que a alternativa que lhe permitiu evitar o internamento e constituir um mínimo de comportamento suportável não passou por uma mediação social; ao contrário, passou, paradoxalmente, por uma marcante acentuação de seu isolamento. Não estou certo de que ele teria tido a possibilidade de entrar num processo de socialização, de integração. Talvez isso possa até vir a acontecer em outras etapas de sua existência, mas disso tampouco podemos ter certeza. Pode ser também que, para alguém, a problemática analítica consista em forjar um meio de expressão de suas singularidades inteiramente fora dos sistemas que lhe são propostos: a família, o hospital psiquiátrico, a psicoterapia, etc.

Como conclusão para o caso que você evocou, acredito que a função de qualquer pessoa em posição de assistência é desconfiar de si própria enquanto terapeuta, desconfiar de seus próprios preconceitos teóricos. Tais preconceitos podem não só nos impedir de enxergar, mas até nos fazer contrariar possibilidades de uma outra organização processual na existência do paciente, de um outro modo de construção de sua subjetividade, de sua vida, de seu território, ou seja, contrariar a possibilidade de constituição de modos singulares e dissidentes. Isso quer dizer que é preciso preservar canais fora das normas, não apenas das normas de comportamento dominante, mas também das normas psicanalíticas ou psicológicas, por mais abertas que se as considerem.

Entrevista a Sonia Goldfeder, São Paulo, em 31 de agosto de 1982:

Sonia Goldfeder — O que é, para você, a doença mental?

Guattari — Doença mental, a meu ver, não pode se definir sob um único aspecto. Ela envolve sempre elementos de ordem pessoal, conflitos de funcionamento da personalidade, relações de ordem sexual, relações de casais, relações no seio da família, problemas de ordem microssocial, dimensões institucionais, questões de trabalho, de vizinhança, de modo de vida. Ela envolve, inclusive, dimensões econômicas e dimensões de ordem moral, estética e religiosa. A doença mental é alguma coisa que se agencia no conjunto desses níveis, mesmo que o que aparece seja unicamente um sintoma no corpo. Tomemos como exemplo uma dor histérica ou um comportamento psíquico que pareça concentrar todos esses problemas, e que chamamos de "sintoma" ou "síndrome". Na verdade, só podemos

compreender como a pessoa chega a apresentar tal sintoma, se compreendermos todas as articulações que a levaram a isso. Não é nada misterioso, há muitos fenômenos dessa mesma natureza. A poluição é um exemplo: ela pode ser medida por instrumentos de análise química, mas isso não quer dizer que a poluição é causada somente por uma cadeia de combinações químicas. A poluição é também um modo de conceber a vida, a produção e o conjunto de sistemas de valores humanos; e tudo isso pode muito bem se encarnar num sintoma particular. A “doença poluição” é um sintoma, mas se quisermos analisá-la e tratá-la somente enquanto sintoma, estaremos falhando totalmente. Com a doença mental, passa-se o mesmo. É preciso ter cuidado para não tomar o sintoma pelo próprio mal.

Sonia Goldfeder — Dê um exemplo concreto no campo da psiquiatria.

Guattari — Bom, tomemos como exemplo uma criança que se fecha sobre si mesma, que não fala mais, não come, e que esboça toda uma série de doenças físicas. A mãe a leva a um pediatra, o qual lhe dá vitaminas, ou então segue todas as informações psicanalíticas tradicionais e procura compreender a criança através de explicações do tipo “a criança é fixada na mãe”, etc. De qualquer modo, a conduta não está correta. Para entender o porquê do fechamento dessa criança sobre si mesma é preciso se perguntar: o que acontece com ela nas suas relações com os vizinhos? Ela tem amigos? Será que lhe interessa fazer algo fora do território familiar? O que se passa com seus irmãos e irmãs? Como é que ela chega a construir sua própria produção de vida, de subjetividade, na estrutura familiar? Como ela decifra o mundo exterior? O que é para ela o futuro? Será que para ela vale a pena se comprometer com esse futuro? O que acontece com ela na escola? Com que tipos de relação ela se defronta? O que acontece quando ela tem vontade de desenhar, de dançar, de cantar? E vamos percebendo cada vez mais que é o conjunto de um certo possível — predeterminado, precodificado por diferentes níveis da sociedade — que a leva a se fechar. Isso não quer dizer que não haja níveis específicos: o nível do corpo, o nível de determinações intrapsíquicas, o nível de sistemas intrafamiliares, por exemplo. Mas se eu tratar o caso com técnicas corporais, com psicomotricidade ou com técnicas de reeducação da linguagem, ou ainda com psicodrama ou terapia familiar, eu estarei cada vez mais cortando pedaços dessa realidade. E, muito provavelmente, não conseguirei compreender o conjunto das articulações, o conjunto do agenciamento que faz com que essa subjetividade esteja sofrendo, que esse processo esteja girando em torno de si mesmo, criando essa espécie de micropolítica do desespero.

Entrevista a Antoinette Chauvenet e Janine Pierrot, publicada na revista *Sciences Sociales et Santé*, vol. II, n. 3-4, out. 1984, Erès, Paris:

Droga, psicose e instituição

Em lugares como La Borde ou Marmottan⁴⁵ — constantemente às voltas com problemas complexos de dinheiro, de envelhecimento, de sucessões de geração, de estratificação social e de instituição — o interessante são as contradições que esses problemas fazem emergir. As contradições, afinal, são a prova de que alguma coisa está sendo verdadeira. Se não se fala nisso, se as contradições são esmagadas, recalçadas, é o vazio total: ficamos nas circulares, na estrutura formal. É por isso que não falarei de instituição, mas de *processos de institucionalização*, a fim de focar uma problemática aberta. Proporei então duas reflexões: uma sobre as condições de pertinência de uma abordagem institucional de personalidades perturbadas — para não usar palavras grandiosas — e outra, menos evidente ainda, que se refere à aplicação dessa problemática à drogadição. O primeiro ponto gira em torno da questão: “que sentido pode ter ‘trabalhar a instituição’, quando se está lidando com problemas de personalidade complexa?” O segundo — que não é propriamente de minha competência, mas que eu só estou abordando incidentalmente, a partir de certos quadros psicopatológicos — é “como essa problemática se especifica para fenômenos de drogadição?”

I — Dois perigos devem, a meu ver, ser evitados: o primeiro consiste em considerar o fator institucional como extrínseco aos problemas pessoais, como não envolvendo realmente tais problemas. Teríamos aqui um certo reducionismo da geração 68: os problemas políticos, os problemas de organização, os problemas de instituição são reconhecidos como muito importantes, mas apenas para frustrar os incidentes nocivos da sociedade. A instituição nunca seria um “colchão protetor”, mas sempre uma estrutura patogênica, da qual conviria se desfazer para se chegar às “verdadeiras questões” — as questões do indivíduo, de sua espontaneidade, de sua riqueza, de seus afetos (é inútil desenvolver essa temática mais ou menos mitológica, quase rousseauniana, já tão conhecida!).

O segundo perigo, simétrico ao primeiro mas de alcance inverso, consiste em ampliar, de maneira excessiva, a problemática institucional. Estou pensando em diversas correntes como as da análise institucional, da psicossociologia ou das correntes, digamos, militantes, no campo da “alternativa”, ou ainda nas diferentes tentativas relativas aos drogados. O grupo se torna aqui um fator primordial: é através do grupo que se vai mudar as personalidades, reorientar a existência. Desemboca-se às vezes numa espécie de escoteirismo muito temível, porque ele não deixa de ter efeitos.

45. Hospital parisiense especializado no tratamento de drogados.

Nesse ponto, conviria ter um mínimo de recuo teórico. O que podemos esperar de um processo de institucionalização? Muito mais do que um simples ajustamento de problemas microssociais, e uma coisa totalmente diferente de uma intervenção "patho-plástica" que se bastaria a si-mesma para adaptar "casos" tão singulares quanto os de drogados, de psicóticos, de crianças autistas, etc. às normas dominantes. A questão, a meu ver, é a seguinte: mesmo que uma abordagem fenomenológica ingênua nos faça crer no contrário, nunca estamos em presença de uma causalidade direta a partir de fatores institucionais (ou, se preferirmos, da fala na instituição). De um modo geral, não se deve contar com uma ação unívoca sobre a subjetividade, nem de um certo modo de vida, nem de uma certa circulação de imagens, nem de uma cooperação na assunção da responsabilidade com relação aos problemas cotidianos, e nem de uma gestão coletiva da memória, do passado, dos projetos... Mesmo que se constate efeitos, às vezes fulgurantes, desse gênero de fatores (positivos ou patogênicos, como nos contágios histéricos), eles implicam sempre aquilo que eu chamo de *mediação de agenciamento*. O que estou dizendo relativamente aos componentes institucionais que conhecemos em situações como as de Marmottan ou de La Borde, eu diria também com relação a fatores totalmente outros (psicofarmacológicos, psicoterapêuticos, ecológicos, etc.). Mesmo quando nos julgamos diante de uma relação de eficiência direta, na realidade, estamos em presença de sistemas de interações complexos, os quais é necessário tornar discerníveis se não quisermos fazer deles espécies de "caixas pretas", das quais pode sair qualquer coisa.

Por que, nesse campo, há sempre uma defasagem entre os fatos e as representações, como se fôssemos tributários de uma relação de incerteza, comparável à de Heisenberg? Por uma razão, a meu ver, irreduzível, incontornável: os "objetos" com os quais estamos lidando não são "sujeitos" homogêneos, entidades que possamos circunscrever, nem mesmo sobre uma unidade corporal individual. São agenciamentos subjetivo-objetivos de componentes heterogêneos, cujo contorno nunca se pode circunscrever de maneira confiável. Qualquer apreensão pela fala, qualquer enquadramento através de uma "mass-mediatização", qualquer tratamento eventual no quadro de uma economia imaginária das identificações — identificações transferenciais individuais, ou identificações mais sociais, mais coletivas — de tais agenciamentos não nos imunizam contra o fato de que eles são sempre suscetíveis de escorregar por entre os dedos. E tudo bem! Qualquer micropolítica de intervenção que desconheça ou recuse essa defasagem potencial terá efeitos alienantes, conseqüências opressivas (mesmo que às vezes elas sejam difíceis de perceber).

Em outras palavras: quando lidamos com um psicótico, com um indivíduo que não podemos situar nas coordenadas ordinárias, podemos sempre tentar normalizá-lo, "comportamentalizá-lo", em referência às representações dominantes. Mas, a partir do momento em que falamos verdadeiramente com ele, a partir do momento em que se trata de levar em consideração significações que lhe são essenciais — não só em sua cabeça

mas também em sua vida, em seu contexto — aí então percebemos componentes intrincados, em constante defasagem uns em relação aos outros. “Por que ele está aqui? Por que ele vem me ver? Será que ele não é apenas a parte visível de todo um grupo social que o empurra para cá?” É sempre um agenciamento social complexo que teleguia um indivíduo nas malhas de um equipamento coletivo. Cultivamos o mito de uma individualização a priori da subjetividade, ou seja: as pessoas seriam responsáveis e conscientes delas mesmas. Mas a maior parte do tempo, isso não é verdade! Para perceber isso, convém se livrar das abordagens redutoras da comunicação: o cara que está ali, que me fala, que faz determinada coisa, “habita” seus fatos, seus gestos, seus dizeres, somente na superfície. Pois tudo isso é, na realidade, inseparável de marcas coletivas, que incluem a família, os grupos sociais, os grupos primários de toda natureza.

AK
O indivíduo que temos diante de nós não é, freqüentemente, senão o “terminal” de todo um conjunto de agenciamentos sociais. E se não atingimos o cerne desses agenciamentos, embarcamos em atitudes fictícias. Trata-se não só de localizar a inserção de agenciamento em que um indivíduo se constitui, mas também de encontrar um ponto de apoio mínimo que lhe permita conquistar alguns graus suplementares de liberdade.

Acrescentemos a isso que não há apenas agenciamentos interpessoais “visíveis”; há também agenciamentos infrapessoais. Certas cristalizações de subjetividade só se operam segundo dimensões inconscientes. Sem retomar termos como “fixação” ou “objeto parcial”, pode-se dizer que existem *opções existenciais parciais* que fazem com que esta ou aquela personalidade funcione numa esfera da qual poderíamos dizer, por exemplo, que se trata de uma esfera anal ou oral. Mas há outras esferas muito mais sutis e mais difíceis de detectar: opções plásticas, musicais, relações com o mundo, relações com o corpo, com o cosmos... Aqui também pode existir uma grande defasagem entre a pessoa com a qual falamos e “aquilo que fala”, efetivamente. É muito importante, a meu ver, levar em consideração esse aspecto, particularmente nos problemas de drogadição.

Eu me fixei apenas nessas duas vertentes — interpessoal e infrapessoal —, mas atrás delas há inúmeras outras: dimensões econômicas, sociais, de toda natureza, que intervêm não como determinações infra-estruturais, mas como uma espécie de modelagem, de teleguiagem. Certas pistas são fáceis de encontrar. Exemplo: para se ter acesso às drogas pesadas (que custam muito caro) é preciso se tornar traficante. É simples! Mas há também coisas mais complicadas: estou pensando nas “recaídas” de toda espécie de dependência (dependência homossexual ou conjugal, busca de “muletas” imaginárias...): quedas das quais, às vezes, é muito difícil de se recuperar. E, se não levamos tudo isso em consideração, não sabemos mais nem com quem estamos falando, nem do que estamos falando. Em outros níveis ainda, nos defrontamos com incidentes sócio-culturais cujo alcance é igualmente difícil de apreender, mas que desempenham um papel não menos determinante: efeitos étnicos, raciais, efeitos dos quais Fernand Braudel diz que são discerníveis somente a longo prazo.

Viver numa sociedade que reforça as segregações, que confere um peso cada vez maior aos currículos que dão acesso a tal ou qual padrão de vida, tem conseqüências nas posições individuais e intersubjetivas.

Traçar, mesmo que sumariamente, o mapa dos componentes de uma personalidade, considerá-la como uma encruzilhada de componentes heterogêneos (os quais implicam não só coisas palpáveis que pesam sobre o espírito, mas também "incorporais" que pesam sobre o corpo), fazer isso exige uma grande prudência em relação ao que pode ser a incidência de intervenções institucionais como as que são dispensadas em Marmottan ou em La Borde. Essas intervenções só podem ter um efeito positivo se se articulam com um ou vários desses componentes arquitetônicos. Trata-se, portanto, de um sistema de mediações do qual, às vezes, pode-se esperar muito, mas que também pode ter certos efeitos destruturantes ou perversos. O ideal seria que se fizesse aqui todo um "cálculo de efeito". O colchão protetor imaginário coletivo (o "protecionismo" da instituição) pode desempenhar o papel de parênteses transitórios, de uma possibilidade de tomar distância, de reencontrar certo fôlego, de permitir a rearticulação de uma personalidade; mas ele pode também desempenhar, ao contrário, o papel de fator de "afundamento", de desistência, de infantilização da relação com a sociedade, com o meio ambiente... Não há qualquer resposta unívoca! O que estou dizendo aqui poderia ser transposto igualmente para as psicoterapias, para os medicamentos, etc.

Em outras palavras, não se pode absolutamente ter certeza de que determinada intervenção terá determinado efeito. *Tudo o que dá para dizer é que quando se enuncia uma proposição institucional, quando se desencadeia um efeito de sentido num agenciamento subjetivo, sempre está implicada uma micropolítica da enunciação (ou do ato terapêutico) e que o corolário disso é que as referências científicas são sempre ilusórias.* Bem, quanto ao primeiro ponto, quanto a essa mediação necessária, isso é tudo o que eu teria a dizer.

II — Os "quadros" de drogadição constituem, tenho a impressão, ilustrações dessas problemáticas, levadas ao extremo: a necessidade de não proceder senão a partir de uma visão multirreferencial ou "polifônica" é, nesse caso, maior ainda. Não há exemplo de drogadição que dependa de uma causa única. Na mitologia popular, familiar e, algumas vezes, também entre os trabalhadores sociais, reencontramos a idéia arcaica de que as pessoas entram na droga por causa de "más influências", de "más companhias"; ou escutamos chavões do tipo "é porque se começa com as drogas leves, que se acaba chegando nas pesadas"; ou ainda se vê incriminar a "época atual" e o desespero ao qual ela condena os jovens. Evidentemente, não são tais considerações que vão permitir compreender o que se passa com indivíduos particulares. E, no entanto, é inegável que algumas dessas dimensões, articuladas de outro jeito, podem até ser levadas em consideração. Mas o elemento articulador, aquilo que vai amarrar os componentes, aquilo que talvez vá engendrar uma mutação de personalidade não depende (repite) desse gênero de determinação unívoca.

Trata-se mais de algo que envolve um certo tipo de fenômeno probabi-
lístico. Um só componente nunca dará um quadro singular: um meio
social ou familiar que secreta um certo "abandonismo"; um contexto de
deriva social, combinado com certo espírito de recusa dos valores domi-
nantes; um terreno de "prematuraçã" biológica; um certo modo de ora-
lidade; uma predisposição à reviravolta narcísica; impasses objetivos...
cada um desses fatores, tomado isoladamente, pode ter sido um baque
— que, no entanto, não teve grande alcance. Mas todos esses compo-
nentes acumulados podem dar consistência a uma mutação de personali-
dade; eles podem transformar os universos de referência de uma subje-
tividade — produzir um outro sujeito, um outro indivíduo. Aquele que
temos diante de nós continua com o mesmo nome, a mesma silhueta, mas
não é mais o mesmo, é uma outra pessoa. Só uma conjunção contingente,
"probabilística", de fatores heterogêneos pode engendrar tais ultrapassa-
gens de fronteiras e acarretar remanejamentos de personalidade. Poder-
se-ia até dizer que é por definição que uma multiplicidade de fatores
deve ser posta em jogo, para que haja efeito subjetivo de transformação
ou de invalidação. Quando não vemos mais do que um fator, podemos
estar certos de que é preciso procurar outros e de que estamos míopes,
"reducionistas". Tudo isso pode parecer muito esquemático, muito teórico,
mas há, no entanto, uma perspectiva crítica a respeito da qual os dife-
rentes especialistas, os diferentes portadores de saberes, de técnicas e, fre-
qüentemente, de empáfia, fariam bem, a meu ver, em refletir.

Eu queria abordar um outro ponto. Assim como os psicóticos explo-
ram (apesar deles), e de maneira paroxística, dimensões de "esquizo"
presentes em nossas coordenadas mentais "normais", da mesma forma os
drogados exploram certas "matrizes" da subjetividade ordinária, certas
maneiras de se constituir territórios egóicos onde não há mais território
vivenciado, onde "tudo está se desagregando" (não há mais família, não
há mais pátria, não há mais corporações profissionais, não há mais ope-
rários especializados...). Então eles reconstituem, para si, bem ou mal,
pequenos terrenos íntimos, às vezes miseráveis (mas às vezes, também,
nem um pouco miseráveis!), às vezes relativamente vivenciáveis (em todo
caso, não menos vivenciáveis do que aqueles que conheciam antes) e,
outras vezes, verdadeiros infernos — todas as variantes são possíveis. Mas
não podemos negar que eles experimentam um certo domínio ou uma
certa tentativa de retomada de domínio sobre a subjetivação. *Não pode-
mos nos contentar com uma visão "derrotista", com uma abordagem da
droga como algo que só estaria expressando a falta. Existe aí também
uma micropolítica ativa, uma micropolítica de apreensão de si, do cosmos
e da alteridade.* É isso que eu acredito ter aprendido não com os dro-
gados, mas com os anoréxicos. Parece-me, aliás, que esses quadros apre-
sentam algumas semelhanças. Eu até tendo a pensar que uma teoria geral
da drogadição (provavelmente baseada nas endomorfíνας) poderia nos
dar uma visão "transversal" da drogadição, das anorexias, do sadomaso-
quismo, do misticismo, da paranóia, etc. Parece-me que encontramos, em

todos esses “quadros”, tentativas comparáveis de se forjar uma subjetividade aquém das “personalidades de base”, aquém da delimitação do corpo próprio normalizado: “não tenho nada, mas tenho pelo menos isso, uma terra de dor, através de um gozo singular”. Todos esses refúgios, esses entraves onde se consegue superar um pouco a angústia, onde se sobrevive, onde se consegue afirmar-se, onde se desencadeia minigozos por meio de procedimentos aberrantes, são inseparáveis de outras maneiras de fabricar uma subjetividade em nossas sociedades. Estou convencido de que se prosseguíssemos nessa direção, se tivéssemos os meios de fazer dosagens infinitesimais dos sistemas de auto-adição por endomorfina em resposta às drogas “externas”, seríamos levados a nos interessar não só por fenômenos parciais como o alcoolismo, mas também por condicionamentos no trabalho, pelo uso das imagens da mídia, pelos cenários fantasmáticos desencadeados para “se acalmar”, para conjurar o absurdo da existência — absurdo mais pronunciado ainda pelo fato de se ter perdido todo suporte de religião, de território delimitado.

Portanto os quadros de droga, casos que na verdade são estatisticamente raros, seriam apenas ilustrações extremas de coisas que, na verdade, existem por toda parte. Penso mesmo que “somos todos drogados”; a diferença está apenas em que não somos drogados “a esse ponto” ou “sob essa forma”. E, ao mesmo tempo — sem estar absolutamente fazendo a apologia nem da droga, nem da esquizofrenia (isso *nunca* fez parte de meus propósitos!) —, é verdade que freqüentemente são os “melhores” que chegam aos resultados mais catastróficos por causa de uma recusa tenaz, de uma vontade de afirmação a qualquer preço. Não são os mais deficitários frente à sociedade, à vida, à fala, mas sim aqueles que se chocam mais violentamente contra os obstáculos. O que estou dizendo é sem dúvida igualmente verdadeiro em relação à delinqüência. E não me parece totalmente inútil insistir nisso, pois *numa relação de assistência (individual ou institucional) a consideração dessa dimensão axiológica me parece crucial: não para promover os drogados a título de campeões de uma nova ordem e do “amanhã que promete”!, mas porque são eles os portadores das problemáticas mais intensas*, e porque são eles que deveriam dar mais o que pensar à sociedade, aos poderes públicos, à classe política. Uma das contribuições da equipe de Marmottan é justamente o ter respeitado essa dimensão. Penso que *é muito importante não fazer cair no registro da assistência coisas que são, antes de mais nada, rupturas existenciais*. Essa dimensão ético-política, repito, não é fácil de apreender: ela é a menos suscetível de se tornar objeto de uma prescrição ou de uma estratégia de ordem institucional! Ela pede a invenção de novos agenciamentos de enunciação e de análise.

Em suma, eu diria que os processos de institucionalização não podem funcionar à maneira da monodia; é preciso uma polifonia que, além disso, admita instrumentos inteiramente imprevistos. Com toda a certeza, é absolutamente necessário que existam asilos, refúgios — sem que se faça deles

as abadias dos tempos modernos. (Vocês talvez saibam o quanto estou preocupado com as ameaças que pesam sobre o direito de asilo na França). Mas o que deve ser “orquestrado” nesses locais de asilo, nesses refúgios? Esse é um problema considerável e apaixonante, que coloca em jogo dimensões antropológicas, sociais, éticas que dizem respeito a toda a sociedade.

Falar em processo de institucionalização não tem nada a ver com organograma e regulamento preestabelecidos, mas sim com possibilidades de mudança inerentes às trajetórias coletivas — atitudes evolutivas, auto-organização, assunção de responsabilidades. E isso tanto ao nível mais imediato da vida cotidiana quanto a um nível social mais amplo, relativo à inserção profissional, cultural, étnica, etc. O que importa aqui é poder trabalhar programas de vida em função de personalidades complexas e expostas a remanejamentos por vezes perigosos. É como se para cada pessoa que chega fosse preciso “reescrever”, refundar La Borde ou Marmottan. Para isso se deve estar disposto a ter discursos muito heterogêneos: “em La Borde, levamos uma vida de grupo, te encorajamos a participar ao máximo das atividades...” Mas igualmente: “faça o que você quiser, fique isolado conforme lhe for conveniente...” Essa heterogeneidade de tomadas de posição não implica nenhuma duplicidade do discurso. Trata-se, ao contrário, de proporcionar uma multiplicidade de opções. Convém, portanto, dispor de uma gama de possíveis a partir da qual se pode (nós, a instituição), no mínimo, *não prejudicar*, não acrescentar ainda mais coisas, não cimentar personalidades psicopáticas. Tal possível embrionário deverá encontrar seu lugar, articular-se, eventualmente proliferar e embarcar em diversas direções... Tal processo parcial de subjetivação deverá ser posto em condições de funcionar por sua própria conta e de chegar a remanejamentos profundos da personalidade. *Não entrar um processo de mutação; contribuir, ao contrário, para que lhe seja proporcionado um espaço, um tempo, uma escuta.* Lugares como Marmottan e La Borde são pequenos laboratórios, insuficientes em muitos pontos, que muitas vezes funcionam de viés, mas que permitem que essa problemática — ou ao menos parte dessa problemática — seja preservada: como fabricar uma subjetividade processual onde tudo está bloqueado, paralisado, estratificado, num jogo de cartas marcadas?

Encontramo-nos numa espécie de “duplo vínculo”: se questionamos os “especialistas” porque seu saber é compartimentado, porque eles engendram uma subjetividade em contradependência, tendemos a reconstituir uma atitude militante. Mas militante de quê? Corremos o risco de recair num discurso desvalorizado, a partir do momento em que a maioria das ideologias militantes desabaram. Parece-me que há aqui um novo gênero a ser inventado: algo que se busca ou que, em todo caso, se deve buscar. Não se trata nem de ser assistente social esterilizado, nem escoteiro militante, mas de definir uma nova função social, uma função analítica. Os eclesíásticos desempenhavam esse papel muitos séculos atrás. Cabia a eles

apreciar o que podiam ser as relações de subjetivação no interior das diferentes castas e camadas sociais e entre elas. Eles trabalhavam em ajustamentos permanentes através da prédica, através da confissão e através de uma jurisprudência de detalhe relativa aos grupos sociais, às hierarquias, às relações sexuais, etc.

O sujeito não é tão evidente, ele não "está dado", ele não é naturalmente engendrado: é preciso trabalhá-lo. Sua modelização — na realidade, sua produção — é artificial, e o será cada vez mais. Diante das agressões virais realiza-se uma investigação constante e muito bem conduzida, em escala internacional, para transformar os sistemas imunológicos! A subjetividade coletiva, ela também, tem necessidade de uma prática em constante evolução. Já se foi o tempo em que a razão, a sensibilidade e as mentalidades podiam aparecer como quadros de referência fixados de uma vez por todas.

Reunião na Escola Freudiana de São Paulo, 25 de agosto de 1982:

Pergunta — Eu gostaria que você abandonasse os exemplos clínicos, como o caso de psicose do João Batista, ou essas discussões a respeito do trabalho em instituição psiquiátrica, pois parece que, para você, o analítico não se restringe ao campo da clínica.

Guattari — Vou propor um exemplo que não é nem psicótico nem individual. É o que ficou sendo chamado, na França, de "fenômeno da rádio livre". Eu tomo esse exemplo, justamente, para ilustrar o fato de que, a meu ver, a problemática analítica não deve se circunscrever unicamente em uma prática e em referências clínicas. No contexto dessa espécie de falência generalizada da esquerda na França, como pudemos ver na época de Giscard, o conjunto dos partidos de esquerda, de grupúsculos e grupelhos de extrema-esquerda, estavam reduzidos a um funcionamento completamente estereotipado e cortado de práticas sociais reais. A partir de 1977, com um grupo de amigos bastante informados do que então acontecia na Itália, tivemos a idéia de tentar começar alguma coisa em torno do questionamento do monopólio da rádio difusão. Na nossa cabeça, era algo que deveria questionar a utilização da mídia, sobretudo pelo regime giscardiano, que deveria questionar a ausência de democracia de expressão na mídia, e que deveria também tentar experimentar o que poderia ser um outro modo de funcionamento dos pequenos grupos suscetíveis de se interessar por isso. Eu vou desenvolver aqui toda a história das rádios livres na França. O que interessa é que o simples fato de introduzir um elemento tecnológico, uma rádio, ao mesmo tempo miniaturizada e fabricada artesanalmente em casa e com um mínimo de instrumental, teve uma eficiência semiótica surpreendente. Tratava-se de se colocar, efetivamente, fora da lei, de se colocar, deliberadamente, em posição de sofrer processos, apreensões, interferências, etc. A iniciativa parecia praticamente absurda,

porque tinha contra si o aparato estatal, e todo o aparelho da lei. E não só isso, pois também todos os sindicatos, os partidos de esquerda e toda a opinião pública estava tomada por esse fenômeno de monopolização da expressão. No entanto, tal intervenção teve como efeito, em poucos meses, paralisar totalmente o sistema de repressão, e arrebanhar para esse terreno ilegal das práticas de rádio livre, componentes do movimento sindical (que por outro lado preservavam as posições de princípio a favor dos monopólios), componentes políticos da esquerda (até o próprio François Mitterrand, senhor que representa muito a lei e que na ocasião era da oposição, chegou a ser processado). Teve também como efeito mobilizar pessoas do poder da época, e desencadear uma crise no próprio seio dos profissionais do rádio.

Para compreender a proliferação de tal fenômeno é preciso situá-lo exatamente como uma intervenção a nível do registro do inconsciente social, do modo de semiotização coletiva, em sua relação com o interlocutor mídia, com a fala, com a informação, etc. Devo dizer que esse processo, depois de alguns anos, foi amplamente recuperado de múltiplas formas que não cabe ficar descrevendo aqui. *O que interessa é: qual foi o ponto de ruptura que funcionou de modo processual?* É um pouco como aquela pedrinha minúscula que provoca no pára-brisa um impacto microscópico, o qual, no entanto, vai fazer com que o conjunto do vidro arrebe.

Para mim as coisas se esclareceram logo na primeira emissão que fizemos em 77 (que me custou meu primeiro processo, pois tive muitos outros), e que chamamos de "Rádio Verde". Era uma rádio ecológica, instalada na redação do *Matin Paris*, que é um jornal diário francês. Começamos a emitir e ficamos surpresos de não ter tido interferências, pelo menos até umas nove, dez horas da manhã. Depois nos demos conta de que essa era a hora em que o pessoal que poderia fazer interferência, de acordo com as convenções trabalhistas, estava retomando o trabalho. Mas mesmo nesse espaço estreito de tempo pudemos fazer a primeira emissão, que escapou do esquadramento da informação. Então o que é isso? Uma ruptura simbólica? Ao final dessa emissão, estávamos — éramos quatro ou cinco — muito contentes. Os colegas jornalistas da redação diziam que aquilo era maravilhoso. No entanto, me surpreendeu constatar que o técnico que estava fazendo a emissão, e que era ecologista, torcia o nariz e visivelmente não participava de nosso entusiasmo, dessa impressão de ter feito um minúsculo histórico de ruptura. E quando nós lhe perguntamos o que ele achava, ele disse "bom, para uma primeira vez ainda passa, mas se é para fazer isso, se é para ficar dizendo essa baboseira nas rádios livres, então realmente isso não serve para nada; se a gente vai se meter a fazer rádio livre, só vale a pena se for para fazer programas incríveis!", e ele nos fez um discurso. Nós nos olhamos e nos perguntamos se ele não teria razão. Mas, junto conosco, estava um amigo italiano que tinha sido um dos promotores das rádios livres na Itália, sobretudo a Rádio Alice de Bolonha. Ele se dirigiu ao técnico

com ar de gozação e lhe disse: "você não entendeu porra nenhuma! A rádio livre não é isto que você supõe. O que importa nas rádios livres, o que é eficaz, é que a primeira vez que as pessoas captam uma rádio livre, e escutam um barulhão, uma bagunça danada, o microfone caindo, todo mundo falando ao mesmo tempo, etc., as pessoas se dizem: há, então rádio pode ser isso..." E é isso que de repente abre o que eu denomino um universo de possíveis totalmente diferente.

Esse tipo de revolução molecular vocês a encontram também em uma determinada época no jornalismo. Célestin Freinet, grande inovador da pedagogia que vocês certamente conhecem, fez uma revolução desse tipo montando jornais com crianças. Ele mostrou que a expressão escrita impressa ou a expressão do desenho, da pintura, também podia ser outra coisa. Essa abertura de um outro modo de expressão, essa abertura de outras potencialidades é algo que, evidentemente, muda os modos de subjetivação coletiva. Uma maneira de subjetivar uma classe escolar, um grupo sindical, a vida de comunicação num bairro ou numa aldeia, pode ser radicalmente transformada pela simples intrusão de um processo maquínico desse tipo. Antes mesmo que haja um desenvolvimento qualquer, antes mesmo que a História, as relações de força, se modifiquem, podem surgir possíveis...

Agora, voltando ao freudismo. O que Freud fez com uma certa escuta da histeria? Ele descortinou um novo tipo de universo de possíveis, um novo modo de semiotização da subjetividade, no seio do qual se engolfaram depois considerações teóricas, grupos, tendências, práticas, etc. Mas, *no início, o que Freud produziu foi uma ruptura dos universos de referência.* Para mim, o ato analítico não é algo que pode centrar-se na interpretação do analista em determinada seqüência de discurso. É aquilo que, vindo de tais ou quais elementos de singularidade, pode fazer surgir, completamente armados, outros tipos de possíveis, numa situação onde tudo parecia predeterminado, pré-inscrito, em modos estratificados de subjetividade, em modos de redundância de expressão, etc. Representam revoluções analíticas dessa natureza a associação livre, os modos de ruptura a-significante, que apareceram ao mesmo tempo na literatura, no surrealismo, na pintura, etc.

Hoje, podemos considerar que a saída de um impasse, qualquer que seja ele, sempre implica que um processo de singularização possa surgir, possa presentificar a problemática sob novos ângulos, possa criar flutuações produtoras de um outro tipo de equilíbrio, de um outro tipo de ordem. É o que Ilya Prigogine e Isabelle Stengers⁴⁶ chamam de "flutuações fora do equilíbrio", "estruturas longe do equilíbrio". Em outras palavras, *as "formações do inconsciente" aparecem aqui como algo que está para ser eventualmente produzido, encontrado, articulado, montado e não algo a ser buscado, reencontrado ou recomposto a partir de universais da subjetividade.*

46. Cf. nota 33.

Renato Mezan — Concordo com você que existem diferentes níveis, diferentes dimensões, e que a psicanálise, até onde posso perceber, não dá conta de todos eles — só que não acho que ela deva fazê-lo. Bem, mas eu gostaria de voltar ao caso de João Batista, e perguntar precisamente o seguinte: onde entra tua atuação? Você disse que não interpretou, que não trouxe a coisa para uma dimensão analítica; então como você vê o efeito de sua presença nesse processo de singularização que conduziu o rapaz a sair um pouco de seu sofrimento? Segunda questão: a da cara do técnico. A gente pode fantasiar um pouco e pensar — aplicando uma grade de interpretação, de conceituação analítica — que talvez o fato de o técnico ter dito “se é para fazer essa besteirada, pra que rádio livre?”, significasse que ele estava possivelmente angustiado nessa situação. E, se isso que estou dizendo tem pé e cabeça, como é que você veria o fato de o rapaz da Rádio Alice dizer ao técnico: “isso que você está falando, não tem porra nenhuma a ver com o que estamos fazendo; você não entendeu nada!” A minha pergunta é: o que poderia ter sido feito, concretamente, em termos de esquizoanálise nesse caso? Pergunto isso porque tenho a impressão de que o fato de o camarada da rádio italiana dizer ao técnico que ele não tinha entendido nada, não me parece ter levado a algum processo de singularização, nem de ruptura. Como é que esta situação poderia ser focalizada de um ponto de vista esquizoanalítico?

Guattari — Vou retomar o segundo exemplo, talvez porque seja mais fácil. Acho que esse amigo italiano, o Andrea, fez uma intervenção, uma interpretação analítica, pois a observação do técnico (“se vocês só vão fazer merda em rádio, por que estão se metendo nisso?”), como você notou muito bem, tendia a culpabilizar o grupo, e a culpabilizar as potencialidades de rádio livre. Mas para esse amigo italiano, que sabia, por experiência própria, que a força da rádio livre estava exatamente nesse efeito de *nonsense* e suas repercussões, era evidente que nós não tínhamos que situar as conseqüências da nossa intervenção em relação aos modos de valorização dominantes no campo da mídia. Então o que ele fez foi uma espécie de interpretação da culpabilidade ambiente. O importante nisso tudo, e que para mim foi muito esclarecedor, não era a invenção de um novo meio de comunicação, mas a *invenção de um novo tipo de relação com a coisa comunicada*. Isso é da mesma natureza que a revolução que um grande teórico e músico como John Cage fez, ao mostrar que a música podia ser também silêncio, podia ser também o fato de o violinista bater com seu violino na cadeira. Isso abre, de repente, universos musicais totalmente imprevisíveis, e legítima a entrada do barulho na ordem estética. São também da mesma natureza certos fenômenos de ruptura nas formas plásticas com o advento da pintura contemporânea (estou pensando principalmente na obra de Polok, uma das mais significativas desse ponto de vista). Essas rupturas não dizem respeito somente ao *phylum* de produção dos pintores, mas também à maneira pela qual nós vamos perceber as relações plásticas em situações inteiramente diferentes.

Então, em relação à sua primeira questão, eu diria que *a virtude número um de quem pretende se meter nessas problemáticas relativas às formações do inconsciente é a de não prejudicar. A número dois seria a de tentar discernir o momento em que uma intervenção pode ter um alcance pragmático processual, o que é muito raro. E, tendo conseguido discerni-lo, ser capaz de encontrar seus limites, o que nos faz voltar ao primeiro preceito, o de não prejudicar.*

Em outras palavras, creio que no caso de João Batista eu tinha preservado, até o momento da proposta de alugar um apartamento, uma certa credibilidade, uma espécie de boa-fé inocente relativa à minha própria impotência diante daquela situação dramática. Em todo caso, eu não tinha feito o blefe tradicional dos psicólogos e dos psicanalistas — o de deixar supor que, por princípio, eu teria poder sobre esse modo de subjetivação, sobre esse tipo de situação. E quando eu propus aquele diagrama, aquele plano de vida e de reorganização, talvez eu tenha podido fazê-lo porque preservava um mínimo de *quantum* de intervenção possível. Enquanto que, se eu tivesse intervido antes e de qualquer jeito, se a axiomática da situação anterior implicasse a impossibilidade de qualquer espécie de intervenção desse tipo, de minha parte (por exemplo se o que tivesse sido combinado fosse que eu estaria lá numa situação de pura neutralidade e de pura escuta), se fosse assim provavelmente esse *quantum* de intervenção não teria sido possível.

Pergunta — Eu gostaria de saber como você entende a presença do chiclete entre você e João Batista.

Pergunta — Eu gostaria de saber a que se endereça o desejo do psicanalista, o que move seu desejo na situação a que ele submete o analisando? Por exemplo, no caso de João Batista, o analista rompe com a instituição familiar — mas em nome de que, de que projeto, se ele não se coloca na perspectiva de uma instituição da análise?

Pergunta — Eu gostaria de complementar a questão dele: não haveria, no desejo do analista, uma possível questão de valor?

Pergunta — A gente tentou trabalhar na Escola a questão da psicose. Pensando segundo nossos parâmetros, eu estava me perguntando se, nesse caso, a sua atitude não teria correspondido a uma espécie de “função de mãe”, ou seja, o analista dando opções para o sujeito. Mas acho que, pelo que entendi da sua exposição, o mais importante não seria preencher uma função de mãe, mas fazê-lo com uma certa incerteza...

Guattari — Como quiserem. Todas essas questões, a meu ver, se cruzam num ponto. *Não acho que existam títulos ou funções de analista atribuíveis a indivíduos.* Uma coisa é um indivíduo estar em posição de escuta, de assistência, de controle social, etc.; outra coisa é o fato de que um processo analítico se desencadeia. O essencial, para mim, é observar que os processos analíticos são necessariamente descentrados em relação às

peças ou aos indivíduos. A questão do chiclete é desta ordem. Que tipo de relação oral João Batista estabelece comigo? Será que ele está em um diálogo, de algum modo inconsciente, com uma parte de mim mesmo? E, se assim for, será que é oportuno qualificar de feminina ou de materna esse "pedaço de mim"?... Aqui se pode pensar em termos da teoria lacaniana do "objeto a". Mas essa referência pode ser uma armadilha: ela só tem interesse se tivesse um alcance pragmático para o desencadeamento de um processo analítico; caso contrário, é apenas uma fantasia que, enquanto tal, não tem alcance algum.

É claro que a partir do momento em que há um desejo do analista é porque, para começo de conversa, há um analista. E há uma espécie de "vontade de potência analítica", se é que dá para falar assim, uma expectativa de resultado, uma modelização comportamental. Isso não quer dizer que a questão do desejo não se coloque. Mas, para mim, ela se coloca exatamente como a questão da transferência, isto é, como uma armadilha mortal. Poderíamos dizer que *sempre que ocorre a transferência, é que se instaurou uma situação de alienação, o que, provavelmente, funciona como obstáculo aos verdadeiros processos analíticos*. Na época de minha carreira de analista tradicional, eu tinha estabelecido uma espécie de analogia entre todos os começos de análise; cheguei até a confirmar isso com outros analistas. A mim, parecia que no começo dos tratamentos, da primeira sessão até o quinto, sexto, sétimo mês, mais ou menos, existia e se mantinha uma certa produtividade. No entanto, a partir daí acontecia uma espécie de fenômeno global de massificação, de solidificação, correspondendo à instauração dos fenômenos de transferência, que funcionariam, durante anos a fio, como um verdadeiro fenômeno de implosão dos processos analíticos.

Suely Rolnik — A transferência funcionaria como uma espécie de buraco negro...

Guattari — É, uma espécie de buraco negro que engolfa todas as potencialidades de produtividade semiótica, qualquer que seja a sua natureza.

Renato Mezan — Quer dizer que, em sua opinião, a transferência seria uma resistência do próprio analista ao processo analítico? Gostaria de colocar duas questões. Primeira: na história do técnico havia um fenômeno de transferência? e, no caso afirmativo, qual seria esse fenômeno, em sua maneira de conceber as coisas? Segunda: se, em sua opinião, o Andrea, ao intervir, desculpabilizou o grupo, você acha que com isso ele ajudou o técnico a mudar em alguma coisa?

Pergunta — Continuando a pergunta do Renato, não estaria intervindo nessa situação, a divisão do trabalho intelectual versus o técnico, própria de nossa sociedade?

Guattari — Eu não revi esse rapaz, não sei o que aconteceu com ele, mas imagino que ele tenha tido numerosos filhos: proliferou toda uma corrente de rádio livre nesta linha de uma certa concepção técnica, tecnocrática. Essa divisão entre o trabalho técnico e o trabalho de enunciação implica uma concepção inteiramente apolítica e não analítica desse gênero de empreendimento. É por isso que nas rádios livres, como aquela em que trabalho, se recusa sistematicamente uma especialização de técnicos. A pessoa da técnica (e não “o técnico”) não se encontra atrás da cabine mas diretamente na situação de diálogo. Isso, obviamente, constitui um fator de bagunça suplementar.

Quanto à transferência, é claro que se passa, em relação a ela, algo de fundamental. É o cerco total da situação, é a situação entre quatro paredes — como os quatro personagens de Sartre, só que aqui são apenas dois. É um fenômeno de sobreinvestimento, de um modo paradoxal de semiotização que se estabelece nesse contexto, o qual desemboca, em geral, numa situação em que, de um lado, nada é dito (o lado do analista), e do outro, tudo o que é dito é absorvido, em um processo radical de desvalorização. É uma espécie de situação sadomasoquista, desterritorializada, e que veicula uma potência de desejo considerável: é exatamente isso que dá uma eficiência implacável para esse dispositivo. E é isso também que faz com que não seja amanhã que se vai acabar com as sociedades de psicanálise e com todos os problemas que as agitam. Tais sociedades representam, na verdade, uma mutação das formas de poder: um protótipo de poder que não se apresenta absolutamente como tomada de poder, pois não implica qualquer espécie de dispositivo coercitivo. Tal protótipo de poder é, por isso mesmo, muito mais poderoso. É fácil entender que isso funcione como um ideal extraordinário para aqueles que pretendem instaurar um poder interiorizado em todas as esferas da sociedade. Parece piada, mas não é: na França — não sei se o mesmo se passa no Brasil — há centenas de instituições para criança. E nessas instituições o poder real não pertence às instâncias administrativas, e sim aos analistas. Eles exercem uma dominação incrível, sem manipular qualquer vetor coercitivo manifesto — em todo caso manifesto pelas vias habituais.

Renato Mezan — Eu acho que não é só porque tem um indivíduo intitulado analista e outro intitulado paciente que começa um processo analítico. Tem uma porção de gente que se intitula analista e não tem porra nenhuma a ver com a análise, tal como eu a concebo. Acho que isso tudo está ligado também com uma situação muito específica da França. Estou pensando, particularmente, no fenômeno do lacanismo e a vaidade espantosa que ele veicula: sua crença de que o universo é hexagonal (forma do mapa da França) e sua transformação da análise em processos ontológicos, éticos e assim por diante. Estou totalmente de acordo com o que você denuncia. Para mim, análise é a atenção extrema prestada ao que acontece na situação, e aqui poderíamos entrar em uma discussão muito complicada. Vou enunciar algo que talvez seja uma heresia: há

revolução molecular (no sentido que você empresta a essa palavra) quando há análise de verdade, e não só palhaçada ritualizada, pseudo-analítica, que ocorre muitas vezes com o nome de análise.

Guattari — Eu não considero isso heresia, absolutamente.

Renato Mezan — Eu disse heresia brincando. Eu acho que você está colocando a psicanálise do lado dos poderes que a constroem, os quais vão contra a singularização, contra a autonomização. No entanto, isto não corresponde à minha própria experiência analítica. Mas isso é uma outra história, longa e complicada, da qual podemos falar numa outra vez.

Guattari — Para mim isso não é problema, a partir do momento em que eu não vejo coincidência entre a situação que denominamos analítica e a psicanálise. A psicanálise é uma instituição — prática, teórica —, ela é um dispositivo social, ao qual podemos nos referir, eventualmente, quando estamos nessa situação dita psicoterapêutica. Felizmente muitos analistas não praticam psicanálise, mas eles não sabem disso: é preciso anunciá-lhes essa boa-notícia. E é exatamente ao não praticar a psicanálise que talvez, de vez em quando, aconteça de eles fazerem análise, apesar de si mesmos. É justamente em nome da análise que me parece necessário combater essa instituição da psicanálise, com suas múltiplas dimensões de esclerose institucional, teórica, praxica, etc.

Pergunta — Estou inteiramente de acordo com essa tua proposta, a qual eu chamaria de desinstitucionalização da psicanálise. Mas acho que a gente até pode encontrar as respostas dentro da psicanálise, como eu imagino que você próprio encontrou. Eu pensaria o ato analítico como efeito de *nonsense*... Então, o que eu te perguntaria é se no caso de considerarmos a criação reiterada de instituições psicanalíticas como sintoma, não poderíamos imaginar que um grupo analítico — no sentido de “grupo sujeito”, tal como sugerido na *Revolução Molecular* — produzisse, nesse contexto, ilusoriamente chamado de instituição analítica, alguns efeitos do tipo “ato analítico”, os quais se propagariam também para além da própria instituição?...

Guattari — Aí tem uma história de ajustamento de vocabulário. Tenho a impressão de que estamos de acordo quanto à questão de fundo, mas não na maneira de expressá-la. Um grupo pode ser tão analítico quanto um indivíduo, e vice-versa. Mas em compensação, um dispositivo, que não é a mesma coisa que um grupo (um procedimento, um trabalho de agenciamento, de semiotização), pode pretender ter um alcance analítico e até ter a vocação para tanto. Só que isso implica que haja uma verificação de sua existência enquanto processo, no próprio seio desse processo, o que é exatamente o oposto de um estatuto ou de uma função. É por isso que eu não retomaria absolutamente essa minha antiga formulação de “grupo sujeito”. Falaria de “processos de subjetivação” ou de “processos

de semiotização”, os quais não coincidem nem com um grupo nem com um indivíduo, envolvendo tanto elementos infrapessoais, orgânicos, perceptivos, fisiológicos, ideais, etc., quanto processos econômicos, maquínicos, extrapessoais. É esse tipo de agenciamento que pode, num dado momento, tomar a dimensão de processo analítico.

Domingos Infante — Eu queria fazer a seguinte observação: a discussão está o tempo todo girando em torno das palavras “análise” e “relação analítica”. O uso desses termos não me parece apropriado, pois, se entendi bem, a proposta da esquizoanálise é algo que sai totalmente do campo psicanalítico propriamente dito. Ela vê a psicanálise como um “regime de signos” — o regime do significante — e propõe considerar outras dimensões semióticas. Seus contornos são pouco definidos no *Mille Plateaux*.

Guattari — Estou de acordo: não vejo onde está a questão.

Sandra Schaffa — Eu gostaria de complementar, pois também sinto que estamos confundindo as coisas em torno da palavra “análise”. Essencialmente talvez tenhamos, de fato, pontos em comum — por exemplo o de não confundir a posição do analista, com o analista em si. Até aí, vamos dizer assim, as coisas se colocam de maneira igual... Mas, por outro lado, pareceu-me que Felix parte de uma fuga, de uma quebra de situação de transferência para definir o processo analítico. É exatamente nesse ponto, que, a meu ver, ele se coloca num sentido radicalmente oposto do da perspectiva psicanalítica.

Guattari — É aqui que eu começaria a fala que tinha preparado para hoje.

Para mim, a importância das problemáticas da análise do inconsciente não é saber como houve tal fixação, tal identificação, em tal momento do desenvolvimento genético. Essas problemáticas só interessam na medida em que permitem discriminar *como*, nas situações concretas de determinadas relações sociais, processos de subjetivação individual ou coletiva estão bloqueados, ou girando em falso, ou desenvolvendo formações de sintoma. Um exemplo de sintoma desse tipo num grupo é a burocracia, a fala vazia, aquilo que chamamos em francês de “língua de pau”. Quando falo das formações de desejo no campo social, não estou pretendendo explicar a história ou a luta de classes com troços psicológicos — aliás, tampouco psicanalíticos —; ao contrário, trata-se de captar, de apreender, o mais precisamente possível, como a subjetividade cai em impasses totais, ou por que ela é absorvida em processos de produção de subjetividade capitalística, ou (o que dá na mesma) por que não consegue entrar em processos de singularização. Em outras palavras, trata-se de captar simplesmente o porquê — quando não se consegue viver ou sobreviver em determinado lugar, em determinado momento.

O processo analítico é como uma máquina abstrata que escorre entre as estratificações sociais, entre os períodos do tempo, entre os modos de sensibilidade, entre aquilo que chamo de "universos".

A problemática da análise das formações do inconsciente diz respeito a questões tão fundamentais quanto a do futuro dos movimentos de transformação social, ou a dos modos de burocratização, ou ainda a da auto-gestão concebida fora dos critérios de uma democracia formal que se revela estéril. Todas essas questões foram deixadas de lado. A análise tornou-se uma prática setorial, fundada sobre uma concepção teórica assentada, essencialmente, em fundamentos semióticos sem conexão direta com as produções subjetivas tais como existem em nossas sociedades. Isso se levamos em consideração a evolução das formas de organização social, o fato de as modernas formas de produção implicarem cada vez mais a manipulação, a produção da subjetividade, como elemento essencial. Hoje, há componentes maquínicos que têm uma importância considerável em tudo que está em jogo no campo das máquinas de informação. Tais componentes constituem uma espécie de matéria-prima da própria textura de nossas sociedades. Esses componentes não podem absolutamente ser compreendidos a partir de teorias como a do signifiante, tal como foi elaborada e posta em circulação na situação laciana e pós-laciana.

5. Para além do Complexo de Infra-Estrutura

Extratos da conferência de Guattari "As energéticas semióticas", Colóquio de Cerisy, França, junho de 1983.⁴⁷

a. O inconsciente freudiano

Evocarei o golpe de gênio, para não dizer o golpe de loucura, que levou Freud a inventar uma energética semiótica, cujas primeiras teorizações, apesar de seu caráter ingenuamente cientificista, foram, no final das contas, menos reducionistas do que aquelas que ele iria desenvolver mais tarde, no contexto da institucionalização da psicanálise.

Uma das ambições maiores de Freud foi "descobrir que forma assume a teoria do funcionamento mental quando nela introduzimos a noção de quantidade, uma espécie de economia das forças nervosas..."⁴⁸ É paradoxal constatar que seus primeiros modelos de aparelho psíquico, inteiramente impregnados do vocabulário psicofísico de Fechner e das concepções "fiscalistas" de Helmholtz e de Brücke — com coisas do tipo "... a

47. O tema do Colóquio de Cerisy, nessa ocasião, foi "Tempo e Devir a partir da Obra de Ilya Prigogine".

48. Carta a Fliess de 23-5-1895, in *Naissance de la psychanalyse*, Paris 1979, carta n. 24, p. 106 (esta carta não foi incluída na edição brasileira das obras de Freud).

tensão sexual física acima de certo nível desperta libido psíquica que então induz ao coito..."⁴⁹ — esses primeiros modelos foram elaborados ao mesmo tempo que ele se lançava na exploração dos "abissos" do Inconsciente. Como seus pressupostos mecanicistas puderam coexistir com seus novos métodos de leitura do discurso da histeria, dos sonhos, dos lapsos, dos chistes, cuja audácia — e, freqüentemente, a gratuidade, é preciso reconhecer — só teve equivalentes no dadaísmo e no surrealismo? Notemos, por exemplo, a seguinte passagem da *Interpretação dos Sonhos*: "... insisto que, para analisar um sonho, seja abandonada toda e qualquer espécie de julgamento fundado sobre algum grau de certeza e que, por outro lado, se tenha uma total certeza de que um fato desta ou daquela espécie possa ter se produzido no sonho".⁵⁰

*Sem dúvida, a construção científicista, da qual Freud nunca se livrou*⁵¹, teve como principal função imunizá-lo contra as rupturas de sentido demasiadamente brutais às quais o expunham, então não só sua escuta da neurose, mas também sua auto-análise. Seja como for, e mesmo que ele não tenha mantido, em seus modelos ulteriores, interações tão diretas entre os fluxos energéticos e a vida psíquica inconsciente, continuamos a encontrar, na base de seus diversos edifícios teóricos, dispositivos que entrelaçam, de maneira cada vez mais metafórica, mas também cada vez mais insidiosa, componentes energéticos e instâncias de representação mental. O assim chamado modelo da primeira tópica propõe o engendramento do inconsciente a partir de uma dinâmica de recalque das representações ligadas a um curioso tipo de pulsões, que associam dois níveis:

1º) Um, somático, que coloca em jogo uma "pressão" energética, cuja natureza não é muito definida, mas que parece ser de ordem bioquímica. Essa pressão tem sua "fonte" em zonas de excitação qualificadas de erógenas, e sua "meta" responderia a um princípio de constância que tenderia a assegurar uma homeostase de tensões, engendradas pelas ditas excitações.

2º) Outro, psíquico, que articula fatos de linguagem, representações de objeto, fantasmas, relações intersubjetivas ao "objeto" desse dispositivo; tal objeto constitui, de alguma maneira, a variável do dispositivo.

Mesmo sendo ancorada numa energética física, a vida psíquica inconsciente, tal como Freud a concebe então, não cai sob a dependência total de uma causalidade pulsional. Em troca das distorções que o "processo primário" a faz sofrer (deslocamento, condensação, determinação múltipla, alucinação...), ela é capaz de imprimir à libido diversos tipos

49. In *Naissance de la psychanalyse*. PUF, Paris 1975, p. 83; Edição Standard Brasileira das obras completas de S. Freud, Rio, Imago, 1977, vol. I, Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos, p. 265 (a tradução adotada não corresponde integralmente à da edição acima citada).

50. In *L'interprétation des rêves*. PUF, Paris 1967, p. 439; Edição Standard Brasileira das obras completas de S. Freud, Rio, Imago, 1972, vol. V, A interpretação de sonhos, parte II, p. 551 (a tradução adotada não corresponde integralmente à da edição acima citada).

51. Numa nota, Guattari comenta a respeito de Lacan que este — com uma franqueza rara em um psicanalista que reivindica para si a herança freudiana — insistiu no fato de que Freud nunca rompeu com suas primeiras amarras científicistas ("La science et la vérité", in *Écrits*. Seuil, Paris 1960, p. 87; este texto não foi incluído na edição brasileira dos *Escritos*).

de inibição, de desvios, de sublimações... Na verdade, nessa etapa da teoria é bastante difícil captar com precisão os pontos de engate entre os estágios somáticos e psíquicos da pulsão. Não se sabe ao certo se esse curioso míssil está destinado a permanecer plantado no solo somático, contentando-se em emitir afetos e perturbações no céu das representações, ou se, ao contrário, ele já é parte integrante do mundo psíquico no seio do qual é chamado a evoluir. Mas o essencial, para Freud, não estava aí. *O que importava a Freud era estabelecer vias de passagem entre a libido sexual e os efeitos de sentido.* Ele nunca renunciou a isso, mesmo quando veio a procurar um fundamento cosmológico para o Inconsciente — a partir dos paradigmas dualistas: vida-morte, amor-discórdia, ordem-desordem — para sua hipótese inicial de uma energia cujos efeitos seriam ao mesmo tempo físicos e psíquicos.

Com a “segunda tópica” freudiana, as metáforas energéticas vão se desvanecendo em proveito de modelos mais antropomórficos⁵², e o movimento psicanalítico não pára mais de submeter o conceito de energia libidinal aos mais diversos tratamentos, para tentar dominar o escândalo teórico de que ele é portador. Não evocarei aqui senão sua última metamorfose sob a égide do estruturalismo lacaniano. Trata-se, nada mais, nada menos, de sua liquidação quase total sob forma de cadeia significante. Desde seus primeiros escritos, Lacan se distanciou da metapsicologia freudiana. Primeiro, ele afirmou que a libido não era mais do que um sistema de notação energética.⁵³ Depois, reduzindo a própria termodinâmica a não mais do que um jogo de significante⁵⁴, ele chegou a denegar até seu caráter de fluxo, para fazer dela um “órgão” da pulsão⁵⁵, que, por sua vez, se metamorfoseava em “tesouro do significante”.⁵⁶ Todavia, essa libido, “órgão do incorporal”, comparada em outra parte a uma lamínula que se volatiliza⁵⁷, imortal e assexuada como as amebas, e que ele também qualifica de “omelete”⁵⁸, não se viu totalmente privada de seu esta-

52. "... o campo intra-subjetivo tende a ser concebido segundo o modelo de relações intersubjetivas, os sistemas são representados como pessoas relativamente autônomas na pessoa (...) Nesta medida, a teoria científica do aparelho psíquico tende a aproximar-se do modo fantasmático como o sujeito se concebe e até, talvez, se constrói". (Laplanche e Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973, p. 488; *Vocabulário da Psicanálise*, Moraes, São Paulo 1976, p. 661).

53. "Como conceito energético (...) a libido não é senão a notação simbólica da equivalência entre os dinamismos que as imagens investem no comportamento". ("Au-delà du 'principe de réalité'", intervenção no Congresso de Marienbad em 1936, in *Écrits*, Seuil, Paris 1960, p. 91; esse texto não foi incluído na edição brasileira dos *Escritos*).

54. "A energética não é nada mais que o revestimento do mundo da rede dos significantes, apesar daquilo em que crêem os corações ingênuos dos engenheiros". (Anotações feitas por Guattari do Seminário de Lacan de 14-1-1970).

55. "... a libido deve ser concebida como um órgão, nos dois sentidos do termo, órgão-parte do organismo e órgão-instrumento" (*Le séminaire — Livre XI — Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973, cap. XV, p. 171; *O Seminário — Livro 11 — Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Zahar, Rio 1979, cap. XV, p. 117; "Subversion du sujet et dialectique du désir", in *Écrits*, Seuil, Paris 1960, p. 817; "Position de l'inconscient", in *Écrits*, Seuil, Paris 1960, p. 848; "Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano", in *Escritos*, Perspectiva, São Paulo 1978, p. 300 e 301; "Posição do Inconsciente no Congresso de Bonneval. Retomada de 1960 e 1964", in *Escritos*, Perspectiva, São Paulo 1978, p. 333).

56. *Écrits*, Seuil, Paris 1960, p. 817; *Escritos*, Perspectiva, São Paulo 1978, p. 300.

57. *Le séminaire — Livre XI — Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1960, cap. XV, p. 179; *O Seminário — Livro 11 — Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Zahar, Rio 1979, cap. XV, p. 848; e "Position de l'inconscient", in *Écrits*, Seuil, Paris 1960, p. 851; "Posição do Inconsciente no Congresso de Bonneval. Retomada de 1960 e 1964", in *Escritos*, Perspectiva, São Paulo 1978, p. 333. (O termo original — lamelle — foi traduzido por "lamina" na edição brasileira do *Seminário — Livro 11* — e por "lamínula" na edição brasileira dos *Escritos*. Optei por esta última solução).

58. *Le séminaire — Livre XI — Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973, cap. XV, p. 179; *O Seminário — Livro 11 — Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Zahar, Rio 1979, cap. XV, p. 186.

tuto energético, decididamente sacrossanto. Porém, ao que parece, não se tratava senão de uma energia bastante particular, pois era suscetível, como nota Lacan, "de uma quantimetria que é tanto mais fácil de ser introduzida em teoria, quanto inútil, pois nessa energia só são reconhecidos alguns *quanta* de constância". E, acrescenta Lacan, "sua cor sexual, tão formalmente mantida por Freud como inscrita no mais íntimo de sua natureza, é cor de vazio: suspensa na luz de uma iância".⁵⁹

b. O inconsciente esquizoanalítico

O termo "inconsciente" só é mantido aqui por conveniência. Na verdade, o campo da esquizoanálise ultrapassa de longe aquele que os psicanalistas consideram como sendo o seu, a saber:

1º) Uma *performance* oral individual, baseada geralmente num certo jeito familiarista de ser da subjetividade, no contexto das sociedades industriais desenvolvidas.

2º) Manifestações afetivas circunscritas ao espaço estiolado da cura.

*A esquizoanálise faz, ao contrário, um esforço de mobilização das formações coletivas e/ou individuais, objetivas e/ou subjetivas, dos devires humanos e/ou animais, vegetais, cósmicos... Ela se interessa por uma diversificação de meios de semiotização e recusa qualquer centramento da subjetividade na pessoa, supostamente neutra e benévola, de um psicanalista. Ela abandona, portanto, o terreno da interpretação significativa por aquele da exploração dos agenciamentos de enunciação, os quais concorrem para a produção de "afetos subjetivos" e "efeitos maquínicos" (refiro-me a tudo aquilo que envolve uma vida processual, uma problemática que se afaste, por pouco que seja, das redundâncias estratificadas, um *phylum evolutivo* — seja de que natureza for: biológica, econômica, social, religiosa, estética, etc.).*

Será que isso significa que, nesse campo, qualquer perspectiva de avaliação e de prescrição científica esteja definitivamente descartada? Será que se pode conceber a reconstituição de um modelo de inconsciente que renuncie ao parâmetro libinal *oculto* (que, de fato, escapava a qualquer prova concebível de *falsificabilidade*), sem deixar por isso de conferir um estatuto de pleno direito às "energéticas" (no plural) físicas, biológicas, sexuais, sociais, econômicas, etc.? Em si mesma, a hipótese de uma "descarga" energética associada a cada operação psíquica não era absolutamente insensata. Só era legítimo deconfiar dela a partir do momento em que induzia a exportação de conceitos termodinâmicos para fora de seu campo de validade de origem, conceitos esses que tinham sido estabelecidos, exatamente, de modo a excluir os "objetos incorporais" e os "processos dissipativos"⁶⁰, próprios da vida orgânica e psíquica. A uni-

59. "Du 'Trieb' de Freud et du désir du psychanalyste", in *Ecrits*. Seuil, Paris 1960, p. 851 (este texto não foi incluído na edição brasileira dos *Ecrits*).

60. Termo emprestado a Ilya Prigogine (cf. nota 33 e 40).

versalidade dos princípios de conversibilidade e o aumento no decorrer do tempo, da entropia que lhe é correlativa, só se “seguram” no quadro de agenciamentos de enunciação técnico-científicos bem especificados. Imagino, aliás, que ninguém duvidaria que, na vida ordinária, principalmente na vida de desejo, as “descargas” energéticas dependam mais de um princípio de *defesa*, do que de um princípio de equilíbrio e de constância.

Proponho então a substituição da concepção de um inconsciente fundado sobre uma economia de quantidades pulsionais e uma dinâmica de representações conflituais, por uma modelização transformacional tal que, em certas condições, os territórios do “Ego”, os “universos” da alteridade, as “compleições de fluxos materiais”, as “máquinas de desejo”, os agenciamentos semióticos, icônicos, de inteligência, etc. possam se engendrar uns aos outros. Aqui já não mais se trata de ater-se à forma das instâncias, e sim de aceder às transmutações, às “transduções” de sua substância.

Nossa psicofísica se separa daquela à qual se referia Freud em sua recusa de considerar um substrato material e energético único. Ela não postula um dualismo maniqueísta entre aquilo que poderíamos chamar de uma “inércia energética” indiferenciada e uma “anima” subjetiva criadora de diferenciação. *Antes* da instauração de uma matéria e de uma extensão assinalável nas dimensões energético-espaco-temporais do mundo físico, ela parte de transformações que se instauram ao mesmo tempo entre os domínios os mais heterogêneos que se possa conceber. Ela pressupõe diversas modalidades de “transversalidade” entre tais domínios.

O que também distingue no plano metodológico nosso projeto de cartografia dos “efeitos” e dos “afetos” das perspectivas científicas anteriores nesse domínio, é que sua quantificação será diferente tanto das quantimetrias físicas quanto das quantificações lógicas tradicionais. Ela não mais terá por objeto conjuntos qualificados de maneira unívoca, isto é, conjuntos cujos elementos foram previamente coletados de maneira exaustiva, de modo que se possa sempre saber, sem ambigüidade, se determinado elemento é parte deles ou não. Ela se liga a agenciamentos que podem ser sujeitos a transformações radicais, a esquizas ou a concordâncias que mudam sua configuração, a “reordenações por flutuação”⁶¹, a “implosões sem apelo”⁶², etc. Essa ubiqüidade e essa multivalência das entidades esquizoanalíticas — de que podemos ter uma ilustração no sonho, mas também na inteligência em estado nascente — permanecem irredutíveis. “Mônadas” à maneira de Leibniz, ou “miríades” à maneira de Michel Serres, essas entidades não dependem só de uma simples pertinência a “subconjuntos *flous*”, suscetíveis de serem “cercados” por uma avaliação probabilística ou modal, mas de um plano geral de imanência que as implica a todas em relações de pressuposição, as quais serão consideradas como *níveis de consistência energética*. No entanto, talvez seja preferível tomar as coisas pelo seu inverso e colocar que é a fratura que cada uma

61. Termo emprestado a Ilya Prigogine (cf. nota 33).

62. Termo emprestado a Ilya Prigogine (cf. nota 33 e 40).

dessas entidades provoca nesse "plano de consistência" que manifesta níveis energéticos específicos. Seja como for, essas entidades intensivas, e os *quanta* energéticos relativos à consistência de suas inter-relações (atuais e virtuais) só poderão ser discernidos através dos agenciamentos complexos que as semiotizam.

Podemos notar que a semiótica em questão não é mais, como na tradição saussuriana, um grande subúrbio da lingüística. Podemos imaginá-la de preferência da perspectiva de seu fundador Charles Sanders Peirce, como uma ciência enciclopédica dos fenômenos de expressão, uma "phaneroscopia". Ela toma de empréstimo, também, certas categorias à glossemática de Louis Hjelmslev que preconizava uma abertura semiótica da lingüística mais ampla, pois ele a concebe de uma perspectiva fundamentalmente "immanentista".⁶³

Reunião com filósofos, São Paulo, 23 de agosto de 1982:

Guattari — Faço questão de deixar claro que o que estou apresentando é algo que não está ainda cristalizado: trata-se de um esboço de trabalho, que Gilles Deleuze e eu estamos desenvolvendo. Eu queria tentar captar, mais de perto, três tipos de problemáticas que eu chamaria de procedimentos de eficiência semiótica:

- 1º) a partir de quando, e como um sistema semiótico muda algo na realidade;
- 2º) inversamente, como uma realidade pode ter um impacto semiótico, e, correlativamente, os sistemas processuais que decorrem disso (processo, aqui, identificado a uma fórmula geral de máquina num sentido lato — não só máquinas técnicas, mas também semióticas);
- 3º) os modos de semiotização.

Então, o que me proponho a abordar não é da natureza de um modelo de aparelho psíquico (para retomar uma velha expressão freudiana) com sua metapsicologia, mas sim da natureza daquilo que chamo de agenciamento. Um agenciamento de enunciação, que não retoma a dicotomia físico-psíquica, velho corte que levava a todas as aporias numa certa época da psicologia: o paralelismo na teoria de Taine entre o fisiológico e o psicológico, ou as oposições constantes em Freud entre os sistemas de excitação física e os sistemas de representação psíquica. É verdade que as teorias estruturalistas contemporâneas na psicanálise tentaram, aparentemente, superar esse tipo de oposição. A teoria da pulsão em Lacan, por

63. Louis Hjelmslev, *Prolegômenos a uma Teoria da Linguagem*. Perspectiva, São Paulo 1975. Segundo Guattari, apesar de Hjelmslev e o Círculo de Copenhague recusarem qualquer tradutibilidade possível do sentido dos diferentes sistemas de expressão fora da "língua de todo dia", eles tinham como projeto elaborar uma "álgebra glossemática" das pressuposições entre as grandezas semióticas (ou "relações de dependência ordenadas") que devia, de acordo com sua intenção, se demarcar tanto da lingüística das línguas atuais, quanto da lógica "simbólica".

exemplo, deixa totalmente de lado a antiga quadripartição da teoria freudiana da pulsão relativa à pressão libidinal (energia sexual indiferenciada), às fontes (zonas erógenas), à meta e ao objeto. Na teoria lacaniana só sobra a noção de objeto, e ainda assim tratada como um matema do inconsciente, isto é, depurada de tudo aquilo que lhe dava seu caráter paradoxal, para não dizer provocativo ou provocante em Freud (o fato de ele colocar no coração das operações psíquicas coisas como seio, fezes, pênis, etc.).

Então se tentamos voltar a essa problemática da energética, da passagem ao ato, da eficiência semiótica, podemos nos perguntar qual foi seu destino nas correntes estruturalistas existentes. Se admitirmos que a teoria lacaniana do significante elimina totalmente essa problemática é preciso acompanhar todas as implicações de tal eliminação. Se não há mais problemática energética propriamente dita, se o conceito de libido, ao longo da evolução dos textos de Lacan, desaparece totalmente (em proveito, aliás, do significante, numa espécie de sincronia da afirmação do conceito de significante), isso quer dizer que não há mais por que manter conceitos dinâmicos, não há mais por que manter no centro da psicanálise a noção de "conflito". Mas se é preciso suprimir a noção de conflito, é a noção de interpretação que cai por terra, pois a interpretação é um desvendamento de sentidos ocultos e esses são, em princípio, os recalques justamente relativos a situações conflituosas, as quais deverão ser desbloqueadas. Aos poucos, é todo o edifício psicanalítico que desaba. Não seria um trabalhinho dos menores ver através de que equilíbrio chega-se a uma espécie de visão monista do inconsciente a partir da noção de significante. Tudo passa a ser da ordem do significante: a pulsão, o sujeito, o falo, o "Outro"... não é o caso de enumerar todas as fórmulas a esse respeito. Mas só que, nesse caso, coloca-se necessariamente o problema da legitimidade de todas as metáforas subjacentes que implicam uma economia energética.

Nessas condições, a meu ver, *o que se faz necessário não é voltar a uma teoria geral da energética psíquica mas, ao contrário, tentar diferenciar as várias energéticas postas em jogo, que eu chamaria de "energéticas semióticas"*. Nesta intenção de ligar o conceito de energia ao conceito de semiótica há uma aporia, um paradoxo que vou tentar defender do jeito que der, a partir de uma reflexão de um de meus amigos físicos, um italiano, célebre por outras razões, que se chama Franco Piperno. Eu lhe perguntava se se podia conceber a existência de movimentos, de transformações, que não implicassem uma problemática energética. Com grande tenacidade, ele me disse que isso é inconcebível. Outros físicos também me disseram o mesmo: que se trata sempre de uma problemática energética está claro para os físicos. E, se quisermos nos ater à consistência do conceito de energia tal como é manipulado por aqueles que são seus administradores, está fora de cogitação que possa haver um movimento, qualquer que seja, uma translação, uma ordenação, um efeito, uma distor-

são, uma mudança qualitativa que não implique uma problemática energética.

Miriam Chnaiderman — Onde está a semiótica em tudo isso? Por que uma “semiótica energética”?

Guattari — É que em qualquer sistema de transformação semiótica há a noção de movimento. Na concepção transformacional de Chomsky, por exemplo, há a idéia de transformação, o que faz com que possamos postular, a priori, que há uma energética a ser inventada. É óbvio que se tomarmos a energética termodinâmica e toda utilização de seu segundo princípio, que será preciso questionar, desembocaremos numa bagunça total. Então, parece-me que é preciso tentar voltar a concepções muito mais antropológicas da energética. É preciso passar de uma energética geral, que só existe no nível conceitual científico manipulado pelos físicos, para a consideração de que há tantas estratificações energéticas, tantas bioenergéticas, quanto há o que chamarei de universos de ordenação, de valorização, de dimensões qualitativas. Ou seja, a conversão de energia não implica absolutamente que não haja um nível específico de energias cinéticas, potenciais, químicas, biológicas, etc., cada uma com sua globalidade, a qual define exatamente sua esfera de possível. É essa esfera de possível que eu vincularei à noção de “universo”.

Portanto, proponho abolir o conceito de equivalentes energéticos gerais — tal como o conceito de “libido”. Em contrapartida, proponho tentar captar esferas de funcionamento específico, nas quais há sistemas de encodificação, sistemas semióticos, de tal maneira que não se procede, na passagem de um sistema para outro, por equivalente geral, e sim por vias de passagem. O segundo recorte é o do processo, os processos maquínicos que organizam a combinação dos efeitos (é essa combinação entre os diferentes sistemas de “efetuação” que produz máquinas concretas) e os processos de “afetação” que serão, por exemplo, a afetação num ponto de subjetivação.

Conversa informal, 8 de setembro de 1982:

Pergunta — Tenho uma questão, talvez meio imbecil, mas vou colocá-la assim mesmo. É a respeito do espaço cada vez maior que a concepção de linguagem de Hjelmslev vem ocupando na obra de vocês. Se no *Anti-Édipo* essa concepção já tinha um lugar importante, no *Mille Plateaux* ela ganha um lugar bem maior, e pelo que você andou falando por aqui, nota-se que as noções de conteúdo e de expressão — que são, de qualquer maneira, noções de linguagem — estão se tornando centrais. Minha questão talvez seja um tanto perversa: se vocês dizem no *Mille Plateaux* que o inconsciente não tem nada a ver com a linguagem — em resposta a Lacan que também foi buscar esquemas a partir da lingüística —, então por que todo esse espaço para Hjelmslev?

Guattari — Não penso que seja assim, pois Hjelmslev nunca foi verdadeiramente um lingüista nem para nós, nem para ninguém. É mais como filósofo da linguagem que ele nos interessou: a problemática de Hjelmslev é a da expressão. Pensando bem, poderíamos transpor tua frase *ipsis literis* para o spinozismo: por que Spinoza tende a tomar uma importância cada vez maior em nossas referências? Creio que, de algum modo, Hjelmslev é um prolongamento de Spinoza no que diz respeito à problemática da expressão, porque ele foi quem colocou a questão das semióticas numa concepção muito aberta. Creio que, de algum modo, há em Hjelmslev uma perspectiva profundamente destruidora dos sistemas lingüísticos e das semióticas que reduzem tudo ao significante. Por outro lado, creio que a problemática da expressão em Hjelmslev é apenas um dos termos da articulação que, além disso, não se situa apenas num par expressão-conteúdo, pois esse, na realidade, se opõe às três ordens — a matéria, a substância e a forma. E se o modelo hjelmsleviano já tendia a livrar-se da oposição significado-significante (ao torná-la mais complexa, com suas seis categorias expressão-conteúdo, cruzadas com matéria-substância de expressão), nós o tornamos ainda mais complexo. Acrescentamos um fator multiplicador ao conjunto do sistema, com a introdução da oposição entre os modos de encodificação — os modos de expressão que dependem de (não sei como chamar isso) coordenadas de universo, sistemas/não-sistemas incorporais, devires territoriais, devires sensíveis, devires qualitativos, devires valores...

V

Emoção — energia — corpo — sexo: o mito da “viagem” de liberação

É preciso, a meu ver, tomar muito cuidado com as referências a noções energéticas — tais como força vital, emoção ou mesmo a própria energia — tão em voga nos últimos tempos, pois são o tipo de noções que tentam sempre “puxar” a economia de desejo para uma espécie de infra-estrutura, instintiva ou pulsional, estabelecendo uma dicotomia maniqueísta entre um suposto indiferenciado e o diferenciado. *Parece muito mais vantajoso partir para uma teoria que considere o desejo como sendo imediatamente da natureza de sistemas maquinais altamente diferenciados e elaborados.*

Conversa informal, São Paulo, 8 de setembro de 1982:

Pergunta — No *Mille Plateaux*, vocês multiplicam os alertas, as instruções de prudência, etc.: haveria uma espécie de viagem que se faria passo a passo no livro e, ao mesmo tempo, se estaria correndo o risco de não conseguir continuar, e de ser sugado pela viagem. Então eu gostaria de saber se, mesmo que se esteja correndo o risco de ser sugado pela viagem, há lugar para a prudência; ou, em que medida as precauções não falseariam a viagem. Eu esperava que vocês desenvolvessem essa questão no texto, não no sentido de uma espécie de instruções de uso, mas de algo que esclarecesse essa história de prudência.

Queria fazer uma observação: as questões que coloco são pessoais, no sentido que é uma espécie de trajetória minha, que cruza com a trajetória de vocês, em todo caso com a trajetória escrita de vocês. Um certo momento. E é a partir desse cruzamento que coloco questões.

Guattari — A especificação que você faz é importante, porque a viagem da qual estamos falando, não é absolutamente “a viagem”, no sentido do *trip* americano, com todo o pano de fundo quase místico que essa noção de viagem tomou, digamos, em toda a nova cultura. Então, ao invés de viagem, eu falaria, de um modo mais prosaico, de processo. Não existe, a meu ver, nível indiferenciado da subjetividade. A subjetividade está sempre tomada em rizomas, em fluxos, em máquinas, etc.; ela é sempre altamente diferenciada, sempre processual. Portanto, um empreendimento, digamos, esquizoanalítico, um agenciamento criador, produtor de sentido, produtor de atos, produtor de novas realidades, é algo que conjuga, associa, neutraliza, monta outros processos. Mas os efeitos não são necessariamente cumulativos. Processos podem se apoiar uns aos outros para chegar em territórios mortos. É infelizmente o que costuma acontecer muito, o que acontece freqüentemente, na economia conjugal, na economia doméstica. Duas pessoas estão envolvidas num processo amoroso e esse processo acaba desembocando num fechamento territorial, que neutraliza toda e qualquer possibilidade de riqueza (inclusive o desejo sexual), todas as aberturas. O mesmo pode acontecer com todos os outros modos de processo de expressão.

GH É nesse sentido que podemos falar de uma espécie de prudência. Não para fazer disso uma categoria moral, geral. Essa questão de prudência veio, exatamente, em reação às mitologias espontaneístas de uma certa época: não tem nada a ver com o “qualquer coisa”, com a improvisação, com o “libere-se”, com o “curta o corpo”, etc. É muito mais a idéia de levar em consideração tanto a riqueza quanto a precariedade desses processos. Poderíamos citar montões de exemplos. Eu tenho dado o exemplo do grupo feminista no *Lotta Continua*: um processo de singularização — o do feminismo — faz explodir um movimento. Mas podemos igualmente citar o exemplo dos processos criativos ligados à droga. É verdade que o LSD — a droga em geral —, pode desenvolver processos perceptivos, processos semióticos enriquecedores, quando se agenciam com um personagem como Henri Michaux. Infelizmente os agenciamentos Henri Michaux não são tão freqüentes assim, e podemos ter perfeitamente fenômenos de implosão, de neutralização, de impotencialização ou, pura e simplesmente, fenômenos de buraco negro. O fascismo pode ser também considerado, independentemente de todas as determinações sociais e políticas, como a expressão de um acúmulo, de uma bola de neve de microfascismos. Dizer isso, implica diferenciar o fascismo de outras formas de totalitarismo, de totalitarismos neutros. O fascismo, ao contrário, é um totalitarismo hiperativo.

GH Enfim, a economia de desejo pode também desembocar em fenômenos de catástrofe, de buraco negro...

●
Reunião com feministas e homossexuais na sede da "Ação Lésbico-Feminista", São Paulo, 21 de setembro de 1982:

Pergunta — Você não acha que o problema, nos dias de hoje, é não ter sobrado espaço algum para a emoção?

Guattari — Gostaria de fazer duas observações a respeito dessa história de reconquista da emoção: por um lado, é verdade que a produção de afeto, a produção de emoção limitada àquilo que convém a uma certa funcionalidade do sistema é própria da subjetividade capitalística (basta perguntar aos índios da América, ou aos africanos, por exemplo, o que pensam dos brancos, constataremos que muitas vezes eles descrevem os brancos como uma espécie de cadáveres ambulantes). Mas, por outro lado, a mim parece completamente absurdo pensar que, em contrapartida, fosse possível reconquistar emoções naquilo que seria seu estatuto originário. Isso tem a ver com a grande mitologia do após-guerra, que se desenvolveu em torno de uma certa concepção da etnologia, da música de jazz, etc. — um certo terceiro-mundismo.

Acho preferível elaborar o que você chama de emoção, e eu chamaria de afeto, em função dos agenciamentos de produção de subjetividade, hoje. Por exemplo: um material resultante das tecnologias modernas, como o *walkman*, pode ser interpretado de diferentes maneiras. Poderíamos dizer que se trata de um instrumento de sujeição dos jovens às músicas e às tecnologias dominantes, ou de uma espécie de droga estético-tecnológica. Mas também poderíamos considerá-lo como a invenção de um outro universo musical, de uma outra percepção.

Maria Tereza Aaron ("Teca") — É como o *musac* dos elevadores, a música mecânica, enfim a morte da música. Existem até rádios que só tocam música para elevador...

Guattari — Não estou de acordo com que isso seja a morte da música; é que você está julgando do ponto de vista do conteúdo da música, enquanto que eu estou tentando falar da mutação dos afetos. Em diferentes etapas tecnológicas, há diferentes tipos de afetos musicais, ou de afetos de imagem, seja qual for seu conteúdo, sua mensagem.

●
Entrevista a Pepe Escobar para o *Folhetim*, em São Paulo, 5 de setembro de 1982:

Pepe Escobar — Instintivamente, os adolescentes — dimensionando a distância que dentro de tantos homens separa todo o possível esplendor, da miséria que nos é reservada — parecem ser os primeiros a reconhecer essa situação e tentar enfrentá-la com suas armas. Em certos círculos culturais fala-se bastante do saber afetivo, que não passa pela língua ou pela razão, através do qual principalmente os adolescentes se exprimem.

Guattari — Penso que existem múltiplos componentes de expressão que não passam pela linguagem tal como é fabricada pela escola, pela universidade, pela mídia e por todas as formações de poder. A expressão do corpo, a expressão da graça, a dança, o riso, a vontade de mudar o mundo, de circular, de codificar as coisas de outro modo, são linguagens que não se reduzem a pulsões quantitativas, globais. Constituem a diferença. As gerações jovens, no seu modo de ver, sentir e exprimir, têm cadeias semióticas, sistemas cada vez mais elaborados. Meu avô, quando falava ao telefone, não se sentia à vontade. Eu também não, quando tenho um desses *gadgets* tecnológicos nas mãos. Para garotos de cinco, seis anos de idade isso não é problema. Ou seja, *estas formas de linguagem afetiva não são algo parecido com o bom selvagem ou o retorno à natureza de Rousseau*. Veja como hoje, na velha Europa, existe um corte radical entre a geração que, depois da guerra, literalmente mergulhou com paixão no cinema, na tecnologia, no conhecimento do jazz, da arte africana, e a geração universitária que se seguiu. Há uma outra linguagem, uma outra maneira de fazer cinema, política, vídeo, as quais correspondem à possibilidade real de fazer uma *outra* coisa, algo que se libere das etiquetas de sempre, o que não tem nada a ver com estar fazendo algo de mais primitivo. As possibilidades abertas são infinitas, inclusive a nível político. Meu filho faz política montando rádios livres — uma técnica altamente especializada — e tocando guitarra. Em Nova Iorque, por exemplo, as coisas já acontecem desse ponto de vista a que você se referia, do conhecimento afetivo, ao nível da sensibilidade inerente ao relacionamento sob uma percepção imediata. Já nos meios ditos culturais, como na França, é o tédio, não há riqueza de nenhum tipo. Penso que, ao contrário, no Brasil e em outros países, há a emergência de um novo tipo de possível, que naturalmente é recuperado, enquadrado pelas grandes formações de poder, pela mídia, etc., mas que continua a proliferar por todas as margens.

●

Sempre me irritou a ladainha em torno do tema da ciência sem consciência: “como seria bom se conseguíssemos colocar um pequeno suplemento de alma na ciência e na técnica”, e essa coisa toda... Besteira, pois é a partir dessa mesma subjetividade, que está indo no sentido de uma degenerescência irreversível, acelerada, que os sistemas maquímicos puderam se desenvolver. E, depois, não é um pouco idiota querer melhorar essa espécie humana, que é uma das mais vulgares, maldosas e agressivas que existem? Quanto a mim, as máquinas não me dão medo, já que elas ampliam a percepção e simplificam os comportamentos humanos. Tenho medo é quando elas são reduzidas ao nível da tolice humana.

Não sou um pós-moderno. Não acho que os progressos científicos e tecnológicos se acompanham, necessariamente, de um reforço da esquizofrenia em relação aos valores de desejo, de criação. Penso, ao contrário, que é preciso utilizar as máquinas, todas as máquinas — concretas e abstratas, técnicas, científicas, artísticas —, para fazer muito mais do que revolucionar o mundo: para recriá-lo de ponta a ponta.

Sou inteiramente a favor, é claro, da defesa do meio ambiente. A questão não é essa. Só que é preciso admitir que a expansão técnico-científica tem um caráter irreversível. A questão consiste em operar as revoluções moleculares e molares que possam mudar totalmente suas finalidades, pois — é preciso repetir — essa mutação não tem que ir obrigatoriamente no sentido catastrófico já iniciado. O caráter cada vez mais artificial dos processos de produção subjetiva poderiam muito bem associar-se a novas formas de sociabilidade e de criação. É aí que se situa esse “cursor” das revoluções moleculares de que fico falando sem parar, correndo o risco de arrebentar os tímpanos de meus amigos.

Tudo bem que se diga que as idéias vêm do corpo, mas então seria necessário explicar o que vem a ser “o corpo”. Poderíamos dizer, de certo modo, que a linguagem vem do corpo, na medida em que falamos com a boca... Mas a linguagem não é um fenômeno biológico enquanto tal, e se tomamos outros exemplos — como a sensibilidade, a relação com o mundo, etc. — vemos que estes não brotam do corpo, feito planta. Mesmo porque, se assim fosse, a história não estaria no pé em que está: se esse tipo de problema pudesse ser resolvido simplesmente “cultivando seu jardim”, como dizia Voltaire, haveria uma lógica de transformação histórica de natureza inteiramente diversa daquela que presenciamos.

Seria preciso talvez refletir mais sobre essa noção de corpo. As coisas, nas sociedades industriais desenvolvidas, são representadas como se tivéssemos um corpo, mas isso não é tão óbvio. Penso que nos atribuem um corpo, que produzem um corpo para nós, um corpo capaz de se desenvolver num espaço social, num espaço produtivo, pelo qual somos responsáveis. Existem outros sistemas antropológicos onde essa noção de corpo individuado não funciona do mesmo modo; aliás, nesses lugares, a própria noção de corpo, de corpo natural não existe enquanto tal. O corpo arcaico, por exemplo, nunca é um corpo nu, ele é sempre um subconjunto de um corpo social, atravessado pelas marcas do *socius*, pelas tatuagens, pelas iniciações, etc. Esse corpo não comporta órgãos individuados: ele próprio é atravessado pelas almas, pelos espíritos que pertencem ao conjunto dos agenciamentos coletivos.

Já em nossas sociedades, as grandes fases de iniciação da infância aos fluxos capitalísticos consistem, exatamente, em interiorizar a seguinte noção de corpo: “você tem um corpo nu, um corpo vergonhoso, você tem um corpo que tem de se inscrever num certo tipo de funcionamento de economia doméstica, de economia social”. *O corpo, o rosto, a maneira de se comportar em cada detalhe dos movimentos de inserção social é sempre algo que tem a ver com o modo de inserção na subjetividade dominante.* E quando o corpo surge enquanto tal — por exemplo como

problemática neurótica, como problemática de angústia ou como problemática amorosa, o que aliás, freqüentemente, dá na mesma — é que nos encontramos numa certa encruzilhada de articulação entre, de um lado, agenciamentos potencialmente produtivos de um possível singular e, de outro, agenciamentos sociais, equipamentos coletivos que esperam uma certa adaptação normalizadora.

Reunião no Instituto Freudiano de Psicanálise, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1982:

Rose M. Muraro — Fizemos uma pesquisa sobre corpo e classe social no Brasil, mais especificamente sobre a sexualidade feminina em diferentes classes sociais. Entrevistamos desde pessoas da grande burguesia (pessoas ricas, donas do mercado financeiro, da indústria e do comércio) até camponesas, pessoas que não vivem no modo de produção capitalista, pessoas que circulam mercadorias simples de consumo, na Zona da Mata, em Pernambuco. Entrevistamos também operários e operárias em São Paulo na linha de montagem. Quero colocar que a noção de corpo que encontramos nessas três classes sociais é radicalmente diferente... Há quase que uma patologia de classe, um pólo paranóico na classe dominante e um pólo dividido, esquizofrênico, na classe operária, por exemplo.

Guattari — Quero te agradecer pelo enriquecimento do debate com esses dados. No entanto, não estou tão seguro assim de que o recorte sociológico que você tomou como referência seja inteiramente pertinente. A projeção de noções como a esquizofrenia sobre essas categorias não me parece muito evidente. Pergunto-me se essa tripartição que você propõe não deveria ser cotejada, por exemplo, com o recorte de faixas etárias e com o recorte que opera a nível dos pertencimentos étnicos. Um outro questionamento do recorte sociológico consistiria em distinguir não apenas as zonas urbanas das zonas rurais, mas também todas as zonas que não podem ser classificadas em nenhum desses dois elementos. Sistemas urbanos que não são cidades e sistemas de campo que não são campo — como é o caso, por exemplo, dessas imensas zonas de favelas, tão comuns na América Latina. A isso se acrescenta o fato de que um certo número de equipamentos capitalísticos se encontra implantado, efetivamente, através de todo esse recorte sociológico — na instauração, por exemplo, dos sistemas sanitários, dos sistemas educacionais, da mídia, etc. *Penso que se não recusamos os recortes demasiadamente simplistas do ponto de vista sociológico corremos o risco de só encontrar o nível de agenciamento que funciona segundo esse sistema de categorização.* Tais sistemas de categorização deveriam apenas nos servir de meio de discernimento do que são os agenciamentos reais. A perspectiva metodológica é, portanto, inversa daquela que relaciona os elementos descritivos a categorizações sociológicas.

M

Ao circunscrevermos as questões relativas ao desejo no campo social a uma problemática como a da sexualidade e a uma técnica particular, como a sexologia (e, por que não, também a psicoterapia familiar, a psicoterapia de grupo, enfim as "cinquenta" tecnologias dessa natureza que proliferam nesse momento), parece-me que deixamos escapar o essencial. Se Gilles Deleuze e eu tomamos o partido de praticamente não falar em sexualidade, e sim em desejo, é que consideramos que os problemas da vida, de criação, nunca são redutíveis a funções fisiológicas, a funções de reprodução, a alguma dimensão particular do corpo. Eles sempre envolvem tanto elementos que ultrapassam o indivíduo no campo social, no campo político, quanto elementos que estão aquém do indivíduo. Esses elementos não são tão captáveis quanto pensaram os psicanalistas com sua noção de complexos estereotipados, estruturas gerais, universais: nessa vertente, aquém do indivíduo e do corpo, existem singularidades complexas que não podem ser rotuladas.

●

Entrevista a Pepe Escobar, inédita, São Paulo, 26 de agosto de 1982:

Pepe Escobar — O que você acha da liberalização sexual como normalização da sexualidade?

Guattari — Em todas as sociedades, a sexualidade é normalizada. Isso não é nenhuma novidade. O que interessa é a maneira como ela é utilizada, incorporada, na constituição da força coletiva de trabalho, na produção de consumidores, no conjunto de sistemas de produção inerentes ao capitalismo. A sexualidade, antes, era reservada ao domínio privado, às iniciativas individuais, aos clãs e às famílias. *Agora, a máquina de desejar é uma máquina de trabalhar.* É nesse nível dos investimentos do desejo que se encontram as reservas de capacidade de expressar a revolta. E o sistema age sobre isso de maneira preventiva, como uma companhia de seguros.

VI

Amor, territórios de desejo e uma nova suavidade . . .

O desejo amoroso não tem nada a ver com a bestialidade ou com uma problemática etológica qualquer. Quando ele assume essa feição estamos diante de algo que é exatamente da natureza do tratamento do desejo na subjetividade capitalística. *Há um certo tratamento serial e universalizante do desejo que consiste precisamente em reduzir o sentimento amoroso a essa espécie de apropriação do outro, apropriação da imagem do outro, apropriação do corpo do outro, do devir do outro, do sentir do outro.* E através desse mecanismo de apropriação se dá a constituição de territórios fechados e opacos, inacessíveis exatamente aos processos de singularização, sejam eles da ordem da sensibilidade pessoal ou da criação, sejam eles da ordem do campo social, da invenção de um outro modo de relação social, de uma outra concepção do trabalho social, da cultura, etc.

As lutas por vezes terríveis da neurose, da conjugalidade, que fazem com que os sentimentos amorosos mais promissores caiam, às vezes, em territórios de inferno — essas lutas participam do campo das revoluções moleculares. Isso pode parecer um tanto fantasioso se partirmos da idéia da psicanálise de que os fenômenos que ela chama de superego seriam da natureza de uma instância intrapsíquica. Mas se considerarmos tais fenômenos como constituindo, na verdade, uma certa micropolítica da subjetividade, entenderemos por que essas relações de tipo edipiano que mencionei são micropolíticas específicas e não a encarnação de modelos pretensamente universais.

Entrevista a Pepe Escobar, inédita, São Paulo, 26 de agosto de 1982:

Pepe Escobar — Hoje ainda é possível se viver a dois? Reconstruir a estrutura ou a seqüência de estruturas de um relacionamento? Manter uma espécie de anarquismo interpessoal que se renova criativamente contra as pressões?

Guattari — Eu não creio que a liberdade seja a anarquia. É verdade que a vida a dois tem algo de totalmente controlado. Para um assalariado, por exemplo, é praticamente impossível se manter sozinho; deve ter pelo menos mais um salário — e para isso é indispensável manter a vida a dois. Mas a vida a dois não se reduz a isso. Ela ainda pode constituir uma maneira de entender o mundo inteiramente original...

Pepe Escobar — O familialismo continua sendo uma droga barata?

Guattari — Em muitos casos, a mulher se torna uma serva, uma espécie de assistente do setor promocional do marido. É o caso típico dos funcionários burocráticos. Mas não interessa avaliar moralmente esse tipo de fenômeno. Não interessa desprezar pessoas que adotam drogas para se proteger — sejam drogas conjugais ou não. O importante é que em *toda* situação resta — metodologicamente, em princípio — a possibilidade de tentar...

Conversa informal, São Paulo, 8 de setembro de 1982:

Pergunta — A maneira que você e Deleuze encontraram para trabalhar juntos me lembra um pouco Montaigne e La Boétie, e o que Montaigne dizia sobre sua relação com La Boétie: “se me perguntassem por que eu o amava, eu diria, porque era ele; porque não era eu”. A partir disso a questão que te coloco é se para não cair num buraco negro não é essencial que haja alguém com quem se possa prosseguir no processo. Alguém que, de certa maneira, nos ajude um pouco a manter os pés no chão de vez em quando, e para quem nós também sirvamos, de vez em quando, de apoio para que ele não caia em um buraco negro. Pergunto-me se pessoas como Lenz, Artaud, Nietzsche, não terão caído exatamente por estarem totalmente sozinhos.

Guattari — Você mesmo já respondeu à sua pergunta. Penso que, efetivamente, nunca se pode dissociar os processos maquínicos das estruturas de reterritorialização — para adotar uma linguagem mais complicada, sofisticada ou pedante, não sei. A questão da montagem de expressão, da montagem maquínica — que muda os dados, que os remaneja, que propulsiona novas referências, novos universos — é inseparável da questão dos territórios ou dos “corpos sem órgãos” sobre os quais se inscrevem, se marcam, se encarnam os devires maquínicos, os processos incorporais.

Mas é bem aí que está toda a ambigüidade do território, da desterritorialização e das reterritorializações. Um casal pode ter, creio eu (estou convencido disso), uma produtividade extraordinária num certo tipo de agenciamento e pode, igualmente, desembocar num inferno "entre quatro paredes" (para retomar a expressão de Sartre), desembocar numa impotencialização sistemática.

Conversa informal em Salvador, 13 de setembro de 1982:

Mauricio Lissovski — E essa misteriosa "nova suavidade"⁶⁴ de que você fala em um dos textos incluídos na *Revolução Molecular*?

Guattari — A "nova suavidade" faz parte desse tema que estamos discutindo o tempo todo, que é o da invenção de uma outra relação — com o corpo, por exemplo —, relação esta presente nos devires animais. Sair de todos esses modos de subjetivação do corpo nu, do território conjugal, da vontade de poder sobre o corpo do outro, da posse de uma faixa etária por outra, etc. Portanto, para mim, a nova suavidade é o fato de que, efetivamente, um devir mulher, um devir planta, um devir animal, um devir cosmos podem inserir-se nos rizomas de modos de semiotização, sem por isso comprometer o desenvolvimento de uma sociedade, o desenvolvimento das forças produtivas e coisas assim. Quero dizer que, antes, as máquinas de guerra, as máquinas militares, as grandes máquinas industriais eram a única condição para o desenvolvimento das sociedades. Era a força física, a força militar, a afirmação dos valores viris que funcionavam como garantia da consistência de uma sociedade. Sem elas, a devastação era total. Isso existe ainda na Rússia, em todos os países fascistas, nos EUA, etc. Mas hoje em dia as margens (os *marginatti*), as novas formas de subjetividade, também podem se afirmar em sua vocação de gerir a sociedade, de inventar uma nova ordem social, sem que, para isso, tenham de nortear-se por esses valores falocráticos, competitivos, brutais, etc. Elas podem se expressar por seus devires de desejo.

Carta de Guattari a S. Rolnik, setembro de 1983:

As semióticas sexuais do domínio da "natureza", da etologia animal são duras, cruéis. Os territórios que aí se constituem, os *grasping*⁶⁵ são delimitados. A nova suavidade corresponde, ao contrário, a novos coeficientes de transversalidade, à invenção de novas constelações de Universo (devir mulher, devir música, etc.). Tive a impressão de que há algo assim no Brasil. Pode ser que eu me engane, e que os brasileiros sejam uns machões terríveis! Há, no entanto, uma certa suavidade das entonações ... a música ... De qualquer maneira, trata-se de um objetivo micropolítico e não de um dado objetivo.

64. Do francês *nouvelle douceur*, traduzido in *Revolução Molecular — Pulsões Políticas do Desejo*, org. S. Rolnik, Brasiliense, São Paulo 1981, por "nova doçura".

65. Cf. nota 11.

O amor anda impossível?

Que a família implodiu, já sabemos. Isso não é de hoje. Dela restou uma determinada figura de homem, uma determinada figura de mulher. Figura de uma *célula* conjugal. Mas esta vem se "desterritorializando" a passos de gigante. O capital inflacionou nosso jeito de amar: estamos inteiramente desfocados. Muitos são os caminhos que se esboçam a partir daí: do apego obsessivo às formas que o capital esvaziou (territórios artificialmente restaurados) à criação de outros territórios de desejo, topamos com inúmeros perigos, por vezes fatais.

Em um dos extremos, é ao medo da desterritorialização que sucumbimos: nos enclausuramos na simbiose, nos intoxicamos de familismo, nos anestesiámos a toda sensação de mundo — endurecemos. No outro extremo — quando já conseguimos não resistir à desterritorialização e, mergulhados em seu movimento, tornamo-nos pura intensidade, pura emoção de mundo —, um outro perigo nos espreita. Fatal agora pode ser o fascínio que a desterritorialização exerce sobre nós: ao invés de vivê-la como uma dimensão — imprescindível — da criação de territórios, nós a tomamos como uma finalidade em si mesma. E, inteiramente desprovidos de territórios, nos fragilizamos até desmanchar irremediavelmente.

Entre esses dois extremos, ou essas diferentes maneiras de morrer, ensaiam-se, desajeitadamente, outros jeitos de viver. E todos esses vetores da experimentação coexistem, muitas vezes na vida de uma mesma pessoa.

No primeiro caso, Penélope e Ulisses — sobreviventes do naufrágio da família — encarnam em todos nós, nos arrastando para essa maldita simbiose que nos persegue, homens e mulheres, só variando seu estilo. Essa maldita vontade de espelho. Essa sede insaciável de absoluto, de eterno. Sede que não nos dá trégua e que nos afasta de todos os fios do mundo — humanos ou não — com que poderíamos estar tecendo, nos tecendo. Na imobilidade ranheta de Penélope (que tece, mas eternamente os mesmos fios) ou no movimento compulsivo de Ulisses (que nada tece), é sempre a mesma chatice, a mesma impotência, o mesmo sufoco.

Penélope tecem, mas sempre o mesmo: amor por Ulisses. Fios, humanos ou não, são nada para Penélope: ela os rejeita a todos, ou nem sequer os enxerga. Seu argumento é a eterna atualidade do tecido que tece para (e com) Ulisses, obra que lhe toma todo o tempo e espaço. Tecido a cada noite desmanchado, reinventado a cada dia. Não é por gosto do tecer que ela tece, mas por gosto do reproduzir

do tecido — imagem desse amor. O mundo torna-se assim absoluto: ela e o outro (Ulisses) dentro dela. Penélopes eternamente condenadas à vontade de ficar.

Ulisses viajam, não tecem. Andam por toda parte, sem estar em parte alguma. Fios, humanos ou não, não ocasionam um tecer, mas são pedaços-imagem de mundo de que Ulisses tenta se apossar a cada aventura. O mundo torna-se assim absoluto: Ulisses e o outro (todas as outras) que ele penetra. Pedaços cuja montagem forma uma imagem de mundo. Ulisses eternamente condenados à vontade de partir.

Penélope nega-se à aventura, porque é na aventura que se evidencia para ela a desterritorialização, objeto de seu pânico. Fervorosas adeptas e propagadoras, a seu modo, da fé no absoluto, as Penélopes não se reconhecem na descontinuidade dos contornos e não a reconhecem como inelutável. E a cada vez que sentem o descontínuo, consideram-no mero acidente — e, enquanto tal, passageiro — acidente atribuído à falta do outro dentro delas. A desterritorialização é traduzida como sensação de estar se desagregando de tanto que Ulisses lhes falta. E, melancolicamente, Penélope o acusa: “você me destrói com a sua vontade de ausência”.

Mas essa sensação de destruição (na ausência) é indissociável de uma esperança: a da sensação aliviadora de reconstrução (na presença) — condição de existência das Penélopes. A lamúria da falta de Ulisses alimenta a esperança de que cada retorno dele lhe devolva a certeza de ser mulher. A tão chorada ameaça de perda de Ulisses é ameaça de perda de si; ameaça apaziguada a cada volta de Ulisses, que lhe devolve esse *si*. É como se, para existir, ela estivesse condenada a repetir infinitamente essa seqüência ritual que culmina com o ato de sua fundação como mulher. “E cada volta tua há de apagar o que essa ausência tua me causou...”: a cada volta tua, saberei de novo... e de novo... e de novo... que *sou mulher*. É nos gemidos que pontuam a angustiada espera de Ulisses — cultivo da simbiose — que Penélope garante seu espelho.

Já para Ulisses a evidência da desterritorialização — objeto de seu pânico — está no tecer. Então, é ao tecer que Ulisses se nega. Fervorosos adeptos e propagadores, mas de outro modo, da fé no absoluto, os Ulisses também não se reconhecem na descontinuidade dos contornos, nem a reconhecem como inelutável. E a cada vez que sentem o descontínuo, consideram-no mero acidente — e, enquanto tal, passageiro. O acidente, aqui, é atribuído ao excesso de presença do outro, que lhes impede o acesso a todos os outros. A desterritorialização é traduzida como sensação de estar sendo devorado por Penélope. E, fobicamente, Ulisses a acusa: “você me destrói com essa sua carência, vontade de presença”.

Neste caso, inversamente ao de Penélope, a sensação de destruição (na presença) é indissociável de uma esperança: a de uma sensação aliviadora de reconstrução (na ausência) — condição de existência dos Ulisses. Ele precisa ir-se para manter Penélope sob a ameaça de perdê-lo, e nessa ameaça manter vivo seu desejo por ele, desejo no qual ele se espelha. Ameaçada, Penélope grita seu nome aos quatro ventos e do fundo de seu desespero lhe diz: “eu não existo sem você...”, “sem você meu amor eu não sou ninguém...”, “eu adormeço pensando em ti... eu amanheço pensando em ti...”, “eu sei que vou te amar por toda a minha vida...” Ao ouvir isso, Ulisses se alivia: no desconsolo dela, ele se consola. Reassegurado ele agora sabe: “a cada ausência minha, *eu* existo na espera chorosa dela, que constato e reconstato a cada volta”. É nesse reiterado ritual, feito de uma eterna fuga e de um eterno retorno — configuração da simbiose — que Ulisses garante seu espelho.

As agressivas escapadas dele (viagens de Ulisses) são condição de existência dela. Penélope precisa, em sua espera, queixar-se da Outra — todas as mulheres (reais ou imaginárias, tanto faz). Nessa queixa, ela se indaga: “espelho, espelho meu, existe alguém mais mulher do que eu?” E o eterno retorno de Ulisses, resposta do espelho, faz dela *A Mulher*.

A espera melancólica (o tecer e retecer de Penélope) é condição de existência dele. Na irritação com a carência de Penélope, Ulisses se funda como *Homem*. Ele precisa queixar-se do desespero inconsolável dela, pois nessa queixa ele se certifica da permanência de seu chão, chão de sua perpétua reterritorialização. Na verdade, em suas viagens, Ulisses nunca se desterritorializa: é sempre — e somente — na secreta terra firme feita do incessante lamento de Penélope que ele caminha.

O pânico de Ulisses diante da carência de Penélope gera o pânico de Penélope diante da fuga de Ulisses, que gera o pânico de Ulisses... Mas Ulisses nasce do pânico de Penélope, que nasce do pânico de Ulisses...

Ele aparece como o vilão da história, ela como a chata: para todos os efeitos, quem abandona é ele e quem gruda é ela. Mas, na verdade, são os dois que precisam tanto do abandono, quanto do grude — pacto simbiótico. Ambos precisam desta intermitência: na calada da noite, silenciosamente, o tecido se desfaz, instaurando a ameaça de desmanchamento do *junto* — e, conseqüentemente, de cada um deles, indissociáveis nesse junto. À luz da manhã, os fios, visivelmente, se tecem. Nessa alternância, o que se busca é estar certo de que a trama desse drama perdura. É preciso “ver para crer” — infinitas vezes. Repetir sem parar o perigo de se desfilar, para certificar-se do eterno e absoluto dessa trama.

Penélope controla o tempo: tece a trama da eternidade. Ulisses controla o espaço: monta a imagem da totalidade. Dois estilos complementares da vontade de absoluto: imobilidade morna e melosa, mobilidade fria e seca. É a mesma esterilidade. Uma só neurose: equilíbrio homeostático. Medo de viver. Vontade de morrer.

Penélope e Ulisses somos todos — em diferentes matizes, a cada momento. Além disso, não é sempre o mesmo Ulisses que Penélope espera voltar; não é sempre a mesma Penélope que Ulisses abandona ao partir — eles variam, e cada vez mais. No entanto, a cena é sempre a mesma: há sempre uma mulher que desempenha a Penélope para ele, sempre um homem que desempenha o Ulisses para ela (ou vice-versa). Remanescentes ativos de uma família desaparecida, que reproduzimos artificialmente sob as mais variadas formas. Reteritorialização, eterna condenação a “fazer cenas” em família, maneiras e maneiras de teimar que um dia “isto” ainda fica inteiro...

Mas... um dia, o Ulisses — presente em cada um de nós, homens e mulheres — sai de cena: desgarrar-se definitivamente de Penélope. Ele não voltará nunca mais. Supera o medo, já não precisa de espelho na espera dela, nem na de ninguém: entrega-se de corpo e alma à desterritorialização. E uma outra cena se instaura: a das máquinas celibatárias.⁶⁶

Sem território fixo, as máquinas celibatárias erram pelo mundo. Com cada fio que se apresenta — humano ou não — elas tecem, se

66. As máquinas celibatárias eu roubei do *Anti-Edipo*. O que tenho a dizer a respeito não são argumentos para provar a pertinência do uso que faço desse conceito, ou para provar o rigor de sua “aplicação” — baseada numa “explicação” ou numa “compreensão” de seu sentido, no conjunto da obra de Deleuze e Guattari. Aliás, mesmo que quisesse fazê-lo, eu daria necessariamente com os burros n’água. É que, para esses autores, os conceitos são ferramentas que, “plugadas” a um campo de experimentação qualquer, fazem com que algo se passe — ou não. “É do tipo ‘ligação elétrica’”, como escreve Deleuze em sua resposta a Michel Cressolle (in *Capitalismo e Esquizofrenia — Dossier Anti-Edipo*, Assírio & Alvim, Lisboa 1976, p. 222). É de dessa maneira que, em Deleuze e Guattari, o pensamento se exerce. Uma trajetória qualquer encontra outra; há uma atração; algo se põe a vibrar, cada uma captura partículas da outra — e ambas, independentemente, são levadas a lugares desconhecidos: uma relação amorosa com o pensamento, distante das “Penélopes e Ulisses”.

É de um amor dessa natureza que se foi fazendo a longa trajetória das “máquinas celibatárias”. Tudo começou na década de 50, com Michel Carrouges captando, fascinado, algo em comum em Kafka, Jarry, Edgar Poë, Roussel, Duchamp e outros: a invenção de máquinas fantásticas. E, como que atraídas por um ímã — esse fascínio —, tais máquinas foram agregando-se e formando, pouco a pouco, outra coisa: as máquinas celibatárias. Que acabaram se transformando em livro (*Les Machines célibataires*, Arcanes, 1954).

Depois aconteceu o encontro de Deleuze e Guattari com Carrouges, no final da década de 60, em plena preparação do *Anti-Edipo*. Foi quando — como eles próprios dizem (*O Anti-Edipo*, Imago, Rio 1976, p. 33) — tomaram emprestadas as máquinas celibatárias. Plugaram-nas com as máquinas do inconsciente, em cuja montagem estavam imersos naquele momento. O resultado foi a formação de uma terceira máquina — terceira síntese do inconsciente —, que sucede a “máquina paranóica” e a “máquina miraculante”.

Mais tarde, na década de 70, as máquinas celibatárias foram parar no Museu Pompidou. Com uma história já múltipla acoplaram-se àquele espaço recém-criado na cultura francesa, gerando-se uma exposição.

E agora — década de 80 — mais um encontro, ou melhor, um reencontro. Na busca de uma fala para a espécie de amor que estamos vivendo, mobilizam-se em minha memória as máquinas celibatárias e o texto deslancha. Mais uma vez, as máquinas celibatárias vão parar em um outro lugar; da mesma maneira, esta minha indagação.

Na verdade a espécie de amor de que tento falar neste texto e a espécie de relação com o pensamento de que tento falar nesta nota são a mesma coisa: trata-se de um estilo de encontro. Assim o descreve Gilles Deleuze: “encontrar é achar, é capturar, é roubar, mas não há método para encontrar, nada além de uma longa preparação. Roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou de fazer como. A captura é sempre uma dupla-captura, o roubo, um duplo-roubo e é isso que faz, não algo de mútuo, mas um bloco assimétrico, uma evolução a-paralela, núpcias, sempre ‘fora’ e ‘entre’” (*Dialogues*, Flammarion, Paris 1977, p. 13).

As máquinas celibatárias deste texto são, portanto, o resultado da metamorfose que sofreram aquelas que roubei: registro de uma entre suas várias núpcias, públicas ou secretas, acontecidas ou por acontecer.

tecem. E a cada novo fio, elas esquecem, se esquecem. Sem identidade, são pura paixão: nascem de cada estado fugaz de intensidade que consomem. Seu vôo, já longe do sufocante mundo dos Ulisses e Penélopes, atinge universos insuspeitados. A vida se expande. Há uma alegria nessa expansão. *Grandeza celibatária.*

(No entanto, há também uma miséria nisso tudo: é que nunca articulam-se os fios, nunca territórios se organizam. E assim o potencial de expansão contido na recém-conquistada intimidade com o mundo se desperdiça. Dispersa.

(Nessa fúria de tecer com tantos fios, tão rapidamente substituídos, não mais conseguimos nos deter. O outro, descartável, é a mera paisagem que, quando muito, mimetizamos. E, almas penadas, *viamos* por entre essas paisagens que se sucedem, assim como nós mesmos. Nunca pousamos em paisagem alguma de modo a constituir território e, reorganizados, prosseguimos viagem. *Miséria celibatária.* Há uma certa amargura nisso tudo.

Sem tempo nem espaço para tecer o que quer que seja, corpo e alma vão perdendo a capacidade de urdir. Invalidam-se nossas defesas imunológicas: nos tornamos tão vulneráveis que, ao mais leve toque, nos desmanchamos. E morremos de AIDS.

(É verdade que nem sempre é assim que funcionam as máquinas celibatárias. Às vezes a especial paixão que algum fio nos desperta ainda nos leva a investir um tecer. Mas, aí, o que freqüentemente acontece é que assistimos, impotentes, à nossa recaída na simbiose — aquela mesma. É de novo nesse solo que aterrissamos: nos reterritorializamos.

MA (Duas cenas, dois perigos, um só dano: entre a simbiose e a desterritorialização vivida como finalidade em si mesma, quem sai perdendo é o amor.

Então o amor anda impossível? Nem tanto...

MA (Exauridos de tanta repetição, constatamos que ficar enaltecendo (como Penélope) a volta ao aconchego do lar — o confinamento conjugal —, ou (como Ulisses) a liberdade da aventura — que só existe em função de seu eterno retorno àquele ninho — apenas mascara o medo da desterritorialização, por vontade de absoluto.

E não é só isso. Constatamos também que ficar enaltecendo essa liberdade de circular desencarnadamente, sem Penélope alguma a nos espelhar em sua espera (máquinas celibatárias), acaba nos desencarnando é da própria vida. Consternados, descobrimos que por ter pretendido nos livrar do espelho, o que acabamos perdendo é a possibilidade de envolvimento — como se a única ligação possível fosse a especular. Por ter pretendido nos livrar da simbiose, o que aca-

bamos perdendo é a possibilidade de montagem de territórios — como se a única montagem possível fosse a simbiótica.

Saturados de ter a sensibilidade limitada a essas faixas de frequência — o medo da desterritorialização e/ou seu fascínio — sintonizamos (por uma questão de sobrevivência... e de humor) outras faixas, até há pouco ignoradas.

Entramos no cinema e descobrimos, numa cidade do futuro — não tão distante — que, para além desses dois vetores, delinea-se toda uma experimentação de montagem de outros territórios de desejo. É Ridley Scott que nos introduz a esse mundo, em seu filme *Blade Runner*.⁶⁷ Nele somos apresentados aos “replicantes”: robôs programados para colonizar o espaço. Perfeitas *réplicas* do homem, eles só não estão equipados para produzir *réplicas* emocionais (isso só atrapalharia sua livre circulação pelos planetas, indispensável ao cumprimento de sua tarefa). São réplicas sim — mas das máquinas celibatárias, em seu máximo aperfeiçoamento.

Mas isso não é assim tão tranquilo para eles: quando está por expirar seu prazo de existência, rebelam-se. Replicam. No começo do filme, eles acabam de voltar à Terra justamente para subverter esse seu destino. Querem desertar sua condição de desalmados: já presentem essas faixas de frequência para as quais o homem, seu criador, negou-se deliberadamente a equipá-los. Atacam a empresa de seu criador: querem *viver*. Mas a vida já não pode ser para eles — seu destino é fatal. Sua revolta só vingará se contaminar os humanos.

Deckard, um quase não-homem — ser homem, dizem no filme, é ser perseguido (*man*) ou perseguidor (*policeman*) e Deckard não é nem um nem outro —, será o escolhido. Pelos homens, para eliminar os replicantes. Pelos replicantes, para ser contaminado com o recém-descoberto potencial de envolvimento, de generosidade, com a coragem que esse potencial requer para se expandir.

Roy, chefe do bando dos replicantes, em meio a uma luta de vida ou morte com Deckard, o salva, o contamina e morre.

Deckard, primeiro homem quase replicante e Rachael, última replicante quase humana, salvam-se. Apaixonados e amorosos, partem juntos e o filme termina.

Ficamos com a esperança — talvez ingênua — de que eles inventarão outra espécie de amor. Ficamos sonhando com a possibilidade de... uma outra cena? um outro mito?...

Um além dos Ulisses e das Penélopes: um amor não tão *demiadamente humano*. Montagens desintoxicadas do vício de redução do desejo de mundo a um objeto-pessoa ou uma pessoa-objeto.

Filme que no Brasil se chamou “O Caçador de Andróides”.

Mas também um além das máquinas celibatárias, esse avesso do homem: um amor não tão *demasiadamente desumano*. Montagens desintoxicadas do vício de proliferação de mundos, objetos do desejo — proliferação tão desenfreada que não há mais nem mundo, nem desejo.

Ficamos imaginando *um além do homem (humano e/ou desumano)*, onde campos de intimidade se instaurem. Territórios-pousada. Uma certa inocência...

Um além do espelho, onde o outro não seja mais aquilo que delinea nosso contorno (Ulisses/Penélope), nem uma paisagem fugaz com a qual, máquinas celibatárias, não criamos coisa alguma.

Um além do espelho onde nossa viagem não seja nem mais aquela (agarrada) de um Ulisses, nem aquela outra (desgarrada) das máquinas celibatárias. Viagem solitária: uma *solidão povoada pelos encontros com o irredutivelmente outro*.

Mas como seria essa viagem? Dela sabemos apenas duas ou três coisas. A primeira é que ela só se faz se preservarmos o conquistado pelas máquinas celibatárias — ter autonomia de vôo, um vôo onde o encontro com o irredutivelmente outro nos desterritorializa; ser pura intensidade desse encontro. A segunda é que, se isso é necessário, não é, no entanto, suficiente: ao mesmo tempo que se dá a desterritorialização, é preciso que, ao longo dos encontros, territórios se organizem. (Máquinas celibatárias, o que não sabíamos é que sem território algum, a vida, desarticulada, míngua). E nos empenhamos na criação desta nova cena (novas cenas?)

Quase replicantes que somos, já sabemos também de que é feito esse empenho: ele é feito de amor. Mas, por enquanto, pouco ou nada sabemos acerca dessa espécie de amor.

As faixas de freqüência dessa inusitada viagem ainda não estão bem sintonizadas. Há ruídos, sons inarticulados, e muitas vezes não suportamos esperar que uma composição nasça: na pressa de já ouvi-la, corremos o risco de compor esses sons com velhos clichês. É difícil não cair na pieguice de um final feliz. De novo a cilada do Espelho. Afinal, esse é apenas o primeiro encontro entre um homem-quase-replicante e uma replicante-quase-humana; e, além do mais, faz muito pouco tempo que fomos contaminados pelo segredo de Roy, replicante chefe.

Na verdade, o que não suportamos é a estridência desses sons inarticulados. É o "nada mais daquilo tudo". O que não suportamos é que somos um pouco Penélopes, um pouco Ulisses, um pouco máquinas celibatárias, um pouco replicantes... e um pouco nada mais daquilo tudo.

E, no entanto, nos momentos em que, desavisados, conseguimos suportá-lo, descobrimos com certo alívio que, dessa convivência, destila-se já uma *nova suavidade*...

o

VII

Conversa de aeroporto

São Paulo, 19 de setembro de 1982:

Suely Rolnik — Que tal falarmos um pouco da viagem, antes de você embarcar?

Guattari — Você deve estar morta de cansaço...

Suely Rolnik — Será que não é você que está morto de cansaço? É verdade que a maratona não foi mole! Mas não me senti sobrecarregada em momento algum. Ao contrário, a viagem só foi me vitalizando. Primeiro porque permitiu refletir sobre algumas problemáticas, cuja atualidade exigia, ao mesmo tempo que dificultava, um trabalho de elaboração. E depois porque foi tanta aventura, tanto encontro, tanta invenção, tanta coisa gostosa nesses movimentados trinta dias...

Guattari — É, inventamos uma espécie de agenciamento de enunciação, e não apenas a dois. Inventamos uma espécie de máquina exploratória que tenta penetrar diferentes zonas, diferentes campos; penetrar e ao mesmo tempo inventar, pois, ao longo do caminho, a gente tinha a impressão de desencadear certos encontros, e talvez até mesmo (por que não?) de catalizar certos microacontecimentos. Essa foi uma dimensão importante. Outra coisa que você diz, e que eu destaco, é que frequentemente essa deambulação por diferentes espaços sociais do Brasil — deambulação algumas vezes trepidante — me dava a ocasião de refletir, de trabalhar, de aprofundar alguns temas. Devo dizer, aliás, que isso se deu essencialmente nos debates que tivemos com grupos de pessoas, muito mais do que nas conferências — para mim, um tanto constrangedoras, quase

inquietantes ... além de me encherem o saco. Por exemplo, me interessou muito, no decorrer da reunião de ontem em Florianópolis, ter que retomar duas questões que paradoxalmente tinham sido excluídas desde o início: a questão da "falta" e a questão da luta de classes. As pessoas que nos abordam, a mim e a Gilles, sabem que fizemos uma ruptura com o lacanismo, uma ruptura com o marxismo, e a rigor nem nos colocam mais esse tipo de questão. Mas aqui ela voltou à tona, e isso me obrigou a retomar o tema, tentando sobretudo *redefinir a falta em termos de uma política introduzida pela divisão entre garantia e não-garantia, política da culpabilização e da castração, própria da subjetividade capitalística*. Redefinir a falta não como algo que nos constitui aprioristicamente (a falta essencial da relação do sujeito com o significante), mas como efeito de mercado, efeito da produção de consumo: falta produzida, inventada, injetada.

A segunda questão era a da luta de classes. Fomos levados, ao contrário de muitos intelectuais contemporâneos, a reafirmar, a *relegitimar* a validade das lutas sociais, das lutas de classe. Insisti muito nisso durante toda a viagem porque acho que temos de parar de pensar na relação entre a autonomia e as lutas sociais em grande escala em termos de uma lógica dualista, pois já estamos fartos de saber onde isso nos leva. Temos elementos suficientes para reconhecer que os dois fenômenos em questão, igualmente importantes, funcionam segundo lógicas irreduzíveis uma à outra: eles não podem coexistir senão de modo contraditório, sabendo-se que jamais se "resolverão dialeticamente" os termos antagônicos nesse tipo de coisa. O que talvez nos faça avançar mais em relação a essa antinomia é a idéia de que, *de qualquer maneira, a dimensão política deriva para uma dimensão micropolítica e analítica, a qual é fundamentalmente inapreensível em termos de militância*. Isso não quer dizer que a dimensão micropolítica implique uma implosão contestadora, que proíba toda e qualquer possibilidade de organização da palavra, da ação, etc. Quer dizer, simplesmente, que tal dimensão vai reinjetar, de maneira contínua, todos os elementos a-significantes, todos os elementos de singularidade; ela vai tornar complexas as questões no momento mesmo em que, finalmente, pareciam ser bastante simples; momento em que se pensava ter conseguido chegar a um acordo. É exatamente esse o momento em que se vê que não é nada disso, pois *a própria existência reemerge em sua singularidade*. Essa é a dimensão — eu diria a linha de fuga — da micropolítica fora do campo do militantismo. Quanto aos aparelhos, se os confrontamos com essas linhas de fuga analíticas, eles aparecem exatamente como são. "Viva o PT" até o mês de novembro, um pouco como tínhamos dito "Viva o 22 de março" até o momento em que acabarmos com ele, até o momento em que o dissolvermos.

O que é dramático no militantismo é o fato de ele ter uma função religiosa, uma função de eternidade. As pessoas se engajam numa estrutura de organização pensando que estão se investindo de uma espécie de

maná, de potência religiosa, de *numen*. Reificam-se exatamente como em qualquer igreja que promete a salvação através do simples fato de se aderir a seu ritual. É essa a idéia que permeia todas as organizações do mundo. Mas as coisas mudam a partir do momento em que fica claro que são contratos precários, provisórios, passíveis de revisão, e que a História, de qualquer maneira, os fará desaparecer, retomará os problemas em outros termos e varrerá todas as concepções, todas as referências ideológicas, teóricas, organizacionais que ela mesma criou. Essa idéia já estava presente, há muito tempo, no texto sobre a "transversalidade"⁶⁸, quando eu dizia que o grupo-sujeito se define por assumir sua finitude. Já é um problema enorme para um indivíduo assumir sua finitude, isto é, o fato de que ele seja delimitado entre sua vida e sua morte. Esse problema, no entanto, é próprio de todo empreendimento humano, seja qual for sua natureza (política ou estética): constatar que se trata de uma seqüência, de um processo e que essa limitação não diminui a importância do empreendimento: ela, ao contrário, o valoriza. Isso me faz pensar em Kierkegaard, no *Temor e Tremor* se não me engano, quando ele fala em sair da esfera do geral e afrontar aquilo que ele chama de religioso e que define como contingência, como selo de singularidade. É o que eu chamaria de processo de singularização: aquilo que torna impossível compreender o sentido do ato. É exatamente a existência do limite contido no fato de que vamos necessariamente morrer, de que os grupos que criamos para militar, para mudar a vida, vão necessariamente falir — é exatamente isso que permite o caráter processual do empreendimento, seu caráter de criatividade, de engendramento de novos universos, de engendramento de rizomas de toda natureza. Esse é um exemplo de temática que foi se tornando mais precisa no decorrer de nossos encontros.

M

Suely Rolnik — Não me espanta que tenham sido essas as temáticas que mais apareceram ao longo da viagem, pois, no fundo, foi para isso que pensei em te chamar agora (além da saudade, é claro). O momento de intensa agitação que estamos vivendo parece pedir que se trabalhe esse tipo de temática. Primeiro, porque além do processo de formalização da democracia no plano macropolítico, está surgindo, a meu ver, uma espécie de ousadia de expressão social que não existia antes: novas formas de sensibilidade parecem estar se insinuando. Isso provavelmente tem a ver com a "crise" na qual o desenvolvimento capitalista com sua força de desterritorialização nos mergulhou, fazendo com que certos padrões de sociabilidade estejam paulatinamente perdendo seu sentido. Um exemplo disso é uma impressão de que a população (pelo menos alguns setores dela) está começando a desmistificar as relações rigidamente hierarquizadas — essa espécie de respeito servil, essa memória ativa da "casa grande e senzala" — que sempre caracterizou, e ainda caracteriza, a sociabilidade no Brasil. (Aliás, viver aqui tem isto de insuportável: que eu me lembre,

68. "A Transversalidade", in *Revolução Molecular — Pulsões Políticas do Desejo*, org. S. Rolnik, Brasiliense, São Paulo 1981, p. 88 a 105 (cf. nota n. 20).

não conheci país algum no mundo em que a dominação fosse tão descarada e a servidão tão "voluntária"). Esse desinvestimento da posição de humilhado de que estou falando aparece tanto em pequenos gestos cotidianos (sobretudo, é claro, nas grandes metrópoles), quanto nessa proliferação de movimentos sociais das mais variadas espécies e nos mais variados contextos. Reorganizar-se nessa inusitada situação, reconhecer seu potencial disruptor, pensá-la na sua relação com a macropolítica, requer, sem dúvida, uma renovação de parâmetros. Ora, esse é o tipo de situação de que você gosta e na qual tua presença "cai como uma luva": um de teus maiores talentos está no faro que você tem para detectar movimentos de vitalização social — sejam eles minúsculos ou amplos, estejam eles ocorrendo em Paris ou no Japão —, envolver-se com eles, buscar seu modo de ruptura, ajudar a mobilizar certas articulações. Eu diria até que essa é tua arte: arte de cartógrafo do desejo, arte de analista. Aliás, entender o exercício da análise como esse faro para a economia político-libidinal da vida social em seus diferentes matizes — em outras palavras, como o exercício da micropolítica — é outra temática cuja atualidade me motivou a te chamar nesse momento. É que a psicanálise, aqui, vem passando por um processo de rápida expansão. Isso se deve, provavelmente, ao fato de a sociedade brasileira estar atingindo o grau de desenvolvimento capitalístico a que eu me referia, o qual implica a aproximação de um perigoso limiar de dissolução das formas existentes e a necessidade de se lidar com isso, por uma questão de sobrevivência. Entretanto, a maneira como a psicanálise vem sendo praticada no Brasil, de um modo geral, não me parece poder responder a esse tipo de indagação.

Em São Paulo, por exemplo, até há pouco tempo só existia a Sociedade de Psicanálise, ligada à Internacional, com toda a ortodoxia de sua leitura de Freud, toda sua desinformação a respeito do que se passa em psicanálise no mundo, toda a esclerose de suas estruturas de transmissão. À parte algumas pessoas isoladas, o único grupo de formação que escapava a essa situação se constituía de pessoas — muito variadas ao longo do tempo — que giravam, informalmente, em torno da figura de Regina Schnaiderman. Foi também muito com a força dela que se criou, mais tarde, o Curso de Psicanálise do Sedes Sapientiae, curso que ocupa até hoje esse mesmo tipo de espaço. Isso quanto à formação, pois se formos considerar a produção teórica da psicanálise — e, mais especificamente, a reflexão acerca das implicações políticas e sociais da descoberta do inconsciente — seremos obrigados a reconhecer que a situação é bem mais desalentadora. Se até o tratamento estritamente freudiano ou freudo-marxista de tais questões — com raras exceções: por exemplo, o trabalho de um Chaim Katz —, parece ter passado ao largo de nosso litoral, indo aportar diretamente na Argentina, que dirá as tentativas de construção teórica de tais questões para além do freudo-marxismo, entre as quais se situaria a obra de vocês? De uns tempos para cá, o movimento ampliou-se bastante: surgiram vários grupos independentes, especialmente os lacanianos; a própria Sociedade de Psicanálise começou a ser agitada por suas

novas gerações; e, além disso, a psicanálise vem ganhando espaço nas instituições de saúde, na universidade, na cultura de elite e de massa. Dada essa situação, tua vinda neste momento também me parecia interessante como forma de mobilizar uma certa leitura do analítico que preservasse seu caráter disruptor, dentro e fora das paredes dos consultórios, ou até das fronteiras do que se convencionou chamar de campo da saúde mental. Quando falo em caráter disruptor da análise, refiro-me a esse trabalho minucioso que consiste em remover dos territórios — individuais, grupais, institucionais etc. — o entulho de imagens congeladas, as quais, por impedir o acesso à consistência dos processos que estão sendo experimentados, obstruem passagens, emperram toda e qualquer possibilidade de movimento. A dissolução dessas imagens — sair de uma posição meramente defensiva — se faz necessária para resgatar a sensibilidade a tais processos, sem o que não pode haver criação de novos territórios de vida. *(Em suma, estou definindo o analítico como um certo modo de exercício da sensibilidade que permite a expansão dos processos de singularização — e isso não como prerrogativa de um trabalho especializado (apesar de não ter nada contra esse tipo de especialidade), e muito menos como objeto do monopólio de certas corporações.* Eu dizia que a tua presença poderia funcionar como uma forma de mobilização desse tipo de prática analítica, e não que você a introduziria, pois sinto que essa demanda já existe. Ela não esperou você chegar para acontecer: a própria realidade a impôs. É que, repito, compreender e lidar com o acelerado desenvolvimento capitalista que estamos vivendo, e a “crise” que lhe é peculiar — essa desregulagem dos modos de semiotização social — exige, entre outras coisas, novos instrumentos de análise do desejo.

Sinto que tua viagem deu certo, pois essas temáticas foram discutidas de tudo quanto é jeito e em relação às mais diversas situações: isso propiciou coisas do tipo aglutinações, confrontos, projetos coletivos, elaboração de processos, etc. Mas, ao mesmo tempo, sei lá se isso quer dizer que algo “deu certo”. É impossível prever o efeito de um encontro, por mais revitalizante que ele seja no momento em que está acontecendo.

Guattari — Concordo. A meu ver, há necessariamente uma defasagem entre a apreensão imediata que se pode ter de uma intervenção direta no campo, e o que pode ser ulteriormente, o que eu chamaria de sua “eficiência semiótica”. São conjuntos que não coincidem. Se eles conseguem se cruzar, melhor. Mas é possível que a eficiência semiótica venha não daquilo que você está pensando, e sim de uma frase, de um enunciado que vai repercutir justamente no campo das singularidades. O que me comoveu muito foi quando a Yone, num contexto de acolhida calorosa de grupo, me levou para um canto e me disse: “Felix, você falou algo que me transtornou, que me trouxe realmente alguma coisa. Li, em sua entrevista ao *Folhetim*, que você considera que há sempre um fundo totalmente incomunicável naquilo que acontece entre as pessoas”. Foi isso que chamou a atenção dela. Foi nisso que ela se ligou. É um pouco para-

doxal, pois a gente vem para comunicar, agitar idéias, movimentar a revolução molecular, e aí alguém chega e diz: "ah, então há algo ... um limiar para além das significações...". É por isso que *a gente não pode ter a pretensão de transmitir mensagens, idéias: há sempre também uma espécie de limiar a-significante, uma espécie de relação de apreensão que é da ordem do afeto, da ordem da interrogação muda*. E isso também pode ter uma eficiência semiótica, eventualmente até maior que o fato de a gente catalizar idéias, tomadas de decisão do tipo "vamos fazer rádios livres", "vamos fazer um grande encontro alternativo latino-americano" e isso e aquilo. Tudo bem, pode até ser, mas me parece necessário sublinhar a existência dessas duas dimensões. Supor que a única dimensão de eficiência é da natureza das relações de grupo, das induções de idéias, etc., é um tanto suspeito, é desconhecer a existência de uma outra: a dimensão de algo que prefiro nem chamar de conhecimento, algo que é mais da natureza de uma apreensão, de um agenciamento, da invenção de uma realidade singular. Em todo caso, há nessa passagem a invenção de uma realidade que para mim permanecerá singular, graças a você e a todos os nossos amigos, e que, eventualmente, para algumas pessoas, também marcará pontos de singularização. Quero dizer que para mim não se trata de uma viagem de militância, de propaganda. É justamente por isso que minha atitude em relação à mídia é sempre muito ambígua.

Suely Rolnik — Da mesma forma que é ambígua a tua relação com as platéias universitárias ou com qualquer situação mundana. Acho que o que te incomoda nessas ocasiões é uma demanda de que você ocupe o lugar do "doutor estrangeiro" que veio trazer a última palavra de Paris, a palavra de ordem do dia. Ou então, de que você não ocupe esse lugar, como se você quisesse fazê-lo (houve situações em que você chegou a ser muito agredido por causa disso). No fundo dá na mesma: trata-se, nos dois casos, de uma demanda de colonização cultural, uma necessidade de te fixar nesse papel. Sempre que isso acontecia você tentava desertar esse lugar, insistindo com as pessoas para que elas se colocassem, contassem suas experiências, formulassem suas questões. Você queria era conversar...

Guattari — É o mínimo que se pode exigir.

Suely Rolnik — Às vezes não tinha jeito e você chegava a fazer birra. Acho que você tinha razão: é muito empobrecedor falar em territórios desencarnados. Bem, mas chega de papo. Está quase na hora de você embarcar. Antes de a gente se despedir, você gostaria de dizer algo sobre o livro que pretendo organizar com o material dessa viagem?

Guattari — Não. Acho que esse livro é inteiramente teu. Ele me interessa, mas é teu, assim como o primeiro é incontestavelmente teu. Ver minhas idéias trabalhadas e apresentadas daquela forma, a começar pelos

títulos que você inventou, me pareceu um pequeno milagre. A impressão que tenho é de não ter escrito nada daquilo. Tradução é produção, é criação, sobretudo da maneira como você coletou e comentou textos de diferentes procedências, escolhendo cada opção semântica, etc. É semelhante ao que acontece com um músico, que retoma o tema de um outro músico para fazer uma outra interpretação. É algo do domínio dos empréstimos... Você tomou emprestados textos meus para fazer um texto que é teu. Quanto a este teu novo livro — que já nem tem mais nada a ver com uma coletânea traduzida e comentada — ele para mim será uma surpresa total...

VIII

A viagem de Guattari ao Brasil segundo ele mesmo

Conversa informal em São Paulo, 19 de setembro de 1982:

Pergunta — E qual é teu desejo em relação ao Brasil?

Guattari — Creio que é ser um pouco ouvido, ser ouvido como acho que nunca poderei sê-lo na França e na Europa em geral. Mas minha resposta não está completa. Estou aqui também porque gostaria de tentar criar para mim um território no Brasil, no qual pudessem se reunir dimensões de mim mesmo que sempre estiveram separadas no meu modo de funcionamento na Europa.

Pergunta — Que dimensões?

Guattari — Particularmente, dimensões de escrita, mas não só, dimensões de toda espécie.

Pergunta — Nós percebemos um certo movimento de interesse pelo Brasil, por parte de alguns franceses que pertencem à *intelligentzia* — Roustang, De Certeau, Jacques Alain Miller, Castoriadis, Piera Aulagnier. Você poderia dizer algo sobre o significado disso?

Guattari — Não sei.

Pergunta — Isso acontece em relação a toda a América Latina. Será a língua?

Guattari — Essa é a grande perspectiva de Lang, com seu projeto sobre as culturas latinas. Talvez o que haja por trás disso seja efetivamente a

invenção, as mutações de universos da América Latina. A América Latina é, sem dúvida, o continente que ao mesmo tempo decolou, do ponto de vista dos fluxos capitalísticos — o Brasil, por exemplo, já é uma grande potência industrial mundial...

Pergunta — Periférica...

Guattari — Ah não! Não creio. Em todo caso, cada vez menos. E ao lado disso, é um país onde há, não sei ao certo, uns 80 ou 100 milhões de sujeitos numa miséria atroz, num total subdesenvolvimento. Assim, a América Latina me parece ser o único lugar onde certas problemáticas estão sendo conjugadas. A América Latina é ao mesmo tempo a África, a Ásia e a Europa.

●

Tive a sorte, realmente, de viajar muito nesses últimos anos — estive muitas vezes no Japão, no México, nos Estados Unidos e, recentemente, na Polónia. Essas viagens têm para mim uma função muito importante, que é tentar apreender como as problemáticas sociais relativas àquilo que eu chamo de “formações do inconsciente” são captadas e articuladas, ou simplesmente ignoradas. A maneira como aquilo que chamo de CMI projeta seus impasses nas diferentes situações é muito diversa. Considero que a própria natureza dessa crise mundial que atravessa o conjunto das sociedades coloca por toda parte o mesmo tipo de problemática, mas não necessariamente, o mesmo tipo de questões. O que me interessa nas viagens não é ter uma posição universitária ou dogmática, mas justamente tentar conhecer o modo como isso que me parece ser uma problemática geral da crise mundial é apreendida, semiotizada, cartografada nos diferentes contextos.

●

O que me interessa conhecer aqui são os traços distintivos das diferentes experiências alternativas que estão sendo desenvolvidas e também as linhas de fuga eventuais, as linhas de possível que estariam sendo desencadeadas por esses processos, a médio prazo.

●

Sempre considero uma circunstância privilegiada poder conversar com interlocutores reais, em cujas problemáticas nos dá vontade de mergulhar. É algo da natureza de processos, nos quais o que se produz não é uma repetição de idéias e sim uma vontade de criar, de mudar a ordem do pensamento, mudar os afetos — e por que não, mudar a realidade social que nos cerca. Não acho que eu esteja sendo muito exigente. Estou simplesmente propondo que tentemos jogar esse jogo e ver se conseguimos pôr para funcionar uma maquininha de comunicação, suscetível de nos fazer avançar em nossas respectivas problemáticas.

•

Não daria um curso magistral ou uma conferência acadêmica, primeiro porque não gosto e segundo porque, para mim, a única maneira de entrar num processo dialético de compreensão é proceder sempre através daquilo que chamo de "agenciamento coletivo de enunciação". É uma tara dos sistemas de congressos e colóquios tradicionais fazer com que as pessoas falem a partir de textos escritos. Isso faz com que as intervenções orais estejam inteiramente calcadas na escrita, perdendo-se com isso todos os meios de informação e comunicação que se operam através de elementos outros que não os da escrita. Exatamente esse tipo de elemento pode ser insubstituível num debate, como tem acontecido nas discussões que eu e Suely tivemos com diferentes grupos desde que cheguei ao Brasil. É algo que não é apenas do domínio de uma transmissão de informação. É um sentimento de captar o que são os ritmos próprios, as sensibilidades particulares, captar o impacto produzido por um determinado tipo de problema em certos grupos de pessoas, em certas situações, captar a maneira como a gente é atraído numa direção, repellido numa outra, etc. Na verdade, para mim trata-se de um debate em vinte, trinta partes, o qual vai se sucedendo através desta viagem pelo Brasil.

•

Há dois roteiros possíveis: eu poderia fazer uma conferência nos devidos termos, e depois haveria questões, algumas polidas, outras agressivas. Em todo o caso, só haveria investimento de afetos sadomasoquistas, o mais clássico nesse tipo de situação. Sou professor, estou chegando da Europa, tenho meios para me deslocar e venho encher o saco de vocês. Alguns de vocês ficariam me olhando como uma espécie de imagem de mídia; outros, em pequeníssima minoria, poderiam estar me usando como uma figura servindo para uma espécie de saco de pancada imaginário. Mas parece que outro foi o roteiro que se traçou aqui. Independentemente do fato de o debate não ter sido feito numa espécie de progressão milagrosa, houve a criação de um clima de expressão. Houve também provavelmente ensinamentos que trabalharei por exemplo esta noite num sonho ou daqui a dois meses em outra coisa.

•

Mesa-redonda no ICBA, Salvador, 13 de setembro de 1982:

Pergunta — Já que o tema é desejo, estou querendo que o senhor, no momento em que for expor, explique um pouco a questão do desejo de estar na mesa.

Guattari — O que você está me pedindo exige um exercício de alta acrobacia. Mesmo assim, estou a fim de me jogar nisso com todos os riscos que implica. Eu ontem, chegando a Salvador, não queria fazer conferência de jeito nenhum, mas resolvi fazê-lo porque senão colocaria os amigos

que organizaram essas duas reuniões, a de ontem e a de hoje, numa situação embaraçosa. É verdade que existe o costume de colocar os conferencistas estrangeiros no meio de uma arena e fazê-los falar como numa tourada. E esse tipo de coisa não estava totalmente excluída na reunião de ontem. Em alguns momentos da discussão senti que havia uma vontade não tanto de cortar o conferencista em pedacinhos, mas de pegá-lo com pinças, como se se tratasse de um estranho inseto recém-chegado da Europa. Pode até haver um prazer coletivo nisso, mas eu não gostaria de me prestar a esse tipo de prazer.

Esse é um primeiro elemento de resposta. O segundo é o fato de que Suely, em cartas e telefonemas, me dizia que seria bom eu vir ao Brasil agora, não só porque a coletânea de textos meus que ela organizou tinha sido publicada há uns meses e estava suscitando questões que valeria a pena discutir, mas sobretudo porque o momento era de intensa agitação política, cultural e social. Conhecendo a Suely há muito tempo, eu sabia que, se ela estava insistindo, é porque eu tinha que vir mesmo. Então ela montou um esquema de convite universitário para poder financiar a viagem, mas fiquei agoniado com o programa de conferências e coisas desse tipo que esse convite implicava. Aí, pedi a Suely que fizéssemos só os encontros que ela estava organizando com os grupos, movimentos, minorias, trabalhos comunitários, etc., e que deixássemos de lado os compromissos acadêmicos: eu próprio pagaria minha viagem até o Brasil. Assim fizemos e, para minha surpresa, chegando aqui, a coisa tomou proporções muito além do que eu esperava. Fui literalmente capturado por grupos de toda espécie. Suely tinha organizado encontros com escolas alternativas, movimentos gays e feministas de várias tendências, gente interessada em montar rádios livres, vários grupos de experiências alternativas em psiquiatria (inclusive reuniões com a Rede em alguns estados), grupos do PT preocupados com a questão da autonomia, etc. Até uma conferência num ambiente acadêmico supraaustero — um enorme salão em uma universidade do Rio, com a fotografia de todos os reitores numa parede, foi ocasião para uma reunião apaixonante com pessoas dos mais variados meios. É nesse pique que chegamos à Bahia, onde sentimos que havia uma situação diferente em relação à agitação que percebo estar ocorrendo no Rio e em São Paulo. Então, meu desejo é tentar compreender melhor, junto com vocês, o sentido dessa defasagem.



Depois de uma reunião com algumas pré-escolas alternativas Suely comentava que estava impressionada com o fato de a tal reunião ter desencadeado a formalização de um movimento dessas escolas. Onde isso se situa? É evidente que as coisas não se passam assim. A reunião pode até ter sido um fato catalizador, mas isso é totalmente acidental. Esse elemento catalizador podia também não ter sido esse encontro, esse diálogo, mas qualquer outra coisa. De todo modo, outros elementos foram ne-

cessários para desencadear isso: uma certa economia agindo ao nível de um questionamento geral das economias estratificadas, dos maquinismos abstratos que dirigem, na ordem social atual, as relações entre o trabalho e o lazer, entre a pedagogia, as crianças e os adultos; toda essa movimentação eleitoral que funciona independentemente do meu discurso; e tem também o fato, indispensável, que grupos tivessem me procurado com seus rituais e seus problemas. Bem, então é verdade que há um efeito, mas, se não quisermos ser paranóicos, não podemos ignorar certas condições criadoras de possibilidades de mudança e que podem desaparecer. Pode muito bem ser que eu volte ao Brasil daqui a uns seis meses dizendo exatamente as mesmas coisas, nas mesmas situações e que esse discurso seja totalmente rejeitado, porque os campos de efetuação podem já não ser os mesmos, e podem estar em jogo outros tipos de registro semiótico.



Entrevista a Sonia Goldfeder, São Paulo, 31 de agosto de 1982:

Sonia Goldfeder — Quem é Felix Guattari?

Guattari — Eu sou francês, trabalho há muito tempo no campo da psiquiatria, sou psicanalista e administro uma clínica psiquiátrica a 120 km de Paris. Não trabalho na Universidade e, aliás, não gosto, nem tenho vocação para isso. Desde a adolescência, me interessei por movimentos sociais, por movimentos reivindicatórios. Eu sempre continuei interessado nisso, o que pode ser um traço de infantilidade, de imaturidade, pois geralmente estas coisas param com uma certa idade.

Sonia Goldfeder — Vamos falar um pouco do que você está chamando de “tua infantilidade”, desta necessidade que você tem de atuar em vários setores, em vários lugares ao mesmo tempo?

Guattari — Primeiro, eu faço isto porque posso. Nem todo mundo tem essa sorte. Há muita gente plantada feito cogumelo, feito árvore num terreno, sem poder se mexer. Eu tenho a sorte de poder aproveitar todo tipo de ocasião, de viajar. E não abro mão disto. Uma coisa é ir a um país e fazer uma série de conferências (é como ir ao Clube Méditerranée: fazer uma viagem sem sair do lugar); outra coisa é fazer o que faço: ir a todo tipo de encontro. Eu jamais irei falar numa Universidade na França (também, eles não me pedem). Deleuze, por exemplo, está plantado, amarrado como uma cabra à universidade. Você está amarrada a um jornal.

Sonia Goldfeder — E La Borde? Como é que você faz com seu trabalho, para viajar tanto?

Guattari — Eu estou amarrado a La Borde, mas com uma corda extremamente leve, elástica, que me permite sair, viajar. Não é nem mesmo

uma resposta racional que posso dar a sua pergunta: para mim, é uma questão de afeto, de desejo, de fazer coisas que me interessam e de não fazer coisas que não me interessam. Quando os grupos de comunidades alternativas de psiquiatria do sudeste me pedem para ir a Nîmes — aliás eles não me pedem, eles me convocam — ou um grupo de rádio livre me pede para fazer algo, ou os amigos de Lausanne (que estão hoje sofrendo um processo), me chamam, me parece absolutamente natural que eu compareça. Para mim isso é claro, eles são da minha família...

Sonia Goldfeder — Como você é visto pelos intelectuais franceses?

Guattari — Quando eu tenho oportunidade de vir ao Brasil ou a outros países, há um diálogo que se instaura. Estamos numa realidade em que as pequenas coisas que eu e Deleuze fizemos têm um grande efeito. As pessoas não concordam necessariamente com o que falamos, mas sempre se desencadeia uma discussão. Os franceses não estão nem aí. Não há nenhuma vida nesse nível. Nós não somos nem sequer criticados. O meio intelectual francês é de uma pretensão monstruosa. Eles se acreditam o centro do mundo. A França é uma espécie de país narcísico, onde se passa cada vez menos coisas. É uma espécie de Suíça miserável. É inconcebível que eu faça lá um debate como fiz, por exemplo, no PT na semana passada.

Sonia Goldfeder — Como está a tua atuação junto ao governo Mitterrand?

Guattari — Eu participo de um grupo de pesquisas que está tentando definir um novo modo de financiamento para a pesquisa nas ciências sociais. Estamos tentando criar caminhos novos para o desenvolvimento do que chamamos de "3º setor", o setor associativo (tudo o que não é nem Estado, nem capitalismo privado, nem cooperativas). Efetivamente, tenho amigos no poder atual, o que não quer dizer que eu seja socialista. Se eu fosse aderir a um partido hoje seria o PT e não o Partido Socialista Francês.



Conversa informal, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1982:

Pergunta — Partindo da tua concepção do analítico, você consideraria analítica a tua viagem, ou alguns momentos dela?

Guattari — Há uma viagem perfeitamente determinável que se faz pela companhia Air France e a companhia Varig; em princípio devo estar em Paris, na data prevista se tudo correr bem. Mas essa trajetória nas coordenadas do espaço e do tempo passou ao lado de certos agenciamentos: ligou-se a alguns, porém sem ligar-se efetivamente, por não ter encontrado

os meios de discernibilização⁶⁹, ou então ligou-se mas terá um efeito retardado, etc.; encontrou outros agenciamentos para os quais desencadeou um sistema processual; outros ainda ela, literalmente, inventou com todas as retroações que existem, pois *não há agenciamentos alojados como objetos em armários espaço-temporais*. Portanto, não cabe dizer que uma viagem é analítica. Podemos, isto sim, considerar que fomos tomados, Suely e eu, nas adjacências desse processo, perdemos ou evitamos alguns processos analíticos, alguns processos de agenciamento... Ao mesmo tempo, temos a impressão de que talvez tenha havido um processo que terá mudado alguma coisa em algum lugar, nos modos de semiotização individual e coletiva. Mas é o próprio processo que dirá. Por exemplo, pode ser que o processo dirá o seguinte: "não é nada disso, vocês são inteiramente delirantes, vocês viveram essa viagem em exaltação, vocês mexeram os céus e a terra, vocês acreditaram que mudaram alguma coisa, que vocês descobriram ao mesmo tempo a América e o PT, e vocês não descobriram coisa nenhuma". É bem possível que seja assim, mas quem é que pode garantir? Eu contestaria qualquer pessoa que dissesse isso, a começar por mim mesmo. O que é que se pode saber a respeito?

Podemos generalizar isso para a análise: quando você intervém, quando você diz algo, ou quando você não diz nada, você se coloca em posição de interpretação, mas é óbvio que você não tem garantia alguma de que tua intervenção tenha uma validade qualquer. Você o saberá, eventualmente, no próprio processo, naquilo que acontecerá depois. Não há validação alguma ao nível de um corpus de enunciados significantes a partir do qual posso estar seguro de que tenho dito a palavra certa, no momento exato. Aliás, tenho a certeza de que minha atitude com as pessoas aqui, nas conversas, nas relações que estabeleci, foi em alguns momentos paralisante, inibidora do ponto de vista molecular, e é importante tentar detectar isso. Penso (e espero) que não tenha acontecido apenas isso, mas novamente, só o tempo dirá. Não creio, repito, haver sistema de garantia nesse campo, e sim uma precariedade radical e constante.

Em matéria de índios, metropolitanos ou tupiniquins, os países europeus são muito subdesenvolvidos. É claro que sempre dá para se reassegurar, dizendo que a História não é linear e que se pode esperar rupturas brutais. Estou convencido disso, sobretudo *se vocês continuarem nesse ritmo em que estão engajados nesta espécie de transformação no Brasil, talvez vocês acabem nos enviando o elevador das revoluções moleculares*.

69. Termo que Guattari toma emprestado a uma área de computação — a "inteligência artificial" — voltada para a reprodução das estratégias humanas. Na computação, a discernibilização designa o reconhecimento de padrões. Guattari utiliza o termo para designar o trabalho semiótico de apreensão de traços discursivos próprios a uma matéria de expressão.

IX

A viagem de Guattari segundo os brasileiros

Reunião com feministas e homossexuais na sede da "Ação Lésbico-Feminista", São Paulo, 2 de setembro de 1982:

Maria Tereza Aaron ("Teca") — Guattari me dá a impressão de ser uma espécie de cometa.

Suely Rolnik — Um "devir cometa".

Maria Tereza Aaron ("Teca") — É isso mesmo, um devir cometa. Num momento, ele fica um pouco na Polônia; noutro, já está no Japão; noutro, ainda, ele é francês, terapeuta de uma clínica no campo, autor que lemos muito aqui e que é traduzido até em japonês.

Suely Rolnik — Em outro momento ainda ele hospeda os autônomos italianos em seu apartamento de Paris, enquanto na cozinha emite-se a Rádio Tomate, e na sala ele toca Chopin a quatro mãos, com algum amigo americano, por exemplo...



Mesa-Redonda na *Folha de São Paulo*, 3 de setembro de 1982:

José Miguel Wisnik — Quando leio o que Guattari escreve — por exemplo, na *Revolução Molecular* — ou quando ouço o que ele vem dizendo aqui, me sinto diante de um discurso que tem algo de profético, embora totalmente dessacralizado, e não comprometido com uma figura de profeta.

Quando ele fala da revolução molecular, refere-se a um processo de agigantamento do capital que se expandiu a partir da Europa e foi pra-

ticamente envolvendo o planeta, dominando e se insinuando na vida de todos os seres humanos. Esse processo, agora, parece ter dado a volta e mordido a própria cauda: é como se a Europa, hoje, estivesse recebendo de certo modo as sobras, o ricochete, a contracarga do que ela lançou para o mundo. Na Europa, hoje, coloca-se a questão do etnocentrismo: como centro de um mundo que está se descentrando, ela discute fundamentalmente as questões suscitadas pelo descentramento a nível mundial. O que estou chamando de descentramento é o fato de que o poder assume proporções gigantescas, espalhando-se por toda parte, e, ao mesmo tempo, se miniaturiza em cada um dos seus focos. Então, é curioso que venha sobretudo da França, centro do pensamento europeu, a reflexão acerca desse processo. Dessa reflexão faz parte a viagem de Guattari ao Brasil, neste momento, e seu interesse em ver o que está acontecendo aqui. Isso certamente vai infletir sobre sua teoria e sua prática na França.

O que dá ao diagnóstico de Guattari uma dimensão profética é, acho, o fato de ele considerar que, na medida em que o capital se expandiu a esse ponto (dominando todas as relações sociais e os processos materiais e subjetivos, mobilizando recursos cibernéticos e a mais sofisticada tecnologia, se capilarizando e estando por toda parte), essa expansão tornou o capital ambivalente: ele é, ao mesmo tempo, extremamente poderoso e extremamente frágil. Esse processo, que envolve os meios de comunicação de massa a nível mundial, faz de cada indivíduo, desde o nascimento, um produtor/consumidor — cujo desejo deverá estar inteiramente capturado pelo processo de produção — e ao mesmo tempo, contraditoriamente, esse processo desencadeia mutações e proliferações moleculares.

Acho curioso, criativo, estimulante que as coisas que estamos vivendo no Brasil, neste momento, estejam tomadas neste tipo de processo: um processo de dominação global que, ao mesmo tempo, pode desencadear uma reversão dessa maquinaria toda. O fato de isso poder acontecer ou não, de esses fluxos de desejo acabarem se precipitando e se unindo na direção de uma verdadeira ruptura com o sistema despótico instalado no país é uma indagação que fica em aberto. *Me parece que a coisa para a qual Guattari chama a atenção é que não se trata de perguntar se isso pode ou não acontecer mas apostar nisso, apostar na possibilidade de o desejo emergir e reverter essas relações de poder.*

Discussão em torno de trabalhos com comunidades de periferia, Olinda, 16 de setembro de 1982:

Comentário — Acho muito interessante a presença de Guattari aqui. Está funcionando como um facilitador de discussão de determinadas questões que são fundamentais e que, no entanto, têm sido vividas de maneira isolada. Aqui em Olinda é a primeira vez que todos os grupos — de

mulheres, de homossexuais, de negros, de trabalho com comunidades, de literatura independente, etc. — se reúnem. O que me ficou do encontro de ontem é a constatação de que a questão da micropolítica está latente, está explodindo e vem sendo discutida, mesmo que não seja com a mesma conceituação. O que mais me fascina é o fato de ela estar sendo discutida não só entre os grupos minoritários, e sim num território muito mais amplo, território daquilo que se costuma chamar de “movimento popular”.

●

Mesa-redonda na *Folha de São Paulo*, 3 de setembro de 1982:

Arlindo Machado — Acho que o papel de Guattari entre nós é fundamentalmente de intervenção. A maior parte dos debates que ele tem provocado permitem ou estimulam um maior conhecimento, um aprofundamento da questão das mutações que a sociedade brasileira está produzindo neste momento.

●

Conferência na PUC, São Paulo, 30 de agosto de 1982:

Comentário — Acho que o interesse de quase todo o mundo aqui é que Guattari fale um pouco sobre o trânsito que ele faz do teórico universitário ao praticante de política.

O que tenho notado é que sua própria postura nos encontros, debates e conferências é esse trânsito em ato, mesmo que não se toque nesse assunto.

●

Conversa informal, São Paulo, 8 de setembro de 1982:

Pergunta — No trabalho que você e Gilles Deleuze fazem há uma coisa que me irrita um pouco: vocês sempre se colocam como quem elabora uma espécie de filosofia... não sei bem se anti-sistêmica ou a-sistêmica. Em alguns momentos tenho a impressão de que ela é na verdade a-sistêmica — isto é, não há nenhum empreendimento de totalização, mesmo porque a totalização seria até impossível. Em outros momentos tenho mais a impressão de que se trata de um anti-sistemismo, uma anti-sistemização, mas que ainda assim é filosofia. Não sei se você está entendendo: o que quero dizer é que, efetivamente, há uma espécie de liquidação da dialética. Vocês dizem: “a dialética não nos permite mais pensar ou, só nos permite pensar por imagens — é exatamente esse pensamento por imagem que é preciso superar”. Mas tenho a impressão de que, apesar disso, a dialética se reintroduz de vez em quando e acaba-se

fazendo uma espécie de anti-sistemismo (o que seria o avesso de um sistema) — e continuamos no sistema.

Guattari — Sobre esse ponto, particularmente, não posso responder por duas pessoas. Há dois tipos de funcionamento de desejo, muito diferentes um do outro, nesse processo de escrita com Deleuze. Deleuze é um filósofo, eu não sou filósofo. Eu monto sinais referenciais, eu ensaio golpes como quem tenta dar golpes em bancos — eu me aventuro em manobras de expressão num determinado contexto, numa determinada situação. Depois, abandono tudo isso e vou fazer outra coisa. Há com certeza um desejo filosófico em Gilles, que não se inscreve absolutamente na tradição da história da filosofia, mas que participa de um território filosófico — em todo caso, os filósofos são da família de Deleuze, e não da minha. Então, creio que esse aspecto de anti-sistemismo sistemático — se é que entendi direito — é antes um fato de escrita, um fato de criação: essa dimensão quase de obra de arte que o trabalho com Deleuze sempre ganha. Portanto, em última instância, tenho vontade de te dizer que essa questão não me diz respeito. Não sei se tua irritação continua...

Pergunta — Acho que, de certo modo, sim. Porque essa questão que eu te coloco toca em algo que me desnor-teia muito e, em alguns momentos, tenho a impressão de que na verdade é uma história de loucos: refiro-me a uma certa maneira de apropriação — que a meu ver está implícita no trabalho de vocês — que é receber essa filosofia (em todo o caso, isso que vocês fazem) como uma espécie de modelo, um modelo a ser seguido, com suas instruções de uso, etc. Bem, então a questão que me coloco passa exatamente por aí: será que o simples fato de adotar o trabalho de vocês como modelo já não significa recair num troço hegeliano, sem saída?

Guattari — Você sabe de antemão que vou responder que não, mas suponho que isso não basta, pois se você coloca a questão é porque não pode se contentar com essa resposta. Então, de novo, vou responder por mim. Tenho que te dizer algo que talvez seja mais do que uma negação formal: é que eu não suporto reler um texto que escrevi seja sozinho, seja com Deleuze. Ontem mesmo me aconteceu uma aventura desagradabilíssima: alguém lia para mim um projeto de pesquisa recheado de frases, idéias, expressões, coisas que eu tinha escrito há uns dez ou vinte anos e isso me provocou um mal-estar terrível. Esse tipo de coisa me enche o saco, me escandaliza de certa maneira. É só isso que posso te dizer. Então, vejo muito bem que há, efetivamente, não só o risco mas, em parte, a realidade mesmo de uma ação modelizadora como essa que você está denunciando, mas é assim que eu reajo...

Pergunta — Exato. A impressão que tenho é que não se pode refazer *Capitalismo e Esquizofrenia*, porque é um processo de vocês, uma abordagem que é de vocês dois, e que não pode ser retomada tal qual para ser aplicada em outro lugar. É uma espécie de itinerário singular, se é que se pode falar assim.

Guattari — Sem querer fazer comparações, não se pode reviver os irmãos Karamazov. Penso que uma obra — que não pode ser chamada de filosófica, ainda que não me incomode em nada que a chame de filosófica — não pode ser repetida. Ela não pode ser repetida não só em seu movimento geral — que a situa numa certa encruzilhada, num certo *phylum* histórico — mas inclusive em seu detalhe. Quero dizer que ninguém repete a mestria da mão de um Picasso, de um Chagall, de um Pollock — se não seria fácil retomar, por exemplo, as pinceladas de Pollock, pois ele foi filmado e, no filme, mostram-se certas etapas de seu método de trabalho. Mas por que isso não é possível? Porque esse movimento geral, essas pinceladas, pertencem a agenciamentos que ultrapassam totalmente a circunscrição de um ato de criação. O agenciamento de criação de um trabalho filosófico, de um trabalho artístico, depende de um clima, de uma escuta potencial, de uma linguagem ambiente, depende, enfim, de 50.000 coisas que não são reproduzíveis, não mais do que a Comuna de Paris ou Maio de 68...

Entrevista a Laymert Garcia dos Santos, São Paulo, 8 de setembro de 1982:

Laymert Garcia dos Santos — Há uma questão que eu gostaria de colocar. Isso que você vê no Brasil como uma espécie de esperança, eu vejo, ao contrário, como uma espécie de horror. Refiro-me ao fato de as diferentes componentes do povo não terem sido ainda totalmente integradas ao capitalismo, o que faz com que as diferenças sejam muito fortes e não estejam ainda totalmente homogeneizadas; coisa que já não acontece, por exemplo, na França (o que dá para constatar muito bem na arte e nos movimentos de criação). Viver no Brasil é uma espécie de horror. Por exemplo, quando fiz o texto para falar no debate da *Folha*, tentei colocar no papel algo que sinto desde que voltei ao Brasil: uma espécie de mal-estar muito forte e que me irrita o tempo todo, me impedindo de viver neste país. É essa coisa que chamei, naquele dia, de *as pessoas*. No Brasil, a gente é obrigada a ser pessoa, enquanto que, na França, a gente é totalmente anônimo em relação a esta individualidade abstrata. Isso faz com que teu discurso, na França, possa ser trabalhado — não digo que a gente possa se reconhecer nele, a questão não é essa. Enquanto que, aqui, não se pode trabalhar teu discurso da mesma maneira, e isso, ao mesmo tempo, que nosso destino é o de nos tornarmos industrializados. E no dia em que estivermos inteiramente industrializados, seremos semiotizados pelo capitalismo — como vocês dizem —, mas tudo continuará como está. Creio que é assim, e cada vez mais. E não há mais volta. Por isso não entendo onde vocês enxergam charme nesses movimentos cujo futuro será necessariamente a individualidade abstrata capitalística. Não sei se você está entendendo o que quero dizer... isso tudo é bastante confuso para mim... mas, ao mesmo tempo, a diferença é tão clara...

Guattari — O Brasil não é o Camboja. Não é uma pequena entidade territorial e humana, cercada, isolada, totalmente prisioneira das grandes relações de força internacionais. O Brasil é para mim aquilo que os economistas chamam de um “grande mercado”. É a partir de grandes mercados como esse que se desenvolveu um novo tipo de entidade, chamado de Estados Unidos, União Soviética, etc. Algo que se constitui em terreno de opção para os fluxos capitalísticos, muito mais do que a velha Espanha, por exemplo. Então isso já aconteceu. Essa preponderância dos fluxos capitalísticos e do inconsciente capitalístico já aconteceu. Já aconteceu essa mutação. Entendo muito bem que você fale de zonas residuais, zonas de resistência, etc. — ótimo, apaixonante. Mas, para mim, as pessoas que praticam o Candomblé, participam integralmente dos fluxos capitalísticos, mesmo que haja toda espécie de ressurgimentos, de reinvenções, de religiões de origem africana.

A partir daí, se você considera o que se passa nos sistemas devastados pelo modo de produção da subjetividade capitalística — a começar pelos Estados Unidos —, é evidente que essa vitalidade da economia de desejo se encontra antes de mais nada entre os negros, os portorriquenhos, os chicanos, etc. E não há um destino de esmagamento pois, ao contrário, na própria razão da difusão dos sistemas maquínicos de toda natureza, eles inventam e conjugam instrumentos, corpos, dados de expressão, um certo tipo de afetividade, de relações humanas, com o maquinismo mais moderno. Então, são eles os verdadeiros inventores da subjetividade dos mutantes nos Estados Unidos. Inclusive os Burroughs, os Guinsberg, etc., participam de um “devir negro”, de um “devir portorriquenho”, de um “devir homossexual”, etc.

Na minha opinião, hoje, os verdadeiros Estados Unidos são justamente o Brasil, talvez o México ou a Venezuela, que sei eu? São as pessoas que fizeram essa mutação capitalística e que, nem por isso, estão inteiramente engolfadas num processo de buraco negro em grande escala, como a União Soviética. Ainda que, efetivamente, se mudássemos de ótica veríamos que essa problemática deve se encontrar com a mesmíssima intensidade — se bem que em entidades territoriais muito mais reduzidas — nos Estados Unidos, na Polônia, na Tchecoslováquia, na Alemanha do Leste, etc.

Penso um pouco como Braudel que o que há não são bem “cidades mundo”, mas núcleos produtivos — em todo caso, na produção de subjetividade — núcleos que são o surgimento de um processo que, como as estrelas, nasce e depois se apaga. Pode ser o Brasil — talvez eu me engane, é idiota, talvez eu esteja delirando — e depois, daqui a dez ou quinze anos, pode ser a China, ou a Índia, sei lá eu...

Em todo caso, parece-me que estão reunidas as condições para que se desenvolva uma espécie de máquina imensa, uma espécie de imenso ciclotron de produção de subjetividades mutantes. Penso que também o

Japão reúne condições como essas e, quanto a mim, em nada me espantaria se, nos próximos anos, centros de revolução cultural extraordinária aparecessem no Japão. É isso que me interessa. Objeções...

Laymert G. dos Santos — Não tenho nenhuma objeção, estou inteiramente de acordo. Mas não estou tão certo de que teu discurso seja ouvido dessa forma pelas pessoas. Ouvindo teu discurso, vivi momentos em que achava que eu estava ficando totalmente doido. Havia uma impossibilidade absoluta de ouvir teu discurso na medida em que se estava fazendo o caminho exatamente inverso: partir em busca da identidade negra, da identidade das mulheres, da identidade homossexual, etc. E, ao mesmo tempo, as pessoas não compreendiam que a busca da identidade negra, etc., era já (ou ainda) a introdução do capitalismo...

Guattari — É exatamente o que eu tentei dizer a respeito do filme que vimos outro dia — o *Ylé Xoroquê*, da Raquel Gerber — havia aquela menina, extraordinariamente bonita, fluida, de uma riqueza que encarnava o culto arcaico e que, ao mesmo tempo, dava toda a dinâmica erótica do filme. É efetivamente um personagem mutante; não é absolutamente um personagem que existe nas sociedades arcaicas, ou em sistemas tradicionais de funcionamento religioso.

Laymert G. dos Santos — Então não sei se você entendeu o que eu quis dizer. Não faço objeção alguma a teu discurso, nem ao processo (que é fascinante): ver como as coisas se põem a funcionar juntas, e como evoluem. Mas as pessoas entendem isso como uma defesa. Isso que vocês chamam de singularidade é, para elas, uma espécie de volta "para trás", de busca de identidade, ou até de esperança de poder cristalizar isso, encontrando um instrumento — como o cinismo, por exemplo — que seja neutro e esteja a serviço do arcaísmo.

Guattari — Gilles Deleuze e eu não paramos, há doze ou quinze anos, de falar de maquinismos desejanter — e não é para falar de arcaísmo... Repetimos muito que não se trata de uma metáfora, mas de uma máquina, efetivamente, de um *phylum* maquínico, etc. Máquina tanto abstrata, quanto concreta, quanto afetiva ou social. Então, há, no fundo do que você está dizendo, a idéia de uma certa insatisfação porque nosso discurso não estaria sendo ouvido. A questão não é a de que o discurso seja ouvido ou não, a questão é que o processo seja decifrado, como se puder — balbuciando, discutindo, viajando... A questão é se o processo corresponde a alguma coisa ou não. Quanto à maneira como as pessoas cartografam sua produção cultural, por mim...

Talvez esse seja um primeiro nível. Um outro nível é que há, em compensação, esse núcleo opaco, esse núcleo quase trágico, essa história de horror... de que você falava. Mas, de qualquer maneira uma coisa é certa: quando vou ao México, ao Brasil, é de uma riqueza... enquanto

que na França — você sabe muito bem disso — eles estão pouco ligando para esse tipo de coisa. Será que isso é uma armadilha narcísica? Pode ser...

Laymert G. dos Santos — É, acho que não é por acaso que pessoas como Luís Melodia ou Julinho Bressane — pessoas que captam tudo isso — estão inteiramente isoladas no Brasil. Eu acho que você fez uma espécie de contato “falho”, que o leva a acreditar que posições como as de vocês possam passar no Brasil... É num certo nível que elas podem passar, é o nível do “como é interessante o que vocês propõem...”, mas se olhamos um pouco mais de perto, fica só como um discurso a mais... Bem, mas retomando essa história de horror, vê-se muito bem que a situação está cada vez mais desesperadora (e você e Deleuze sentem isso) — (digo sentem, pois se passa ao nível da intensidade), mas ao mesmo tempo, é verdade que há algo que faz com que se entreveja possíveis. No entanto, isso não quer dizer que tenhamos um povo atrás de nós. É como vocês próprios dizem, como Klee, como Artaud: “efetivamente, falta-nos um povo, para que possamos não cair nesse imenso buraco negro. É até o que mais nos falta”. Então, no fundo, eu consigo ver o que leva a uma afirmação de otimismo — há possíveis... — mas isso é muito louco porque, ao mesmo tempo, não se pode ir na direção desses possíveis — a outra máquina, tenho a impressão, é mais forte...

Guattari — A coisa aí não se coloca, a meu ver, em termos de conflito, pois se levarmos isso para um nível esquizofrênico, um nível das apreensões do tipo Lewis Carrol, diríamos: “é muito duro, não há nada a fazer, mas, ao mesmo tempo, basta uma coisinha de nada que o possível fica verdadeiramente ao alcance da mão”. Isso não tem nada a ver com: “é preciso esperar, é preciso amadurecer”, ou “é a catástrofe”, “não é a catástrofe”... Há portanto a idéia não de uma gratuidade, mas de uma possibilidade de mutação na qual não somos tão delirantes assim em acreditar, pois tanto na ordem científica, quanto na ordem estética ou na ordem social, assistimos, de vez em quando, viradas de situação inesperadas...

Laymert G. dos Santos — Essa história desse povo que está faltando me faz lembrar La Boétie. Creio que ele dizia “alguns”... — ele não tinha mais esperança de encontrar um povo; mas, ao mesmo tempo, ele dependia de um povo para poder liberar da servidão.

Guattari — Pois é... Talvez seja isso que estou buscando com tanta viagem nos últimos tempos. É isso que me leva sucessivamente à Palestina, à Polônia, ao México, ao Brasil, ao Japão. Será que existe um povo desterritorializado que atravessa todos esses sistemas de reterritorialização capitalística? Ora, certamente não é nem o proletariado, nem o mito autônomo que vai responder a isso. Sim, eu acredito que exista um povo

múltiplo, um povo de mutantes, um povo de potencialidades que aparece, desaparece, encarna-se em fatos sociais, em fatos literários, em fatos musicais. Frequentemente, as pessoas me acusam de ser exageradamente otimista, bestamente, estupidamente otimista, de não ver a miséria dos povos. Posso vê-la, mas ... não sei, talvez eu seja delirante, mas penso que estamos num período de produtividade, de proliferação, de criação, de revoluções absolutamente fabulosas do ponto de vista dessa emergência de um povo. É isto: a revolução molecular não é uma palavra de ordem, um programa, é algo que eu sinto, que eu vivo, em encontros, em intuições, nos afetos, e também, um pouco, através de algumas reflexões.

Laymert G. dos Santos — Partindo do que você acaba de dizer, eu pergunto se você não estaria procurando nesse povo uma espécie de reação à industrialização? Foi bem o que eu disse: uma reação...

Guattari — Explique melhor. É muito grave o que você está dizendo...

Laymert G. dos Santos — Eu quero dizer que você poderia estar buscando uma espécie de reação, isto é, buscando pessoas que não estejam ainda inteiramente tomadas por esse processo de realização da abstração enquanto tal, e que se recusam a entrar nessa abstração — pois, tendo entrado, não há mais volta possível. Você talvez estivesse buscando um povo com esse tipo de reação para, de algum modo, ativá-lo e também mostrar-lhe que o que não se deve fazer é justamente cair na realização da abstração.

Guattari — Se é isso, discordo totalmente. Penso, ao contrário, que nunca me cansarei de fazer a apologia das máquinas abstratas. Não temo absolutamente o procedimento de abstração em questão; é, aliás, o que mais me fascina. Vou ilustrar o que estou dizendo com o exemplo dos japoneses, que conjugam estruturas arcaicas do ponto de vista social com uma loucura maquínica absolutamente fascinante numa situação completamente ambígua. É a mesma coisa que estávamos discutindo outro dia a respeito do Brasil, com seu duplo registro: arcaísmos generalizados (que aliás não são arcaísmos, pois participam de uma vitalidade criativa muito grande) e, ao mesmo tempo, essa impregnação, relativamente fraca, dos processos maquínicos. Eu sempre confio no povo, na infância, na loucura do mais diferenciado, isto é, do mais maquínico. Portanto, não vim, como Illich, para fazer a apologia das estruturas de convívio, dos retornos a um *plus* de unidade. Não, eu sou verdadeiramente fascinado pelos processos maquínicos e eu penso exatamente naquilo que trazem a esses pseudo-sistemas que são, ao mesmo tempo, de territorialização e de indiferenciação. Portanto, repito, os primitivos, o povo, as crianças, os loucos, etc., são os portadores das máquinas abstratas as mais elaboradas, as mais criativas. Por isso, não posso aceitar isso que você está dizendo.

Conversa informal, São Paulo, 18 de setembro de 1982:

Suely Rolnik — Quando o Laymert te pergunta se você não estaria à procura de um povo para salvar, concordo com ele em parte. Mas acho que ele não está considerando uma outra dimensão, igualmente presente nesse teu engajamento político. É que a política em tua vida é um terreno privilegiado de criação. Os movimentos sociais são tua matéria-prima: você faz política como quem “faz arte” (tanto no sentido de criar, como no de brincar — aliás indissociáveis). Uma outra imagem que me vem é que o exercício da micropolítica é uma espécie de “bruxaria” com as forças do inconsciente no campo social...

Guattari — A bruxaria ... é complicado. Todas as histórias de candomblé me seduzem muito. Mas temo, às vezes, que o sentimento que pessoas como você e eu — só que você é brasileira ... — possam ter em relação a agenciamentos de subjetivação “arcaicos” ou “neo-arcaicos” seja de paixão. Você entende o que quero dizer? E depois, tem outra coisa: você sabe do horror que tenho do sacrifício de animais. É algo que me desconcerta, que me vira o estômago. O que posso fazer? Laymert tem razão. Não tenho povo. *Penso que as massas humanas serão e deverão ser radicalmente desterritorializadas para deixar, justamente, de ser massas e engendrar rizomas inusitados de processos de singularização.* O povo, a natureza, os fluxos demasiadamente territorializados da bruxaria ingênua ... me deixam sonhador...

Suely Rolnik — Quando te digo que a micropolítica seria uma espécie de “bruxaria” com as forças do inconsciente da vida em sociedade, eu não estou pensando em bruxaria nesse sentido de fato social, ou, para usar tuas palavras, de “agenciamento arcaico” ou “neo-arcaico”, com toda a carga de controle mágico da realidade que há nesse tipo de coisa. Eu estou pensando em bruxaria simplesmente como sinônimo de exercício de uma prática analítica no sentido amplo. Ou seja, exatamente como possibilidade de ruptura dessa tendência excessiva à territorialização e de abertura para os processos de singularização. (Apesar de que, a meu ver, em alguns casos a prática de tal bruxaria “neo-arcaica”, exercida numa periferia qualquer de uma cidade como São Paulo, pode também ter esse caráter analítico).

Quanto ao povo, você diz, lembrando o Laymert, que ele não existe. Mas o que o Laymert disse — e até meio irritado — foi que, apesar de esse povo não existir, você estaria assim mesmo à sua procura. E acho que, nesse ponto, ele tem razão. É verdade que há em você uma espécie de ranço de coisas do tipo “juventude comunista”, “albergue de juventude”, “Avante camaradas!”, e por aí afora. É o “kitsch de esquerda”, como escreve Kundera.⁷⁰ Mas isso é apenas um de teus aspectos, pois, por outro lado, o que te atrai, feito ímã, nos movimentos sociais em

70. Cf. Milan Kundera, *A Insustentável Leveza do Ser*. Nova Fronteira, Rio 1985.

geral, é também uma outra coisa. É uma espécie de paixão pelas correntes de força ativa que insuflam golfadas de ar no corpo social, que então se põe a pulsar, numa alternância entre a absorção da desestabilização das formas e o sopro da criação. A cada vez que isso acontece, você fica feito criança. Godard dizia que os homens têm pouca infância e são muito infantis.⁷¹ Ora se é para chamar de “povo” isso que mobiliza tua *infância*, fazendo com que você fique radiante, correndo pra cá e pra lá, o “povo” aqui já não é coisa: nem classe, nem grupo, nem nação. “Povo” é o nome dessas correntes, que nunca se confundem com os lugares por elas erçados. Elas nunca criam “aderências históricas”.

Por exemplo, nessa viagem, o “povo” para você localizava-se no PT: superfície de vibração do paradoxo da convivência da disposição a se organizar em termos partidários, a militar por coisas do tipo “derrubada da ditadura”, com a disposição a se deixar tomar pela sensibilidade ao molecular, pela sensibilidade à desestabilização e à criação de formas. O PT, como mídia para esse paradoxo; o PT, como mídia para essa sensibilidade, etc., te levou a fazer campanha eleitoral e até a publicar, durante a viagem, um livro com uma entrevista que você fez com Lula. Mas nem por isso você virou correligionário do PT. Não foi o PT que te motivou a fazer campanha, mas aquilo que o PT está sendo nesse momento. Depois é depois. As correntes, fugazes, podem estar passando por outras paragens... E não necessariamente partidárias.

É atrás dessas correntes que você vive viajando. E isso tem mais a ver com cometas, como disse a Teca, com um “devir cometa”, do que com um “devir escoteiro” ou um “devir padre”... Talvez esse escoteiro e esse padre apareçam porque são a única forma de que dispomos para lidar com esse tipo de coisa, que carece de língua própria. Daí eles serem tão *kitsch*. Mas um aspecto marcante teu não é, exatamente, o de ficar insistindo na importância de se estar atento para a criação de novas línguas — “línguas menores” —, a criação de uma outra lógica para se lidar com tudo isso?

Tenho a impressão de que as viagens, os movimentos sociais (e não só: a escrita também, por exemplo), são para você ocasiões, igualmente importantes, para o exercício dessa criação. E isso, em você e Gilles, não é apenas objeto de uma reflexão, mas um estilo, um procedimento exercido em campos de experimentação os mais variados. É fascinante como você e Gilles conseguem realizar isso a nível da própria escrita. É fascinante como você consegue realizar isso a nível da prática política... Nesse sentido, tanto o tal do “povo” que você estaria buscando, quanto essa busca são, em tua vida, algo que existe, mas que não pára de se desterritorializar num “devir cometa”. E é tudo isso ao mesmo tempo: um se desdobrando no outro, numa sucessão infinita de máscaras que aparecem, desaparecem e reaparecem... É o que, a meu ver, dá esse caráter ambíguo

71. In *Sauve qui peut (la vie)*, filme de Godard de 1980, que, no Brasil, chamou-se “Salve-se quem puder (a vida)”.

ao teu otimismo: a solenidade dessa busca militante de um "povo", num estilo "kitsch de esquerda" (esse teu lado infantilizado) e, simultaneamente, a leveza e a alegria da descoberta, a cada vez de correntes de força ativa, correntes que desterritorializam inclusive esse povo e essa busca, arrastando tudo isso para o traçado de novos mundos, intempestivos (aqui, tua *infância*). No final das contas tua busca é feita, no mínimo, de um austero devir padre ou escoteiro, de um fulgurante devir cometa, e da coexistência desse povo todo...

●

Entrevista a Nestor Perlongher a revista *Persona*, n. 14, março-abril-maio de 1983, Buenos Aires:

Num encontro com feministas e gays na sede da Ação Lésbico-Feminista, Guattari esquivou-se da pergunta "para que veio ao Brasil", dizendo que não tinha vindo por algo especial. Isso não o impediu de dizer que não se toma um avião em vão... Para mim, pessoalmente, a novidade, o inquietante do discurso de Guattari residiu na possibilidade de fazer a leitura do social desde o desejo, fazer a passagem do desejo ao político no quadro dos modos de subjetivação. Que o Sr. Guattari tenha vindo de Paris só para semear essa inquietude já é mais do que suficiente para nos alegrar...

APÊNDICE

Notas descartáveis sobre alguns conceitos *

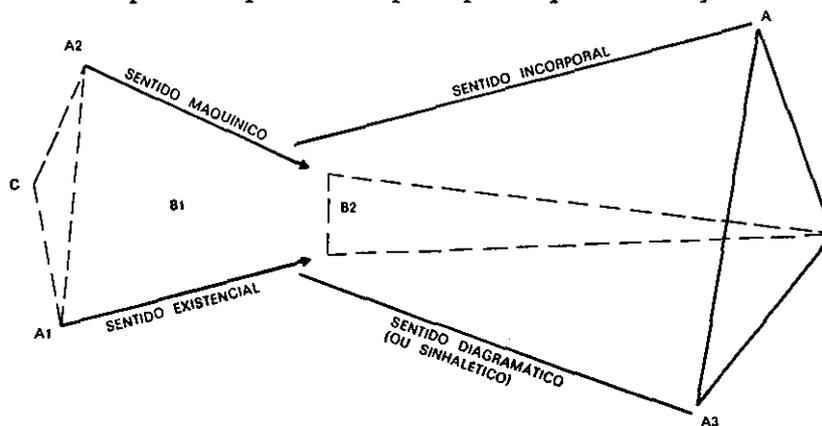
- *Agenciamento*: noção mais ampla do que as de estrutura, sistema, forma, etc. Um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária. Na teoria esquizoanalítica do inconsciente, o agenciamento é concebido para substituir o “complexo” freudiano.
- *A-significante*: distinguimos as “semióticas significantes” — aquelas que articulam cadeias significantes e conteúdos significados — das “semióticas a-significantes”, que agem a partir de cadeias sintagmáticas, sem engendramento de efeitos de significação no sentido lingüístico. Elas podem estar diretamente conectadas com seus referentes no quadro de uma interação diagramática. Exemplo de semiótica a-significante: a escrita musical, o *corpus matemático*, as sintaxes informáticas, as dos robôs, etc.
- *Bloco*: termo próximo de “agenciamento” introduzido em *Kafka — por uma literatura menor* (Imago, RJ, 1977) com a noção de “bloco de infância”. Não se trata de complexos infantis, mas de cristalizações de sistemas de intensidades que atravessam as fases psicogenéticas e podem operar através dos mais variados sistemas perceptivos, cognitivos, afetivos. Um exemplo de bloco de intensidade: os refrões musicais em Proust, a “frasezinha de Vinteuil”.
- *Código/sobrecodificação*: a noção de “código”, aqui, é empregada numa acepção bem ampla: ela pode dizer respeito tanto aos sistemas semióti-

* Tradução do glossário escrito por Guattari para a edição inglesa de *La Révolution Moléculaire (Molecular Revolution — Psychiatry and Politics)*, Penguin Books, 1984) incluído em F. Guattari, *Les années d'hiver*. Ed. Bernard Barrault, Paris 1986, acrescida de trechos de cartas de Guattari a S. Rolnik.

cos quanto aos fluxos sociais e aos fluxos materiais. O termo "sobrecodificação" corresponde a uma codificação em segundo grau. Exemplo: as sociedades agrárias primitivas funcionam segundo seu próprio sistema de codificação territorializado e são sobrecodificadas por uma estrutura imperial, relativamente desterritorializada, que lhes impõem sua hegemonia militar, religiosa, fiscal, etc.

- *Constelação de universo*: as referências da representação não são apenas quantificáveis segundo as coordenadas energético-espaco-temporais (EST). Elas são relativas também às coordenadas existenciais qualitativas. Os universos de referência não são assimiláveis às idéias platônicas: eles variam de acordo com seu ponto de surgimento. Organizam-se em constelações que podem se fazer e se desfazer à mercê da constituição de agenciamentos de subjetivação.
- *Corpo sem órgão*: noção de Antonin Artaud que Gilles Deleuze retoma para marcar o grau zero das intensidades. A noção de "corpo sem órgão", diferentemente da noção de "pulsão de morte", não implica qualquer referência termodinâmica.
- *Corte*: as "máquinas desejanças" são caracterizadas como sistemas de corte dos fluxos. Em *O Anti-Édipo*, o termo "corte" é inseparável de "fluxo": "Connecticut, *Connect-I-cut*", grita o pequeno Joey de Betteheim na página 55 da edição brasileira.
- *Devir*: termo relativo à economia do desejo. Os fluxos de desejo procedem por afetos e devires, independentemente do fato de que possam ser ou não calcados sobre pessoas, sobre imagens, sobre identificações. Assim um indivíduo, etiquetado antropológicamente como masculino, pode ser atravessado por devires múltiplos e, aparentemente, contraditórios: devir feminino que coexiste com um devir criança, um devir animal, um devir invisível, etc. Uma língua dominante (uma língua que opera num espaço nacional) pode ser localmente capturada num devir minoritário. Ela será qualificada de "devir menor". Exemplo: o dialeto alemão de Praga utilizado por Kafka (cf. Klaus Wagenbach, *Franz Kafka*, Ed. Mercure de France, 1967).
- *Encodificação*: agenciamento de código. Caso particular de agenciamento que pode ser de moldagem, de catálise, de identificação, de enunciação discursiva, etc. Nessas condições é preciso separar das encodificações:
 - os "processos maquínicos concretos" (máquinas técnicas, máquinas econômicas, etc.);
 - os "processos maquínicos abstratos" (ou phylum maquínicos). Os "universos incorporais" são universos de referência não discursivos. São compostos de traços de intensidade que se relacionam entre si segundo os sistemas de coordenadas que dependem não da lógica dos conjuntos discursivos, mas sim de uma lógica, ou melhor, de uma "maquínica dos corpos sem órgão". Exemplo de máquinas abstratas:

- as estruturas profundas” da sintaxe gerativo-transformacional de Chomsky;
 - o quadro de classificação periódica dos elementos químicos de Mendeleiev;
 - as diversas máquinas barrocas que atravessaram a história da arte.
- *Enunciação coletiva*: embora a língua seja, por essência, social e, além disso, conectada diagramaticamente em realidades contextuais, as teorias lingüísticas da enunciação centram a produção lingüística nos sujeitos individuados ao invés de discernir o que são os “agenciamentos coletivos de enunciação”. (“Coletivo” aqui não deve ser entendido somente no sentido de agrupamento social: ele implica também a entrada de diversas coleções de objetos técnicos, de fluxos materiais e energéticos, de entidades incorporais, de idealidades matemáticas, estéticas, etc.).
- *Fluxo*: os fluxos materiais e semióticos “precedem” os sujeitos e os objetos. O desejo, portanto, não é, de início, nem subjetivo, nem representativo: ele é economia de fluxos.
- *Grupo sujeito/grupo sujeitoado*: Os grupos sujeitos opõem-se aos grupos sujeitoados. Tal oposição implica uma referência micropolítica: o grupo sujeito tem por vocação gerir, na medida do possível, sua relação com as determinações externas e com sua própria lei interna. O grupo sujeitoado, ao contrário, tende a ser manipulado por todas as determinações externas e a ser dominado por sua própria lei interna (superego) — (cf. in *Revolução Molecular — Pulsões políticas do desejo*, org. S. Rolnik, Brasiliense, SP, 1981, N. do T. (6), p. 104, 105).
- *Imaginário-fantasma*: na medida em que o imaginário e o fantasma na economia do desejo da esquizoanálise não estão mais em posição central, essas instâncias deverão ser recompostas no seio de noções tais como “agenciamento”, “bloco”, etc.
- *Inconsciente esquizoanalítico*: agora eu diria que o inconsciente esquizo não é apenas maquínico. Ele participa de quatro formações de sentido:



As formações do inconsciente se “escalonom” em três níveis aleatórios:

- 1) o nível dos vetores de sentido (A);
- 2) o nível da constituição de relações paradigmáticas (B);
- 3) o nível das sinapses de Afeto e de Efeito (C), que “capturam” referências intrínsecas (Sistemas e Estruturas).

— *Interação semiótica e diagramática*: “diagrama” é uma expressão retomada de Charles Sanders Peirce. Esse autor classifica os diagramas entre os ícones: são o que ele chama de “ícones de relação”. As interações diagramáticas (ou interações semióticas), na terminologia presente, opõem-se às redundâncias semiológicas. As interações diagramáticas fazem os sistemas de signos trabalharem diretamente com as realidades às quais elas se referem, operando uma produção existencial de referente, enquanto que as redundâncias semiológicas só representam, proporcionando “equivalentes” de tais realidades, sem qualquer alcance operatório. Exemplo: os algoritmos matemáticos, os planos tecnológicos, as programações informáticas participam diretamente do processo de engendramento de seu objeto, enquanto que uma imagem publicitária não poderá dar de seu objeto senão numa representação intrínseca (mas, no caso, produtora de subjetividade).

— *Máquina (maquínico)*: distinguimos aqui a máquina da mecânica. A mecânica é relativamente fechada sobre si mesma: ela só mantém com o exterior relações perfeitamente codificadas. As máquinas, consideradas em suas evoluções históricas, constituem, ao contrário, um *phylum* comparável ao das espécies vivas. Elas engendram-se umas às outras, selecionam-se, eliminam-se, fazendo aparecer novas linhas de potencialidades.

As máquinas, no sentido lato (isto é, não só as máquinas técnicas, mas também as máquinas teóricas, sociais, estéticas, etc.), nunca funcionam isoladamente, mas por agregação ou por agenciamento. Uma máquina técnica, por exemplo, numa usina, está em interação com uma máquina social, uma máquina de formação, uma máquina de pesquisa, uma máquina comercial, etc.

— *Modelização/subjetivação capitalística*: é só no uso corrente que esses dois termos podem se confundir. Mas isso é muito impreciso: a subjetivação capitalística é sempre limite, tangencial em relação a uma “paixão de abolição” dos agenciamentos, no sentido em que:

- 1) os Afetos e os Efeitos tendem a ser aí radicalmente dissociados, “dualizados” (puro afeto subjetivo, cortado de uma pura efetuação diagramática) e
- 2) as relações de desterritorialização (os paradigmas discursivos e não-discursivos) tendem a ser reduzidos ao estritamente necessário. De fato, toda subjetivação é modelização: o modelo capitalístico é um modelo de modelo, uma redução modelizadora.

- *Molecular/molar*: os mesmos elementos existentes nos fluxos, nos estratos, nos agenciamentos, podem organizar-se segundo um modelo molar ou segundo um modelo molecular. A ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. A ordem molecular, ao contrário, é a dos fluxos, dos devires, das transições de fases, das intensidades. Essa travessia molecular dos estratos e dos níveis, operada pelas diferentes espécies de agenciamento, será chamada de “transversalidade”.
- *Objeto “a”, “b”, “c”*: eu havia sugerido a Lacan que acrescentasse ao objeto “a” — termo que ele propõe no quadro de uma teoria generalizada dos objetos parciais em psicanálise, e que designa uma função que implica tanto o objeto oral, quanto o objeto anal, o pênis, o olhar, a voz, etc. — que acrescentasse a ele os objetos “b”, correspondendo aos “objetos transicionais” de Winnicott, e os objetos “c”, correspondendo aos objetos institucionais.
- *Persistência/transistência*: mudei o uso dessa palavra várias vezes. Vejo isto, agora, como o modo de existência desterritorializado que se instaura entre os fluxos e os territórios. Paralelamente, entre os *phylum* e os Universos, instaura-se a “transistência”.
- *Personológico*: adjetivo usado para qualificar as relações molares na ordem subjetiva. A ênfase dada ao papel das pessoas, das identidades e das identificações caracteriza as concepções teóricas da psicanálise. O Édipo psicanalítico coloca em jogo pessoas, personagens tipificados; ele reduz as intensidades, projeta o nível molecular dos investimentos sobre um “teatro personológico”, isto é, sobre um sistema de representações cortado da produção desejante real (expressão equivalente: triangulação edipiana).
- *Phylum*: as diferentes espécies de máquina — técnicas, vivas, abstratas, estéticas — estão posicionadas em relação ao espaço e ao tempo. Sendo assim elas constituem *phylum*, como na evolução das espécies vivas. Mas tais *phylum* não partem de um só ponto de origem: eles estão dispostos em rizoma.
- *Plano de consistência*: os fluxos, os territórios, as máquinas, os universos de desejo, sejam quais forem suas diferenças de natureza, se relacionam com o mesmo plano de consistência (ou plano de imanência), o qual não deve ser confundido com um plano de referência. Com efeito, as diferentes modalidades de existência dos sistemas de intensidades não são da alçada de idealidades transcendentais, mas de processos de engendramento e de transformação reais.
- *Processo*: seqüência contínua de fatos ou de operações que podem levar a outras seqüências de fatos e de operações. O processo implica a idéia de ruptura permanente dos equilíbrios estabelecidos. O termo não é empregado aqui no sentido em que a psiquiatria clássica fala,

por exemplo, de processo esquizofrênico, e que implica sempre a chegada a um estado terminal. Ao contrário, o termo, aqui, se aproxima daquilo que Ilya Prigogine e Isabelle Stengers chamam de "os processos dissipativos" (cf. notas n. 33, 40).

- *Produção desejante (economia desejante)*: o desejo, aqui, não está associado, como na concepção freudiana, à representação. Independentemente das relações subjetivas e intersubjetivas, ele está diretamente em posição de produzir seus objetos e os modos de subjetivação que lhes correspondem.
- *Produção de subjetividade*: a subjetividade não está sendo encarada aqui, como coisa em si, essência imutável. Existe esta ou aquela subjetividade, dependendo de um agenciamento de enunciação produzi-la ou não. (Exemplo: o capitalismo moderno, através da mídia e dos equipamentos coletivos, produz, em grande escala, um novo tipo de subjetividade). Atrás da aparência da subjetividade individuada, convém procurar situar o que são os reais processos de subjetivação.
- *Redundância*: termo forjado pelos teóricos da comunicação e pelos lingüistas. Chamamos de redundância a capacidade inutilizada de um código. G. Deleuze, em *Différence et Répétition* (PUF, Paris 1969), distingue a "repetição vazia" da "repetição complexa", sendo que esta última não se deixa reduzir a uma repetição mecânica ou material. Acrescento a essa distinção uma outra: a que existe entre uma "redundância significante", privada de qualquer acesso à realidade, e uma "redundância maquínica", produtora de efeito no real.
- *Rizoma, rizomático*: os diagramas arborescentes procedem por hierarquias sucessivas, a partir de um ponto central em relação ao qual remonta cada elemento local. Os sistemas em rizoma ou "em treliça", ao contrário, podem derivar infinitamente, estabelecer conexões transversais sem que se possa centrá-los ou cercá-los. O termo "rizoma" foi tomado de empréstimo à botânica, onde ele define os sistemas de caules subterrâneos de plantas flexíveis que dão brotos e raízes adventícias em sua parte inferior (exemplo: rizoma de íris) (cf. principalmente G. Deleuze e F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980, "Introduction: Rhizome", p. 9 a 37).
- *Esquizes*: sistemas de cortes que não são apenas a interrupção de um processo, mas a encruzilhada de processos. A esquite traz em si um novo capital de potencialidade.
- *Esquizoanálise*: enquanto a psicanálise partia de um modelo de psique fundado no estudo das neuroses, baseado na pessoa e nas identificações, agindo a partir da transferência e da interpretação, a esquizoanálise inspira-se antes nas pesquisas que versam sobre a psicose; ela recusa-se a calcar o desejo nos sistemas psicológicos; ela denega toda e qualquer eficácia à transferência e à interpretação.

— *Territorialidade/desterritorialização/reterritorialização*: a noção de território é entendida aqui num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que dela fazem a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente "em casa". O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos.

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair de seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios "originais" se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais.

A reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante.

O capitalismo é um bom exemplo de sistema permanente de reterritorialização: as classes capitalistas estão constantemente tentando "recapturar" os processos de desterritorialização na ordem da produção e das relações sociais. Ele tenta, assim, controlar todas as pulsões processuais (ou *phylum* maquínico) que trabalham a sociedade.

REFERÊNCIAS DAS FONTES *

A. Roteiro dos eventos organizados por S. Rolnik por ocasião da visita de Guattari ao Brasil em 1982:

<i>São Paulo</i>	DATA
1) 3º Congresso de Cultura Negra das Américas — PUC: “Análise micropolítica dos movimentos sociais”.	25/8
2) Reunião na Escola Freudiana de São Paulo: “Psicanálise e Instituição”.	26/8
3) Reunião com pré-escolas “alternativas”.	27/8
4) Reunião com a Rede de Alternativas à Psiquiatria no Instituto Sedes Sapientiae.	28/8
5) Debate promovido por um diretório do PT: “Autonomia e Partido”.	29/8
6) Conferência na PUC: “O desejo e o político”.	30/8
7) Conferência no curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae: “Psicanálise e familialismo”.	31/8
8) Reunião com feministas e homossexuais na sede da “Ação Lésbico-Feminista”.	02/9
9) Mesa-redonda com alguns candidatos do PT às eleições para as Câmaras Municipal e Estadual de SP: “Revolução e desejo”.	02/9
10) Mesa-redonda na <i>Folha de S. Paulo</i> : “Cultura de massa e singularidade”.	03/9

* Falas e textos utilizados na elaboração dos aforismos, ensaios e diálogos.

Rio de Janeiro

- | | |
|--|------|
| 11) Debate no Hospital Pinel após exibição dos filmes "Regiões do Desejo" e "Bispo de Hugo Denisart: "Cultura de Massa e Singularidade". | 09/9 |
| 12) Reunião no Instituto Freudiano de Psicanálise: "Psicanálise e Familialismo". | 10/9 |
| 13) Debate promovido pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ: "Inconsciente e História". | 10/9 |
| 14) Debate promovido por um diretório do PT: "Autonomia e Partido". | 11/9 |

Bahia

- | | |
|--|------|
| 15) Debate promovido pelo PT: "Desejo e política". | 12/9 |
| 16) Mesa-redonda no ICBA: "Cultura de massa e singularidade. | 13/9 |
| 17) Encontro com um grupo de analistas do CEP. | 13/9 |
| 18) Mesa-redonda no ICBA: "Desejo e social". | 14/9 |

Pernambuco

- | | |
|---|------|
| 19) Debate no Centro Social de Soledad: "Inconsciente e História". | 14/9 |
| 20) Reunião com grupos de minorias no Centro Luis Freire. | 15/9 |
| 21) Reunião com grupos que desenvolvem trabalhos em comunidades de periferia. | 16/9 |
| 22) Reunião com a Rede de Alternativas à Psiquiatria no Hospital Tamarineira. | 16/9 |

Florianópolis

- | | |
|---|------|
| 23) Debate na UFSC: "Desejo e História". | 17/9 |
| 24) Debate no coreto da Praça de São José com estudantes, minorias e passantes. | 18/9 |

Entrevistas e conversas

- | | |
|--|------|
| 25) Entrevista sobre "rádio livre" — Departamento de Jornalismo da PUC-SP. | 26/8 |
| 26) Entrevista a Pepe Escobar para o <i>Folhetim</i> . | 05/8 |
| 27) Entrevista a Sonia Goldfeder para <i>Veja</i> . | 31/8 |

- | | |
|---|------|
| 28) Entrevista a Nestor Perlongher para <i>O Inimigo do Rei e Persona</i> . | 01/8 |
| 29) Reunião com alguns filósofos em SP. | 23/8 |
| 30) Entrevista de Lula a Guattari. | 02/9 |
| 31) Entrevista a Laymert Garcia dos Santos em São Paulo. | 08/9 |
| 32) Entrevista a João Luiz S. Ferreira para a Fundação Cultural Bahia. | 13/9 |
| 33) Conversa com Tata Raminho, pai-de-santo em Recife. | 16/9 |
| 34) Conversa com Suely Rolnik no aeroporto. | 19/9 |
| 35) Conversas informais | — |

B. Outras Fontes

- 36) Trechos da correspondência entre Guattari e Suely Rolnik: cartas de Guattari dos dias 8/2/83; 27/5/83; 10/9/83; 18/9/84 e 26/6/85.
- 37) F. Guattari "*Les énergétiques sémiotiques*", conferência proferida no Colóquio de Cerisy em torno do tema: *Temps et devenir a partir de l'oeuvre de Ilya Prigogine*, junho de 1983.
- 38) F. Guattari "A guerra, a crise ou a vida", tradução de Sonia Goldfeder de *Le Monde*, para a *Folha de S. Paulo*, 7/8/83; incluído em F. Guattari, *Les années d'hiver*. Ed. Bernard Barrault, Paris, 1966.
- 39) "*Drogue, psychose et institution*", entrevista de F. Guattari a Antoinette Chauvenet e Janine Pierrot, in *Sciences Sociales et Santé*, vol. II, n. 3-4, out., 1984, Erès, Paris.
- 40) Glossário escrito por Guattari para a edição inglesa de *La Révolution Moléculaire (Molecular Revolution — Psychiatry and Politics)*, Penguin Books, 1984; incluído em F. Guattari, *Les années d'hiver*. Ed. Bernard Barrault, Paris, 1966.
- 41) Entrevistas de F. Guattari a Michel Butel e Antoine Dulaure para *L'Autre Journal*, n. 6, Paris, 12/6/85; incluído em F. Guattari, *Les années d'hiver*. Ed. Bernard Barrault, Paris, 1966.
- 42) Textos inéditos de Suely Rolnik.
- 43) Perguntas e comentários construídos em função da montagem do livro.

BIBLIOGRAFIA de Félix Guattari

No original:

- *Psychanalyse et transversalité*. Ed. Maspero, Paris 1972.
- *La révolution moléculaire*. 1ª ed., Ed. Recherches, Col. "Encres", Fontenay-sous-Bois, 1977; 2ª ed., UGE, Col. 10/18, Paris 1980.
- *L'Inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*. Ed. Recherches, Col. "Encres", Fontenay-sous-Bois, 1979.
- *Les années d'hiver*. Ed. Bernard Barrault, Paris 1985.

Em português:

- *Revolução Molecular. Pulsões Políticas do Desejo*. Coletânea de textos de toda sua obra, publicada e inédita, organizada, traduzida e comentada por Suely Rolnik. Brasiliense, São Paulo 1981 (1ª edição), 1985 (2ª edição).
- *Guattari entrevista Lula*. Brasiliense, São Paulo 1982.

Em colaboração com Gilles Deleuze:

No original:

- *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-O'Edipe*. Ed. Minuit, Paris 1972.
- *Kafka. Pour une Littérature mineure*. Ed. Minuit, Paris 1975.
- *Rhizome*. Ed. Minuit, Paris 1976.
- *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*. Ed. Minuit, Paris 1980.

Em português:

- *O Anti-Édipo*. Imago, Rio 1976.
- *Kafka. Por uma Literatura Menor*. Imago, Rio 1977.

Em colaboração com Toni Negri:

- *Les Nouveaux Espaces de liberté*. Ed. Dominique Bedou, Paris 1985.

SEDE

Petrópolis, RJ
(25689-900) Rua Frei Luís, 100
Caixa Postal 90023
Tel.: (0242) 43-5112
Fax: (0242) 42-0692

**COORDENAÇÃO NACIONAL
DE VENDAS**

São Paulo, SP
(01309-001) Rua Luiz Coelho, 295
Tel.: (011) 258-6910
Fax: (011) 257-0452

DISTRIBUIDORAS

Bauru, SP
(17015-042) Rua Quinze de Novembro,
12-75, s/06
Tel. e Fax: (0142) 34-2044

Belém, PA
(66017-050) Rua Quinze de Novembro,
226 - s/1203
Tel. e Fax: (091) 223-8020

Belo Horizonte, MG
(31010-220) Rua Marmore, 326 - Santa Teresa
Tel.: (031) 461-1882
Fax: (031) 461-1157

Brasília, DF
(70730-516) SCLR/Norte, Q. 704, Bl. A, n° 15
Tel.: (061) 223-2436
Fax: (061) 223-2282

Campinas, SP
(13090-061) Rua Paula Bueno, 782
Taquaral
Tel.: (0192) 54-3826
Fax: (0192) 51-8369

Campo Grande, MS
(79002-184) Rua Dom Aquino, 1789
Conj. 37, 3° andar
Tel. e Fax: (067) 384-1535

Curitiba, PR
(80060-140) Rua Dr. Faivre, 1271
Tel.: (041) 264-9112
Fax: (041) 264-9695

Florianópolis, SC
(88101-000) Av. Pres. Kennedy, 698
s/415 - Campinas - S. José
Tel. e Fax: (048) 241-1007

Fortaleza, CE
(60025-100) Rua Major Facundo,
Tel.: (085) 231-9321
Fax: (085) 221-4238

Londrina, PR
(86010-390) Rua Piauí, 72, lo
Tel.: (043) 337-3129
Fax: (043) 325-7167

Manaus, AM
(69010-080) Rua 24 de Maio, 220 -
6° andar - s/614

Porto Alegre, RS
(90035-000) Rua Ramiro Barcelos, 386
Tel.: (051) 225-4879
Fax: (051) 225-4977

Recife, PE

(50050-410) Rua do Príncipe, 482
Tel.: (081) 423-4100
Fax: (081) 423-7575

Rio de Janeiro, RJ

(20211-130) Rua Benedito Hipólito, 1 - Cidade
Nova
Tel.: (021) 224-0864
Fax: (021) 252-6678

Salvador, BA

(40060-410) Rua Carlos Gomes, 698-A
Tel.: (071) 322-8666
Fax: (071) 322-8087

São Paulo, SP

(04021-000) Rua Sena Madureira, 34
Vila Mariana
Tel.: (011) 574-0085
Fax: (011) 571-3516

Vitória, ES

(29010-250) Rua Alberto de Oliveira
Santos, 59 - Edif. Ricamar
sala 709 - 7° andar
Tel. e Fax: (027) 222-1344

LIVRARIAS

Belo Horizonte, MG
(30190-060) Rua Tupis, 114
Tel.: (031) 273-2538
Fax: (031) 222-4482

Campinas, SP
(13015-002) Rua Br. de Jaguará, 1164
Tel.: (0192) 31-1323
Fax: (0192) 34-9316

Curitiba, PR
(80020-000) Rua Voluntários da Pátria,
41 - loja 39
Tel.: (041) 233-1392
Fax: (041) 233-1570

Fortaleza, CE
(60025-100) Rua Major Facundo, 730
Tel.: (085) 231-9321
Fax: (085) 221-4238

Goiânia, GO
(74023-010) Rua 3, n. 291
Tel.: (062) 225-3077
Fax: (062) 225-3994

Porto Alegre, RS
(90010-273) Rua Riachuelo, 1280
Tel.: (051) 226-3911
Fax: (051) 226-3710

Recife, PE
(50050-410) Rua do Príncipe, 482
Tel.: (081) 423-4100
Fax: (081) 423-7575

Rio de Janeiro, RJ
(20031-201) Rua Senador Dantas, 118-1
Tel.: (021) 220-8546
Fax: (021) 220-6445

SABi



UFRGS



85126699

A

) Rua Carlos Gomes, 698-A
22-8666
22-8087

SP

) Rua Senador Feijó, 168

306-2288

Fax: (011) 607-7948

São Paulo, SP

(01414-000) Rua Haddock Labo, 360
Tel.: (011) 256-0611
Fax: (011) 258-2841