

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 ajustar 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 reassenar, 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 singularidade*²

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 e

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 Polónia, 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 maquínicas: 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 indissolúvelmente 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 maoísmo. 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).