



Memória-máquina



Murilo Duarte Costa Corrêa

1 ...quarenta anos depois...

Aproximar-se de um tema pouco ou quase nunca abordado por Deleuze-Guattari que, em um duplo do gesto nietzschiano, jamais ocultaram sua preferência pelas potências ativas do esquecimento em relação aos fardos imobilistas de toda forma de memória. Não se trataria, no entanto, precisamente disto? – reatualizar *O Anti-Édipo* quarenta anos depois desse aerólito haver descido à terra (DOSSE, 2010, p. 175); prosseguir alguns passos mais no projeto de conjurar o negativo e fazê-lo no seio essencialmente problemático da memória. Duplo gesto multiplicador: fazer a memória de *O Anti-Édipo* e fazer de *O Anti-Édipo* uma memória, como quem engendra uma memória coalescente com o presente e os devires, e se deixa entrar nas linhas de força envolvidas pelos campos do ser e do desejo que, *in extremis*, coincidem.

Que a proposta possa dizer-se temerária, o presente número de *Lugar Comum*, dedicado aos quarenta anos de *O Anti-Édipo*, parece evocá-la singularmente ao assumir a tarefa de produzir-se como uma sua instância de comemoração (de *co + memorare*). O livro de Deleuze-Guattari constitui um acontecimento que não cessa, ainda hoje, de encadear-se a outras múltiplas séries de acontecimentos que estimam o plural de que é feita uma obra e, assim, testemunham o princípio mesmo antiedipiano: uma contínua gênese do novo. A um só tempo, essa memória em vias de efetuação que se solicita a uma obra infinita, como *O Anti-Édipo*, ampara o *tour de force* a que temerariamente nos propomos.

Pesquisar a memória em *O Anti-Édipo* quarenta anos depois não implica procurar pelos fardos históricos ou inventariar lembranças desligadas do concreto; trata-se, antes, de repetir, com ela, o gesto singularizante e supremo de qualquer filosofia: criar um conceito. Se Deleuze (2008: 11-21) exigia dos historiadores da filosofia o dom orbicular da diferença – resultado de uma seleção pela potência capaz de agir no cerne da repetição –, por que Deleuze-Guattari deveriam passar incólumes aos investimentos singularizantes de uma imaculada concepção?

A partir de um dos elementos não-lidos de *O Anti-Édipo*, procuramos exceder os quadros canônicos das definições transcendentais de memória, que de Platão a Kant constituíram afirmações limitativas e exclusivas de uma memória

desontologizada e impotente, a fim de extrair um conceito antiedipiano e maquínico de memória, aproximado dos fluxos das produções inconscientes, intensivas, selvagens e, a um só tempo, emancipado de toda forma reminescente servil ao idêntico.

No interior de uma filosofia prática, que é a de *O Anti-Édipo* – por isso, Michel Foucault (2001, p. 134) o teria saudado quase em seu crepúsculo como o primeiro livro de ética que se escrevera em França após muito tempo –, esse novo conceito de memória exige que se defina o campo problemático concreto no qual emerge.

A fim de situá-lo em uma palavra, é preciso compreender de que maneira a experiência anistiadora brasileira, que se inicia em 1979 e permanece, até hoje, inacabada, não pode produzir-se senão assentada sobre o campo de imanência da memória. Disso dependem suas estratégias, seus códigos, sua eficácia; disso dependem, igualmente, as infatigáveis e nuas repetições de estruturas políticas autoritárias no Brasil contemporâneo e a inibição dos potenciais revolucionários da memória.

2 Memórias-signo

No momento em que *O Anti-Édipo* é publicado em França, no ano de 1972, regimes políticos ditatoriais encontravam-se em pleno curso na maior parte dos países latino-americanos. O processo continental de esmagamento das frágeis democracias nacionais latino-americanas é desencadeado a partir do golpe de Estado de 1964, no Brasil, alastrando-se sistemicamente nos anos seguintes por diversos países da América Latina, como México (1968), Chile e Uruguai (1973), e Argentina (1976).

No plano econômico, as práticas desenvolvimentistas dos anos 50 e 60 não apenas não serão desmontadas, como serão adaptadas ao discurso nacionalista, testemunhando a faceta conservadora do crescimento econômico que, ora assumindo a alternativa da antecipação neoliberal – visível no modelo argentino –, ora tornando o Estado o elemento central de intervenção político-econômica na construção de alianças com o capital multinacional (mas conservando a proteção do mercado interno, como nos modelos brasileiro e mexicano), acabará por conduzir os países latino-americanos ao endividamento externo, sem que o crescimento econômico tivesse significado outra coisa que não o aprofundamento da pobreza (NEGRI; COCCO, 2005, p. 104-107).

No campo político, a repressão, a tortura e o assassinato sistemático de opositores constituirão, ao longo de algumas décadas, os paradigmas de exercício

do controle social e da repressão estatais contra as insurreições da luta armada revolucionária (NEGRI; COCCO, 2005, p. 103). Aparelho repressivo que, após a transição em direção ao regime democrático, não é desmontado, não sofre purgas, tampouco é reestruturado no Brasil. Pelo contrário, em pleno funcionamento, o aparato de violência legal permanece atrelado às estruturas herdadas do regime precedente – o que poderia explicar, ao menos em parte, a escalada da violência endêmica no Brasil e no resto do continente latino-americano pós-ditatorial (PINHEIRO, 2002, p. 240), especificamente estruturada sobre o *rapport* Estado-cidadão que se desenvolve em culturas políticas autoritárias marcadas pelo desrespeito aos direitos humanos e pela lógica da impunidade.

A memória em disputa: anistia política e representação

Tudo indica que, desde antes da anistia de 1979 até hoje, a memória política brasileira não deixou de ser investida como um campo de disputas pelo controle dos signos, pela possibilidade de expropriar o ser da memória tornando-a um significante vazio ao qual se pudesse fazer imprimir arbitrariamente um significado.

Seu significado pode assumir indistintamente a faceta humanista da Justiça de Transição, ou a negacionista, dos contramovimentos; pode assumir indistintamente o cariz da história oficial, a versão dos algozes ou o rosto da narrativa das vítimas. Isso se torna especialmente evidente no momento em que a proteção aos direitos humanos de agentes de Estado violadores de direitos humanos é paradoxalmente invocada como argumento para sustentar a impossibilidade de perseguições criminais sob a égide de um Estado democrático de direito (SABADELL; DIMOULIS, 2011, p. 79-102), ou quando uma mítica anistia bilateral integralmente controlada pelo Executivo (ABRÃO, 2011, p. 123-124) é invocada sob o argumento do garantismo penal que não se pergunta sobre a carência de autoridade internacional ou jurídica das autoanistias. Nos seio dessas antinomias, estes conceitos indeterminam-se ao infinito e conduzem o canevas antropológico sobre o qual se funda a lógica da proteção dos direitos humanos a um oximoro aparentemente inextrincável.

Agenciando dispositivos micropolíticos e macropolíticos em torno de estratégias de sobrecodificação da memória social, instâncias institucionais imprimem sentidos próprios no campo de uma memória social politicamente em disputa, como é o caso da memória sobre o recente passado autoritário brasileiro.

Se, por um lado, não há memória exclusivamente institucional, as instituições sociais e estatais investem, de longa data, o campo da memória coletiva,

ocupando-se da governamentalidade de afetos livres, soldando-os à festa, ao luto, erigindo monumentos, preservando documentos, interditando o acesso a eles ou abandonando-os ao esquecimento (LE GOFF, 1990, p. 426). Não por acaso, em *O Anti-Édipo*, mas também em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari (2010, p. 264; 2007, p. 144) definirão a sobrecodificação como a operação por excelência do aparelho de captura do Estado.

Sem fraturar essa lógica, toda anistia parece operar calcada em um dispositivo biopolítico de governamentalidade dos afetos que ainda precisaria ser descrito adequadamente. No entanto, os dispositivos anistiadores não se efetuam exclusivamente a partir da repressão de conteúdos mnemônicos, mas por meio de uma técnica mais sutil, que pode ser-lhe coextensiva, de produção da memória manipulada, subtraída ou extorquida.

Os investimentos macropolíticos e institucionais sobre o campo mnemônico constituem um dispositivo de governamentalidade que opera no registro das inscrições da memória coletiva, subtraindo seu solo ontológico. Por isso, mais que impedir ou reprimir a memória, trata-se de estabelecê-la por limitação e identidade, gerindo-a no interior de um código, e de bloquear e capturar, por meio dele, os afetos desligados sobre o corpo sem órgãos, elidindo-os em uma condição espectral, fantasmática e, no limite, reduzida ora à representação, ora ao imemorial.

A operação anistiadora implica um dispositivo que produz a memória articulando-a com o apagamento de traços que outrora haviam sido inscritos no corpo da memória social ou coletiva (síntese de registro); anistiar compreende estabelecer estratégias a fim de governar afetos por meio de uma gestão da memória que só pode ocorrer na medida em que a memória deixe de ser objeto da produção social imanente e, abandonando toda ontologia, seja inteiramente vertida no investimento macropolítico que reduz suas possibilidades de evocação ao código em que ela pode ser transcrita.

Como dispositivo de governamentalidade, a anistia opera por meio do uso estratégico da tecnologia, separando a memória de sua ontologia, impedindo à memória todo caráter produtivo que escape ou subverta sua sobrecodificação, a fim de anular ou inibir os potenciais de atualização de seus afetos. Dessa maneira, a memória institucional é reduzida à condição da lembrança, evocada axiomáticamente nas comemorações públicas, cujos conteúdos permanecem acessíveis a uma consciência exclusivamente nos termos do código.

A memória institucional não é, por essa razão, inútil, falsa ou descartável. Pelo contrário, na medida em que ela sobrecodifica uma multiplicidade de investimentos sociais e individuais da memória coletiva, ela se apresenta como

lócus de uma disputa pública pela memória e pela verdade, transformados em signos vazios os quais se trata de axiomatizar imprimindo-lhes um sentido cujo destino é estabelecer a memória coletiva por meio de um código. Trata-se de uma operação que conjuga redução, limitação e produção expressiva da memória. O fato de que o esvaziamento desses signos e a sobrecodificação de seu sentido não se apóiam em qualquer ontologia provaria a centralidade da desconexão metafísica entre memória e ontologia de que se utiliza estrategicamente o dispositivo anistiador.

Porém, é preciso compreender em que instante, ao produzirem memória, as instituições efetuam essa desconexão entre política e ontologia da memória. Arriscaríamos dizer que essa desconexão se efetua no ponto em que as instituições articulam *biōs* e *anamnēsis*, forma de vida política e reminiscência. Na medida em que se axiomatiza o campo da memória sob a forma da recordação pública e da verdade oficial, anulam-se os devires de formas de vida política perturbadoras, indesejáveis ou perigosas; inibe-se, nos signos mesmos, o ponto em que assinalam índices mais ou menos extensos de uma posição intensiva de desejo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 158).

Segundo Aristóteles, o homem recebe duas definições pelas quais se relaciona com o animal, separando-se dele: na *Política* [1253a] (ARISTÓTELES, 1989, p. 28), como em *Parva Naturalia* [451b-452b] (ARISTÓTELES, 1951, p. 65-67), o homem aparece definido como o produto de uma cesura antropológica que o designa como o animal político e como o animal reminescente. Os dispositivos anistiadores são dispositivos de governamentalidade biopolítica não apenas ao passo em que tornam os afetos e a memória dimensões de um investimento micro ou macropolítico, mas na medida em que tais investimentos orientam-se ao governo dos afetos passíveis de se agenciarem em modos de existência política que desafiam uma forma de governamentalidade.

Da mesma maneira que, na *Política* de Aristóteles, a forma de vida política (*biōs*) mantinha uma relação com a vida orgânica (*zoē*) unicamente sob a forma de sua exclusão e captura em uma esfera separada, a reminiscência oficial (*anamnēsis*), simetricamente, produz-se mantendo, com a memória orgânica (*mnēme*), uma relação estabelecida unicamente sob a forma de sua exclusão, capturando-a em uma esfera à parte da existência política. Evocando uma intuição de Deleuze a respeito das sociedades disciplinares, Lazzarato (2005: 69) aponta que o que é aprisionado é sempre o fora: “O que é enclausurado é o virtual, a potência de transformação, o devir”. Uma ontologia política da memória se estabelece sobre esse fora, interroga-o e deixa-se afetar por ele.

Mesmo as leis de anistia, desde a Grécia antiga, incidem a um só tempo sobre o estatuto jurídico-político dos resistentes – fazendo-os de novo comungar dos direitos civis – e sobre a memória, axiomatizando-a (ELSTER, 2006, p. 17-40; BARBOSA, 1955, p. 109). Trata-se, então, de gerir e, no limite, de destruir, os registros da resistência, subordiná-los a um princípio arcôntico que os interdita (DERRIDA, 2001, p. 12-13), ordenar o silêncio e o esquecimento, enquanto se produz uma memória sobrecodificada por meio das narrativas e escrituras da história oficial com sede na representação.

Os investimentos macropolíticos sobre a memória constituem um governo biopolítico dos afetos e, por meio dele, visa-se a controlar estrategicamente a emergência de formas de vida política cuja inscrição no ser o seu dever testemunha. Assim, toda anistia denunciaria o envolvimento da memória em uma política que não poderia fundar-se no ser, sob pena de vermos emergir as formas de vida intempestivas e os afetos políticos livres que se julgava conjurar – e conjurar algo é, já, antecipar o seu dever por captura.

Para investir sobre a memória, as instituições apoiam-se tanto sobre dispositivos técnicos como sobre o dispositivo metafísico,³⁴ os quais não logram compreender a memória como uma região do ser. A tradição metafísica só será rompida a partir de meados do século XIX, quando Nietzsche, Bergson e Freud compreendem a memória como uma região do ser que se conserva indefinidamente em si mesma. No entanto, sua leitura ontológica da memória só será assumida após o Holocausto – evento que representará o último golpe factício na filosofia da representação, no seio do qual também a memória estará em jogo como um conceito capital.

Dispositivos metafísicos, dispositivos técnicos

Até a primeira metade do século XX, só teríamos assistido a leituras psicológicas de Nietzsche, Bergson e Freud – o que se revelou uma estratégia micropolítica que investiu a memória da impotência de reduzir-se a uma simples faculdade do espírito, enclausurada no sujeito. O fato de Bergson ter compreen-

34 “A história da filosofia sempre foi o agente de poder na filosofia, e mesmo no pensamento. Ela desempenhou o papel de repressor. [...]. Uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas do pensamento, mas que também faz com que aqueles que ficam fora se ajustem ainda mais dessa especialidade da qual zombam. [...] O que é esmagado e denunciado como nocivo é tudo o que pertence a um pensamento sem imagem, o nomadismo, a máquina de guerra, os devires, as núpcias com a natureza, as capturas e os roubos, os entre-dois-reuns, as línguas menores ou as gagueiras na língua etc.” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 21-22).

dido o espírito como objeto de uma metafísica cujo método intuitivo daria acesso à própria ontologia, em radical ruptura com a gnoseologia kantiana, só assumirá seu lugar na história da filosofia ocidental após 1945, como testemunharia a comparação entre o verbete “Mémoire”, do Vocabulário de André Lalande (2010, p. 606-608), datado de 1926, bem como das obras de Maurice Halbwachs (1997), do período entre 1925 e 1939, *e.g.*, com as obras produzidas em um período posterior a 1945; entre elas, o *Henri Bergson*, de Vladimir Jankélévitch (2008), *Le Bergsonisme*, de Gilles Deleuze (2007) e o último dos tomos de *Histoire de la philosophie*, dirigida por Brice Perain e Yvon Belaval (2002) e publicada em 1974 como parte da *Encyclopédie de la Pléiade*.

Paralelamente aos investimentos produtores de uma forclusão das ontologias da memória no pensamento e na metafísica ocidentais, assistiremos à proliferação de estratégias micro e macropolíticas de captura e codificação dos afetos e desejos que investem o campo mnemônico de intensidades, tendo como principal objetivo controlar, regrar e governar seu potencial político. Estaríamos, aqui, uma vez mais, a nos referir ao corpo a corpo entre homens e dispositivos técnicos que têm, ou um dia tiveram, a memória por epicentro de sua aplicação.

Assim como a memória é capturada e separada em uma esfera à parte da ontologia, também muito cedo a memória será sequestrada e sobrecodificada, constituindo um objeto privilegiado de heterogêneos investimentos macropolíticos. Destacando a memória do devir, recolocando-a em um tempo histórico e humano completamente estriado e gerido pela autoridade, assistiremos ao esforço de uma civilização por construir dispositivos técnicos capazes de interditar a emergência e impedir o afloramento das potências revolucionárias dos afetos imemoriais como parte das estratégias de poder mais importantes das organizações macropolíticas.

Da função política e pública do arconte à proscricção da poesia, na República de Platão, dos monumentos à arquivística como incumbência estatal, das escritas da história oficial à gestão da anistia, cujos primeiros registros históricos remontariam à Atenas de 411 a.C. (ELSTER, 2006: 21-32), múltiplos são os investimentos técnicos e macropolíticos sobre a memória visando a capturar, codificar, sobrecodificar e inibir seu potencial subversivo.

Ainda uma vez, a memória será capturada e codificada como um dos objetos privilegiados de investimentos micropolíticos: a mnemotécnica antiga, a paulatina redução da memória a uma faculdade, ou a um objeto de exercícios ora retóricos, ora espirituais; os documentos privados, as heranças, as genealogias, os diários, as biografias, os retratos de família; o regime econômico dos segredos

dos ofícios – não raro, familiares –, as sucessivas estratégias que reduziram a memória à lembrança e à condição de uma faculdade individual, que encontraria na psiquiatria, na psicologia e na psicanálise um dos últimos horizontes de investimento biopolítico. Afinal, em todas as estratégias micro ou macropolíticas de que se investiu o campo da memória, da poesia platônica à anistia institucional, da mnemotécnica à técnica psicanalítica, é sempre de tecnologias de gestão, supressão e anulação de afetos e desejos que investem o campo da memória que se trata.

Mesmo o fato de que boa parte da literatura ocidental sobre a memória só consiga pensá-la por analogia a certas máquinas técnicas deveria constituir motivo suficiente para pesquisar as condições de emergência desses discursos: Simônides de Ceos compara a memória a um espaço arquitetônico no qual se acomodam imagens para construir o conceito de memória artificial por lugares e imagens que mais tarde servirá à mnemotécnica latina – no que é logo seguido por Cícero e Quintiliano (YATES, 2007, p. 17-45); Sócrates, no Teeteto platônico, compara a memória a um bloco de cera maleável, depois a um viveiro; Aristóteles [450a] (1951: 60) compara o *phāntasma* (*pāthos* deixado na alma por um objeto passado como uma impressão) com a posse de uma imagem fantasmática, como ocorre na pintura; Jean-Marie Guyau, em 1890, (2010, p. 87-88) compara a memória ao fonógrafo; Freud, em 1925, (2011, p. 267-274) compara o sistema de percepção-consciência, no qual está necessariamente envolvido um conceito de memória, ao bloco mágico.

As ontologias da memória não raro encontraram seus limites nos dispositivos técnicos e nas estratégias de constante interiorização da memória como reminiscência, lembrança e faculdade individuais, que no início do século XX pautarão surdamente as formulações sociológicas e críticas de uma memória coletiva como memória de grupo (HALBWACHS, 1997, p. 137-138).

O desenvolvimento histórico de uma metafísica que separa a memória do ser e a investe nos campos ético, político, prático e institucional encontrará nos dispositivos mnemônicos objetos de investimentos micro e macropolíticos, estratégias de captura e codificação da memória, mas também as condições de supressão e governo de seus afetos e de anulação de seus potenciais políticos como uma coextensão da forclusão da memória das regiões do ser e do devir.

A rebelião da memória

No prefácio à edição italiana de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari situavam o projeto de *O Anti-Édipo* a partir de um gesto de agressiva negação e recusa. No rescaldo dos movimentos de 1968, “Sonhávamos em acabar com o Édipo”,

ao passo que em *Mil Platôs*, a despeito de seu insucesso editorial se comparado *boom* antiedipiano, assumiriam uma tarefa mais positiva e ativa: tratava-se, então, oito anos depois, de abordar “terras desconhecidas, virgens de Édipo”, impenetráveis ao primeiro livro.

No mesmo texto, os autores resumem em três os grandes temas de seu livro de 1972:

1º) o inconsciente funciona como uma usina e não como um teatro (questão de produção e não de representação);

2º) o delírio, ou o romance, é histórico-mundial, e não familiar (deliram-se as raças, as tribos, os continentes, as culturas, as posições sociais...);

3º) há exatamente uma história universal, mas é a da contingência (como os fluxos, que são o objeto da História, passam por códigos primitivos, sobrecodificações despóticas, e descodificações capitalistas que tornam possível uma conjunção de fluxos independentes) (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 7).

Sua ambição, propriamente kantiana, era a de realizar o equivalente a uma Crítica da Razão Pura no nível do inconsciente, “Daí a determinação de sínteses próprias ao inconsciente; o desenrolar da história como efetuação dessas sínteses; a denúncia de Édipo como ‘ilusão inevitável’ falsificando toda produção histórica” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 08). Tratar-se-ia de empreender uma revolução materialista por meio da crítica de Édipo, “denunciando o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente [...], de modo a recobrar um inconsciente transcendental definido pela imanência de seus critérios [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 104).

Oito anos depois, *Mil Platôs* filiar-se-ia a um projeto pós-kantiano, que visava a construir “uma teoria das multiplicidades nelas mesmas”, ao passo em que o livro de 1972 não passaria de uma teoria das multiplicidades a partir das sínteses condicionadas ao inconsciente maquínico.

De 1980 em diante, Deleuze-Guattari erigiriam o rizoma como a melhor explicação de sua teoria substantiva das multiplicidades, abandonando o vocabulário do simulacro e das máquinas desejanças (DELEUZE apud MARTIN, 1990, p. 8). Ao cabo de sua *Lettre-Préface a La philosophie de Gilles Deleuze*, Jean-Clet Martin (1990), ocupado com a experiência criadora engendrada por seu empirismo transcendental, Deleuze repete ao jovem autor o conselho de trabalho que, décadas antes, lhe havia sido endereçado por Henri Bergson: “*ne perdez pas le concret, revenez-y constamment*” (DELEUZE, 1990, p. 09). Cada conceito puro,

concebido por meio de “uma experiência de tipo muito particular”, não-decalcada do empírico, seria, entretanto, inseparável “da passagem de um concreto a outro”.

É certo que *O Anti-Édipo* registra, nas trilhas da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, uma duradoura e sombria história da memória; da aliança intensiva, no corpo pleno da Terra, à aliança de filiação direta, no corpo pleno do Déspota e, desta, à aliança e à filiação capitalistas. A memória não cessa de fazer corpo com recalques mais ou menos materiais e simbólicos. Marcas, escarificações, codificações, sobrecodificações e axiomatizações que inibem seu potencial de afetar no girovácuo da gestão capitalista: quando a memória é convertida em um órgão dos axiomas nunca saturados o bastante do corpo sem órgãos do capital (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 332). A memória designa por mais de uma vez o plano de esmagamento do desejo revolucionário, parece estar sempre envolvida com ele; por outro lado, designa também um nicho de positivities selvagens, virtuais, inconscientes, pré-significantes que se confundem com uma espécie de memória biocósmica, índice de uma ontologia da memória anterior ao signo, memória puramente intensiva, à qual Michel Serres (2005, p. 11-56), a partir de Bergson, retornará constantemente perscrutando a memória discreta, opaca e silenciosa da matéria.

Em *O Anti-Édipo*, a história da memória é a história das suas encarnações: da memória “suave”, produzida por instrumentos e suportes técnicos vários (escritura, linguagem, voz, pedras, papéis, documentos, monumentos, moedas, selos) e sobrecodificada pelo registro do aparelho de Estado, à memória-marca clastreana (CLASTRES, 2003, p. 200-202) e, mais aquém dela: um retorno ao ser da memória, à memória-desejo, à memória-afeto desligada da Terra, do corpo intocável do Déspota, da axiomática do capital-dinheiro, liberada como puro fluxo-corte intensivo. Memória na pré-história do homem: *a memória antes da memória*; a memória sem o homem, sem o signo, emancipada das máquinas técnicas, elemento intensivo de agenciamentos livres com as máquinas desejanças, a memória assinala o triunfo selvagem das intensidades.

Deleuze e Guattari nunca ignoraram a memória como campo de imanência. Arrisco dizer que se pode, no limite, ler *O Anti-Édipo* como um uma imensa máquina expressiva de produzir a rebelião da memória contra a lembrança linguageira; sua revanche contra o Édipo – que não passa de uma falsa memória estrutural –, mas também contra a representação e a expressão que a miraculam e, segundo o método da divisão platônica, encarnam pretendentes que se põem a reivindicar aos gritos: “eu, a expressão, sou a verdadeira produtora de memória!”; “eu, a representação, sou a verdadeira produtora de memória!”; “eu, o signo, sou o verdadeiro produtor de memória!”.

As sínteses do inconsciente maquínico intervêm precisamente para mostrar que pertence ao ser uma memória desligada do signo e sem palavra. Com Édipo, também a prática e a cura psicanalíticas erigem-se sobre uma forma expressiva da memória. Afinal, como ela poderia deixar de testemunhar em favor de uma lembrança edípiana que se quer, como recalque, a memória profunda de um desejo mais original?

É por estar na imanência, por não ser senão imanência, que o campo da memória, assim como o desejo, não está de forma alguma imune às “estranhas aventuras” da negatividade – e a uma negatividade que não se limita apenas ao apagamento ou à manipulação, como parece insistir boa parte da tradição metafísica que se ocupou do conceito³⁵.

É por compreendê-lo como campo de imanência que Deleuze-Guattari (2010, p. 108) realizam vãos absolutos para engendrar uma genealogia da memória que já não é mais pessoal, mas política, social e econômica. Não se trata de escavar, nem de favorecer o florescimento de certas estruturas imemoriais originais; trata-se do gesto do genealogista louco, que libera a pesquisa genealógica do original e do derivado em proveito de uma deriva generalizada. Traçando uma rede disjunta sobre o corpo sem órgãos, Deleuze-Guattari engendram a memória como um conceito afirmativo de toda a sua potência específica e a conduzem ao infinito: a memória será afirmada, a um só tempo, inclusiva e ilimitadamente, como potência biocósmica, potência ontológica, potência endividadora, potência fabuladora, potência expressiva.

O ato subversivo que consiste em ler *O Anti-Édipo* tendo a memória como um de seus eixos conceituais mais ou menos ocultos – a memória bio-

35 É o caso de Friedlander (1992), Le Goff (1990), Ricœur (2000), Todorov (2004) e Vidal-Naquet (1995), cuja memória é puramente expressiva, desafiada pela solução final nazista, pelo apagamento, pela manipulação, pelo abuso ou pelo revisionismo. Não se trata de negar que esses sejam riscos reais, mas não passam de riscos à representação do passado às consciências individuais ou coletivas; não dizem respeito senão às forças expressivas que o codificam ou sobrecodificam; não dizem respeito ao ser da memória, senão ao passo em que, ao registrar seus afetos, bloqueiam-nos. A maior ameaça à memória é a própria representação, não uma forma privilegiada dela. Assim, as experiências-limite nunca são marcadas por crises da própria memória, mas da representação. Ao recusar-se a continuar a escrever sobre os campos de concentração, Jorge Semprun (2011) não fazia apenas uma opção pela vida – como se a memória fosse algo grande demais para si –, mas em favor da memória, abandonando a representação. Recusar a exigência de passar o real por uma das formas da representação testemunha uma posição de desejo sem signo em proveito do que Lyotard (2011) chamava *figural*, por oposição ao figurativo. Cf., ainda, Deleuze e Guattari, 2010, p. 270; (Deleuze, 2007, p. 12 e Deleuze, 2006, p. 275-276.

cósmica contra o signo, a dívida e a má-consciência – instaura uma filosofia do ilimitado ao passo em que se afirma a memória em toda a sua rede de disjunções possíveis, em todas as suas potências, investimentos e agenciamentos: *memoria natura, memoria terræ, memoria Urstaat, memoria capital*.

Não se trata de negar um uso qualquer da memória, mas de selecionar os usos pela potência, como Deleuze-Guattari faziam a propósito das sínteses máqunicas do inconsciente, distinguindo seus usos legítimos e ilegítimos. Se Adrian Parr (2008) aproxima-se do problema ao defrontar Deleuze com a cultura memorialista do pós-Segunda Guerra Mundial em busca de uma memória utópica³⁶, é Maurizio Lazzarato (2006, p. 82-87) quem compreenderá as implicações entre memória e controle a partir de Gabriel Tarde, mas também de Henri Bergson e Gilles Deleuze, e a definirá como “potência de atualização do virtual”, “motor vivo que funciona com energias inorgânicas”.

A memória não está a salvo de capturas e investimentos paranóicos, tampouco imune a ser lançada a projetos reativos ou de abolição pura. Ela constitui o terreno verdadeiramente problemático sobre o qual se assenta o campo prático de sua produção expressiva. Eis o que coloca a memória antiedipiana – se é que, a este ponto, já se pode referi-la assim – em tensão com o problema ao mesmo tempo ontológico e político de produzir memória no Brasil contemporâneo e compreender de que forma *O Anti-Édipo* deleuzo-guattariano pode constituir um ponto de apoio para compreender melhor os entraves sistêmicos da produção da memória no Brasil e, mais além, compreender até mesmo as razões do seu desejo.

Memória-máquina

Ao mesmo tempo em que o desejo é o princípio imanente da produção, a produção “é o elemento que promove a identificação da essência humana da natureza e da essência natural do homem” (DELEUZE; GUATTARI, p. 2010, p. 15). Afetado pela vida profunda de todas as formas, “encarregado das estrelas e dos animais”, desfaz-se em proveito da imanência a cisão entre homem e natureza para erigir a produção desejante como categoria máqunica que, funcionando por regime associativo, tem o desejo como emissor de fluxos contínuos e operador de cortes a-significantes. A produção poderá dizer-se produção de produção, produção imanente, ao passo em que o desejo insere sempre, e a cada corte-fluxo, o produzir no produto. Cosmos das multiplicidades intensivas e anárquicas cujo

36 E sabe-se que, em *O Anti-Édipo*, a utopia é tomada no sentido de Fourier, de modo que não constitui ou fornece um modelo ideal, mas se reporta a ações e paixões revolucionárias engendradas no coração dos fantasmas de grupo (DELEUZE; Guattari, 2010, p. 89-90).

único destino é fluir e conectar-se, maquinar o real, produzi-lo como a um ovo inextenso.

Da mesma forma que na produção social, a produção desejante pode atravessar momentos de paradas e formar o corpo sem órgãos – improdutivo, estéril, inconsumível – capaz de tangenciar a morte e fazer dela um objeto do próprio desejo. Assim como a produção de produção acopla-se a um elemento de anti-produção (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 21) que pode tanto se opor e repelir as máquinas-órgãos quanto criar com elas uma nova aliança e miraculá-las originando “um mundo perverso enfeitado e fetichista” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 24) que registrará em falso o processo produtivo do desejo, a produção social torna-se, por força de sua relação conectiva com o inengendrado corpo sem órgãos, coextensiva à produção desejante.

Ao passo em que um elemento de antiprodução se apropria das forças produtivas – fazendo com que toda produção, originalmente selvagem e diferenciante, pareça emanar da superfície de registro –, o *socius* pertencerá a todos os tipos de sociedade como constante da reprodução social. O esquizo será definido, nesse sentido muito próprio, a um só tempo como *Homo historia* sempre interpelado nos termos do código social vigente e *Homo natura*, sem que isso signifique uma oposição profunda.

Não há diferença ontológica entre produção desejante e produção social, mas de regime; *Homo natura* e *Homo historia* podem confundir-se ao infinito, pois, em cada registro, as máquinas desejantes e o processo de produção produzem um só real que pode dizer-se de modos diferentes: a produção social e a desejante, da qual aquela decorre.

Daí porque é um engodo demasiado fetichista tornar a memória a prerrogativa de um sujeito ou o objeto de uma cultura. Isso seria confundir as instâncias produtivas do desejo com as superfícies de inscrição e registro que se assentam sobre a produção desejante; confundir produção de real com o movimento objetivo aparente de sua inscrição na superfície indiferenciada do *socius* codificador. Adrian Parr (2008, p. 15-53) procura evitá-lo por meio das ideias de singularidade e de memória utópica. Se é próprio das máquinas desejantes inserir o produzir no produto, promover a identidade entre produto-produzir, produção social e desejante, e, no limite, homem-natureza, será possível identificar máquinas desejantes e memórias-máquina no campo das intensidades puras que, “como os piolhos na juba do leão” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 30), povoam um incriado corpo sem órgãos.

Por intermédio desse gesto, assistiremos à emergência da faceta originalmente espinosista do conceito de desejo que, embora remetida ao pequeno objeto “a” de Jacques Lacan, em *O Anti-Édipo*, atravessa pelas obras de Deleuze-Guattari: “o desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção” justamente porque “O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo. [...] Não é o desejo que se apoia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 43-44). Na natureza ou na sociedade, ora indiferenciadas do ponto de vista produtivo, mas não dos regimes das máquinas, o real designa a autoprodução pelo desejo.

No seio da produção desejanante, da maquinação do real, está o desejo: um perpétuo diferir-se que persevera em seu ser; isto é, em sua diferença de si para si que só se constitui na repetição implicada nas três sínteses do tempo (DELEUZE, 2006b, p. 111-187). O *conatus*, que erige o perseverar em si como princípio imamente do desejo, exprime, a um só tempo, uma “função demiúrgica de organização do mundo” (BOVE, 1996, p. 19) e a memória envolvida no desejo que retorna a si e repete, incansavelmente, o novo no mundo. Não há produção de desejo sem a afecção do desejo por si mesmo, e o que seria a memória senão essa afecção sempre tanto mais anterior quanto intempestiva do real ou, o que é dizer o mesmo, do desejo por si mesmo? Como intensidade, a memória envolve-se no próprio cerne do real, da produção e do desejo.

A memória não é, portanto, apenas uma expressão mais ou menos feliz de sua dupla pertença ao ser virtual do passado e do devir – essas instâncias mutuamente coalescentes. A afecção do desejo de si por si, como princípio da produção de inconsciente e de real, atravessa heterogeneamente – condicionado pelas diferenças de regimes de produção das máquinas desejanantes – como campo duplamente produtivo, a um só tempo, da natureza e da história: memória-mundo e memória-signo.

Assim como os pobres, que estão mais próximos de uma economia libidinal herbária (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. p. 44) – e não do medo abjeto da falta –, a memória-desejo, a memória-máquina, já não solicita nada do que lhe deixam; quer apenas as “próprias coisas que lhes são incessantemente tiradas”, sua pertença ao real, a um ser definido como potência anarcônica de diferir de si. A mesma autoafecção e autoprodução implicadas na insistência desejanante da memória no registro ontológico do virtual engendra dinâmicas de resistência historicamente condicionadas. Uma vez coincidentes, os processos do desejo e da

memória possuem um só e mesmo destino: a efetuação. Eis o que faz dela – *conatus* que, perseverando em si, implica já uma dinâmica de resistência – um campo ontológico-político de disputa pelo virtual, o fora enclausurado, um princípio de variação das formas de vida.

Se a libido não exige mediação para investir diretamente o campo social, de forma que “a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 46), a memória será, ainda uma vez, fazendo corpo com o *socius* que a codifica, elemento de resistência política e campo de combates-entre (DELEUZE, 2006^a, p. 151). Formidável máquina de assinalar, como signo ou como intensidade livre, uma posição de desejo capaz de “levar setores sociais inteiros a explodir” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 158), a memória pode constituir um dos nomes da poderosa força inorgânica de que Deleuze (2003, p. 363) falava em seus últimos textos. A memória-imanência: uma vida...

Referências

- ABRÃO, Paulo. A lei de anistia no Brasil: as alternativas para a verdade e a justiça. *Acervo*, v. 24, n. 1, jan/jun 2011, Rio de Janeiro, 2011, p. 119-138.
- ARISTOTE. *La Politique*. Traduction de J. Tricot. Paris: Vrin, 1989.
- _____. *Parva Naturalia*. Traduction de J. Tricot. Paris: Vrin, 1951.
- BARBOSA, Rui. Anistia Inversa: caso de teratologia jurídica. In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. Volume XXIV (1987), Tomo III. Trabalhos Jurídicos. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e da Cultura, 1955.
- BELAVAL, Yvon; PARAIN, Brice (Orgs.) *Histoire de la philosophie* (III, vol. 1, “Le XIX^e siècle / Le XX^e siècle”). Paris: Folio Essais / Gallimard, 2002.
- BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2008.
- _____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006a.
- _____. *Deux régimes de fous: textes et entretiens (1975-1995)*. Paris: Minuit, 2003.
- _____. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Tradução de Roberto Machado et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Le bergsonisme*. Paris: Quadrige/PUF, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vols. 1 e 5. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Celia Pinto Costa, Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2007.

_____. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

ELSTER, Jon. *Rendición de cuentas: la justicia transicional en perspectiva histórica*. Tradução de Ezequiel Zaidenweg. Buenos Aires: Katz, 2006.

FOUCAULT, Michel. Prefácio a *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 131-136.

FREUD, Sigmund. Nota sobre o bloco-mágico. In: *Obras completas volume 16*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 267-274.

FRIEDLANDER, Saul (Ed.). *Probing the limits of representation: nazism and the final solution*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

GUYAU, Jean-Marie. *A gênese da ideia de tempo e outros escritos*. Tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: Quadrige/PUF, 2008.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 3. ed. Paris: Quadrige/PUF, 2010.

LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo: a política no Império*. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão et all. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. *Glob(AL): biopoder e luta em uma América Latina globalizada*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2005.

PARR, Adrian. *Deleuze and memorial culture: desire, singular memory and politics of trauma*. Edinburg: Edinburg University Press, 2008.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. Governo democrático, violência e estado (ou não) de direito. In: BETHELL, Leslie (Org.). *Brasil: fardo do passado, promessa do futuro*. Dez

ensaios sobre política e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 237-269.

RICŒUR, Paul. *L'histoire, la mémoire, l'oubli*. Paris: Folio, 2000.

SABADELL, Ana Lucia; DIMOULIS, Dimitri. Anistia: a política vai além da justiça e da verdade. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1., jan/jun 2011, p. 79-102.

SEMPRUN, Jorge. *L'Écriture ou la vie*. Paris: Folio, 2011.

SERRES, Michel. *O incandescente*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 2004.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Les assassins de la mémoire: "Un Eichmann de papier" et autres essais sur le révisionnisme*. Paris: La Découverte, 1987.

YATES, Frances A. *A arte da memória*. Tradução de Flávia Bacher. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

■..... **Murilo Correa** é doutorando em Filosofia e Teoria Geral do Direito junto ao Programa de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo (PPGD/USP). Professor Assistente de Introdução ao Estudo do Direito da Universidade Estadual de Ponta Grossa (DDP/UEPG). Mestre em Filosofia e Teoria do Direito pelo Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Santa Catarina (CPGD/UFSC). Co-autor de "Dobraduras do Tempo: ensaio sobre a história de algumas durações no direito", pela Lumen Juris (2011) e autor de "Do mesmo à ruptura: ensaios sobre a filosofia do direito e o novo jurídico" (no prelo). Contato: <http://murilocorrea.blogspot.com>.