

DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v6i2.537>

Artigo recebido em 12/10/2012 e aprovado em 15/11/2012

A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE EM O ANTI-ÉDIPO PARA A FORMULAÇÃO DE UMA ECONOMIA POLÍTICA PRIMITIVA.

Vladimir Moreira Lima Ribeiro¹
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

RESUMO:

Pretendo neste artigo discutir alguns usos singulares que os pensadores Gilles Deleuze e Félix Guattari, em *O Anti-Édipo*, fazem da “segunda dissertação” da *Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche no intuito de formular uma economia política das sociedades primitivas através do problema da dívida (relação credor-devedor) e da crueldade intimamente ligada. Gostaria também de minimamente apresentar como essas práticas foram essenciais para esconjurar a formação do Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Dívida; Primitivos; Guerra; Estado.

THE IMPORTANCE OF NIETZSCHE'S THINKING IN THE ANTI-OEDIPUS FOR THE FORMULATION OF A PRIMITIVE POLITICAL ECONOMY.

ABSTRACT: I intend to discuss in this article some particular uses given by the philosophers Gilles Deleuze and Félix Guattari, in *The Anti-Oedipus*, of the “second dissertation” of *On the Genealogy of Morality* by Friedrich Nietzsche in order to formulate a political economy of primitive societies through debt problem (debtor-creditor relation) and the cruelty intimately linked. I also would like to present how these practices were essential to avert the formation of the State.

KEYWORDS: Debt; Primitives; War; State.

A “segunda dissertação” da *Genealogia da Moral* possui um estilo muito próprio e difícil. Permeado de saltos nos desenvolvimentos dos temas, fazendo com que as palavras promovam verdadeiros solavancos nos assuntos, encontramos uma escrita violenta e nada linear. Aponto de, tendo em vista a gravidade do tema tratado,

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – Brasil. E-mail: anarqvlad@hotmail.com

sentirmos o cheiro de sangue quando lemos. Será justamente este texto que Deleuze e Guattari irão buscar pra tratar de uma outra economia política existente nas sociedades primitivas. Pois, se até então os selvagens eram propriedades de antropólogos e etnólogos, marcando o estruturalismo da troca como o traço essencial que compunha as relações das sociedades primitivas, Nietzsche será jogado, como uma dinamite, no meio desse debate para fazer surgir uma outra característica mais fundamental ainda das sociedades primitivas. Trata-se da dívida no âmago de sua relação credor-devedor com suas decorrências e pressuposições.

O grande livro da etnologia moderna é menos *o L'Essai sur le don*, de Mauss, do que a *Genealogia da Moral*, de Nietzsche. Pelo menos deveria sê-lo. Porque a *Genealogia da Moral*, na segunda dissertação, é, sem igual, a mais bem-sucedida tentativa de interpretar a economia primitiva em termos de dívida, na relação credor-devedor, eliminando toda consideração de troca ou de interesse “à inglesa”. E se são eliminadas da psicologia, não é para colocá-las na estrutura (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 252).

O desenvolvimento desta economia primitiva será realizado no capítulo central de *O Anti-Édipo* chamado “*Selvagens, Bárbaros, Civilizados*”. Em uma tentativa de realizar uma história universal, sob regras muito precisas, pois “a história universal é a das contingências, e não a da necessidade, é a dos cortes e dos limites, e não a da continuidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 185), Deleuze e Guattari querem marcar o surgimento do capitalismo e de nossa formação social atual, designada como máquina capitalista civilizada, através das condições singulares e saltos operados na história para que tal máquina pudesse existir. Para assinalar as relações próprias do agora, recorrem a uma genealogia de outras formações sociais pré-capitalistas. É uma história retrospectiva sob a luz do capitalismo universal, “mas também contingente, singular, irônica e crítica” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 186). Os selvagens, ou máquina territorial primitiva, são ao mesmo tempo os mais distantes e os mais próximos do capitalismo. E daí resulta a universalidade do capitalismo assim como a do Estado. Este universal que se encontra no fim, mas já sentido nas sociedades primitivas. Sentido e pressentido justamente para ser esconjurado. Se os primitivos eram sociedades sem Estado e sem relações capitalistas não era por falta de desenvolvimento técnico ou ainda evolutivo, teses etnocêntricas que perduraram ao longo da história, mas segundo Deleuze e Guattari, e sem dúvida conjuntamente com Pierre Clastres, o Estado e o capitalismo eram recusados. A máquina territorial primitiva tinha como características centrais de suas relações algo que impedia a formação e configuração das relações da máquina capitalista, ou ainda das relações da máquina despótica bárbara, que possibilita o surgimento do Estado e o prenúncio do capitalismo. Desse modo, a história universal da contingência não é só retrospectiva, mas também implica uma coexistência temporal destas formações sociais. E mais, estas sociedades primitivas não eram simplesmente sem Estado e capitalismo, e sim, sociedades contra o Estado e contra aquilo que configura o âmago da relação capitalista baseada no capital enquanto

moeda que apresenta um metro-valor que nivela todas as coisas. Aspecto este que esperamos mostrar.

Seria interessante, então, verificar quais eram os mecanismos presentes nestas sociedades que faziam com que outras formações sociais não pudessem surgir mesmo já estando lá. Para nós, aqui reside a importância de Nietzsche. Ele soube destacar e contribuir com ricos elementos para uma economia política primitiva: a maneira como esta formação social maquinava os corpos, suas alianças, seus blocos abertos de dívida finita, e fundamentalmente sua crueldade e violência própria que impediam o surgimento do Estado da máquina despótica e o capitalismo próprio da máquina civilizada. Caberia então nos perguntar: que características são essas? Como é o funcionamento próprio desta máquina primitiva?

Se *O Anti-Édipo* é um perturbador e difícil livro de filosofia política, as razões são múltiplas. Mas uma característica é sem dúvida a quantidade de conceitos criados. Como queremos mostrar a importância de Nietzsche no capítulo central do livro supracitado, é preciso anteriormente explicar alguns conceitos fundamentais.

De início, abordemos o conceito de máquina como porta de entrada para nossas questões. *O Anti-Édipo* possui uma espécie de “ontologia específica” em termos de máquina em que a perspicácia essencial está em não entendê-la metaforicamente. Trata-se mesmo de máquinas:

Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito o *isso*. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela. A boca do anorético hesita entre uma máquina de comer, uma máquina anal, uma máquina de falar, uma máquina de respirar (crise de asma). É assim que todos somos ‘*bricoleurs*’; cada um com suas pequenas máquinas. Uma máquina-órgãos para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes. O presidente Schreber tem os raios do céu no cu. Ânus solar. E estejam certos de que isso funciona. O presidente Schreber sente algo, produz algo, e é capaz de fazer a teoria disso. Algo se produz: efeitos de máquina e não metáforas (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11).

O interessante de reter aqui é: as máquinas estão em relação com outras máquinas através de um fluxo que as atravessa. Quando uma emite, a outra corta. Esse fluxo de natureza diversa será o material primo do desejo. Quando Deleuze e Guattari falam de máquina desejanse ou produção desejanse estão falando da capacidade própria do desejo de ser um acoplador ou disjuntor de máquinas. O desejo é aquilo que conecta e desconecta as máquinas.

As máquinas são primeiramente um sistema de cortes. “Toda máquina está em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*Hylê*) que ela corta” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 54). Toda máquina corta um fluxo de uma máquina que está acoplada, que por sua vez, já é corte de uma máquina que também está acoplada, “mas ela própria é fluxo ou produção de fluxos em relação àquela que lhe é

conectada” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 55). Um modo do funcionamento deste corte é o fluxo, mas a própria separabilidade, distinção ou prolongamento de um fluxo pertence ao código e seu registro.

Esse código é inseparável não só de seu registro e de sua transmissão nas diferentes regiões do corpo, como também do registro de cada uma das regiões em suas relações com as outras. Um órgão pode estar associado a vários fluxos segundo conexões diferentes; pode hesitar entre vários regimes, e até tomar para si o regime de um outro órgãos (a boca anoréxica). Todos os tipos de questões funcionais se colocam: que fluxo cortar? Onde cortar? Como e de que modo cortar? (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 57).

Às respostas destas perguntas caberão a produção desejante e a produção social. Porque cada tipo de máquina social, tal como falamos e apresentamos três especificamente (Selvagens, bárbaros e civilizados) operará de uma maneira particular a codificação desses fluxos. Se “há tão somente o desejo e o social, e nada mais” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 46), é porque o desejo está completamente inscrito na formação, produção e reprodução de uma dada sociedade. Ao passo que, e isto é imprescindível, a produção social está completamente inserida na produção desejante. Ou seja, a produção desejante que têm como característica fundamental acoplar, desligar ou modificar o funcionamento de uma máquina em relação à apropriação que esta faz, quando tem a produção social completamente inserida em seu funcionamento, acabando por criar uma maneira específica de codificar este fluxo que ela produz e ao mesmo tempo a atravessa e percorre todo o sistema social.

A partir destas considerações, *O Anti-Édipo* pretendeu realizar a tal história da contingência, singular, irônica e crítica, atentando-se para a maneira com que cada formação social lidava com os fluxos de desejo. Nesse empreendimento, começam pelas sociedades primitivas que eram sociedades em que o problema do *socius* estava em codificar os fluxos. Como havíamos dito, o capitalismo já assombrava esta sociedade, como uma espécie de sombra virtual, latência, que configurava uma maneira própria de lidar com estes fluxos de desejo. O capitalismo é uma máquina de descodificação dos fluxos, e as sociedades primitivas sabiam para onde elas seriam arrastadas caso entrassem nessa descodificação. Era imprescindível codificar os fluxos para não sucumbir na descodificação capitalista. Dizem Deleuze e Guattari:

A produção desejante também está desde o início: há produção desejante desde que haja produção e reprodução sociais. Mas é verdade que as máquinas sociais pré-capitalistas são inerentes ao desejo num sentido muito preciso: elas o codificam, codificam os fluxos do desejo. Codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados – é próprio do *socius*. (...) O capitalismo é a única máquina social que construiu como tal sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 185).

Com esta simples abordagem de alguns conceitos, e tendo em vista que a atividade do *socius* primitivo essencial é a da codificação dos fluxos, podemos começar a tratar da economia política primitiva, tal como descrevem Deleuze e Guattari, e mostrar como ela é capaz de esconjurar o Estado e o capital. É justamente agora, com uma teoria da dívida, da relação credor-devedor, e todo um sistema da crueldade, que Nietzsche apresenta-se como um intercessor fundamental de Deleuze e Guattari para seus objetivos. Mas então, como se daria essa economia política primitiva?

A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos. Até que ponto circular, trocar é uma atividade secundária em relação a esta tarefa que resume todas as outras: marcar os corpos, que são da terra. A essência do *socius* registrador, inscitor, enquanto atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste nisso: tatuar, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar. Nietzsche definia ‘a moralidade dos costumes como verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, todo seu trabalho pré-histórico’: um sistema de avaliações que tem a força de direito em relação aos diversos membros e partes do corpo. (...) Sistema da crueldade, terrível alfabeto, esta organização que traça signos no próprio corpo: ‘Talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem que a sua *mnemotécnica*... Isto nunca ocorria sem suplícios, sem martírios, sacrifícios sangrentos, quando o homem julgava ser necessário criar uma memória para si; os mais apavorantes holocaustos, os mais hediondos comprometimentos, as mutilações mais repugnantes, os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos... Isso nos leva a compreender o quão difícil é erigir na terra um povo de pensadores’” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 191-193).

A Terra é o corpo pleno desta formação social, ela é a unidade maquínica dos primitivos e todos os corpos-máquinas dos homens lhe pertencem e são atravessados por suas forças. Codificar os fluxos que atravessam estes corpos é a atividade própria dessa formação social. Codificar um fluxo é levar para estes corpos-máquinas um regime de corte, de funcionamento, de registro e alongamento de um fluxo que passa pelas máquinas. A produção desejante nada mais é que a capacidade de junção e disjunção dessas máquinas, tanto enquanto corpos dos homens como corpos da terra. A produção social, por sua vez, é a maneira como esta produção desejante acontece e retorna a acontecer continuamente numa formação social. Todo o trabalho de crueldade sobre os corpos dos homens é para constituir seres capazes de responder como porvir, ou seja, responder por suas dívidas. As relações credor-devedor nas sociedades primitivas são relações finitas que estão na base das alianças horizontais maquinadas pelos corpos. Elas inclusive são capazes de fazer circular os bens, não acumular um estoque de riquezas (condição *sine qua non* para centralização do poder, das funções, surgimento das castas e posteriormente das classes). A dívida finita das sociedades primitivas são compostas por prestações e contra-prestações assimétricas. Não há uma quantidade abstrata que nivela os bens materiais ou

prestígios, que no capitalismo, por exemplo, será o dinheiro (moeda) que determinará um valor para cada coisa. Toda a questão do *socius* primitivo é, portanto, marcar os corpos para que sejam capazes de pagar pela dívida, só sendo capazes, segundo Deleuze e Guattari, se construírem nesses corpos inscrições suficientes, com a violência necessária, para que eles sejam capazes de criar uma memória biocósmica: memória de palavras que todo o corpo pleno da terra o atravessa. “A aliança-dívida corresponde ao que Nietzsche descrevia como o trabalho pré-histórico da humanidade: servir-se da mais cruel *mnemotecnia* para impor na própria carne uma memória de palavras” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 245). Esse é o problema do *socius* primitivo, do homem da pré-história, que diferente do homem da história (no sentido nietzschiano como o momento da *décadence*) em que a dívida se torna infinita quando os códigos são sobrecodificados por um Désposta - aparecimento do Estado - e portanto impagável. Esse é todo o problema da economia política primitiva.

Como fazer-lhe uma nova memória, uma memória coletiva que seja a das palavras e das alianças, que decline as alianças com as filiações extensas, que o dote de faculdades de ressonância e de retenção, de extração e desligamento, e que opere, assim a codificação dos fluxos de desejo como condição do *socius*? A resposta é simples: é a dívida, são os blocos de dívida, blocos abertos, móveis e finitos, esse extraordinário composto da voz falante, do corpo marcado e do olho apreciador. Toda a estupidez e arbitrariedade das leis, toda a dor das iniciações, todo o aparelho perverso da representação e da educação, os ferros em brasa e os procedimentos atrozes têm precisamente este sentido: adestrar o homem, marcá-lo em sua carne, torná-lo capaz de alianças, constituí-lo na relação credor-devedor que é por ambos os lados uma questão de memória (memória orientada para o futuro). Longe de ser uma aparência tomada pela troca, a dívida é o efeito imediato ou o meio direto da inscrição territorial e corporal. A dívida decorre diretamente da inscrição (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 252).

A economia primitiva, como todo o seu sistema da crueldade, violenta ação de marcar os corpos e criar com ferro quente na carne dos homens uma memória de palavras, de coisas e também uma memória da vontade capaz de criar seres que respondam como porvir, capazes de pagar as dívidas contraídas. Uma disciplina e uma responsabilidade com sentido inteiramente outros dos assumidos hoje, visto serem produzidos de uma maneira ativa.

A dívida finita é a constituição de uma relação de bens, privilégios, poderes, onde inexistente uma reciprocidade de valor no que é aparentemente pago ou emprestado. Essa disfunção, não cansam de ressaltar Deleuze e Guattari, é singularmente um traço que distingue a economia política primitiva das outras formações sociais. Uma concepção baseada na troca não poderia captar esse traço, pois pressupõe um mínimo de “equilíbrio dos preços, de equivalência ou de igualdade primeiras nos princípios, pronta a explicar que as desigualdades se introduzem necessariamente nas conseqüências” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 247).

Gostaríamos de assinalar que a recusa por este metro de valor abstrato que transcendentemente sobrecodificaria ou descodificaria os bens materiais, os prestígios, as relações de poder, os corpos e a própria terra marca o ponto singular da relação credor-devedor em termos de blocos de dívidas finitos nas alianças capazes de esconjurar radicalmente a possibilidade do Estado (sobrecodificação) e do capital (descodificação). Nas palavras de Deleuze e Guattari a economia política primitiva,

esconjura a fusão pela cisão, e impede a concentração de poder mantendo os órgãos de chefia numa relação de impotência para com o grupo: como se os próprios selvagens pressentissem a escalada do Bárbaro imperial, que, no entanto, surgirá de fora e que sobrecodificará todos os seus códigos. Mas o maior perigo seria ainda uma dispersão, uma cisão tal que todas as possibilidades de códigos seriam suprimidas: fluxos descodificados a correrem sobre um *socius* cego e mudo, desterritorializado – é este o pesadelo que a máquina primitiva esconjura com todas suas forças e com todas as suas articulações segmentarias. A máquina primitiva não ignora a troca, o comércio e a indústria, mas ela os esconjura, localiza-os, quadricula-os, encaixa-os, mantém o mercador e o ferreiro numa posição subordinada, para que os fluxos de troca e de produção não venham quebrar os códigos em proveito de suas quantidades abstratas ou fictícias (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 203-204).

Para aprofundar um pouco mais as redes de relações que a dívida estabelecia conjuntamente com todo um sistema da crueldade que a constrói, seria interessante observar algumas colocações de Deleuze em um texto publicado posteriormente ao *O Anti-Édipo* intitulado “*Para dar um fim ao juízo*”, presente em *Crítica e Clínica*, em que retoma “a grandeza de Nietzsche em ter mostrado, sem qualquer hesitação, que a relação credor-devedor era primeira em relação a toda troca” (DELEUZE, 1997, p. 164). Nesse texto, ele apresenta uma característica imanente da dívida que consiste em dizer que “ela não é contraída em relação com um deus, mas relativamente a um parceiro segundo forças que passam entre as partes” (DELEUZE, 1997, p. 164). Essa imanência é destruída quando um valor abstrato nivela as prestações e contra-prestações, os presentes e as retribuição, os emprestados e os pagos que constituem a dinâmica da dívida. É contra a destruição desta imanência que todo um sistema da crueldade se constrói e constrói a dívida.

Nietzsche não tinha dúvidas; há uma justiça que se opõe a todo juízo, segundo a qual os corpos marcam-se uns aos outros, a dívida se escreve diretamente no corpo, conforme blocos finitos que circulam num território. O direito não tem a imobilidade das coisas eternas, porém se desloca incessantemente entre famílias que têm de retomar ou devolver o sangue. São signos terríveis que laboram os corpos e os colorem, traços e pigmentos, revelando em plena carne o que cada um deve e o que lhe é devido: todo um *sistema da crueldade* (DELEUZE, 1997, p. 164).

Ainda neste texto, e justamente na parte que apresenta estas colocações expostas por nós a respeito do primado de Nietzsche em relação a Marcel Mauss, por

exemplo, no que diz respeito ao traço mais agudo destas sociedades primitivas, um postulando a relação credor-devedor e outro o estruturalismo da troca, Deleuze irá lançar uma nota e fazer uma observação interessante que pode nos ajudar a perceber ainda mais a importância de Nietzsche como aquele que fornece muitos elementos para se pensar uma economia política primitiva. Principalmente no que toca os dois elementos que estamos ressaltando: a relação credor-devedor e o sistema da crueldade que ela nutre e produz ao mesmo tempo. Sobre a “segunda dissertação” da *Genealogia da Moral*, diz a nota: “Esse texto tão importante só pode ser avaliado em relação aos textos etnográficos posteriores, especialmente sobre o *potlach*: apesar de um material restrito, ele dá testemunho de um avanço prodigioso” (DELEUZE, 1997, p. 164).

Deleuze indica uma referência que enriqueceria o texto de Nietzsche: textos etnográficos sobre o *potlach*. Curiosamente, apesar de toda contraposição feita com o aspecto da troca presente em Marcel Mauss, neste ponto sobre o *potlach*, Mauss volta não em um sentido oposto ao texto do Nietzsche, mas sim para enriquecê-lo. Gostaríamos então de falar sobre o *potlach* ou *potlatch* (como escreve Marcel Mauss) e para isso utilizar as contribuições do mesmo em seu estudo antropológico e etnográfico intitulado *Ensaio sobre a dádiva*. De início ele diz:

Jamais parece ter havido, nem até uma época bastante próxima de nós, nem nas sociedades muito erradamente confundidas sob o nome de primitivas ou inferiores, algo que assemelhasse ao que chamam a Economia natural. Por uma estranha mas clássica aberração, os textos de Cook sobre a troca e o escambo entre os polinésios. Ora, são esses mesmos polinésios que vamos aqui estudar, e veremos o quanto estão distantes, em matérias de direito e de economia, do estado de natureza. Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constatam, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presente ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se põem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo (MAUSS, 2003, p. 189-190).

É nessas sociedades primitivas (num sentido positivo deleuze-guattariano) da polinésia que Mauss irá falar do *potlatch*. Mas também considera que o mesmo era marcante em muitas outras sociedades do mundo, como na América do sul, na Malásia, América do norte e na África, por exemplo (MAUSS, 2003, p. 193). Isto é, um fenômeno recorrente das sociedades primitivas.

Uma definição importante de *potlatch* que Mauss oferece é a seguinte: “Propomos reservar o nome de *potlatch* a esse gênero de instituição que se poderia, com menos perigo e mais precisão, mas também mais longamente, chamar: prestações totais de tipo agonístico” (MAUSS, 2003, p. 192). Deste modo, para entender o que é o *potlatch* devemos primeiro saber o que significa “prestações totais de tipo agonístico”.

Primeiro sobre o aspecto total desses acontecimentos, poderíamos dizer que diferente da privatização das máquinas sociais posteriores, os primitivos são sociedades de “multiplicidade de coisas sociais em movimento” ((MAUSS, 2003, p. 187). São diversas dimensões da vida conjugadas e realizadas sob o mesmo aspecto. Não haveria um ato religioso que não seria conectado de um acontecimento estético, político, jurídico, econômico e etc.

Nesses fenômenos sociais totais, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo -; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e de consumo, ou melhor do fornecimento e da distribuição -; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (MAUSS, 2003, p. 187).

Estes fenômenos sociais totais que configuram, para Mauss, a relação de troca, possuem também uma outra dimensão: as prestações. Elas são presentes, dádivas ou dons dados e que necessariamente devem ser recebidos e retribuídos. Quando Mauss fala de prestações totais ele quer dizer que estas trocas mobilizam toda a vida dos primitivos em todos os seus aspectos: são prestações totais que toda a vida social entra em um regime de troca que irá ser fundamental para caracterizar o *potlatch*. Segundo Mauss,

o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contra-prestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob a pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar tudo isso o sistema das prestações totais (MAUSS, 2003, p. 191).

Bom, para entender o que seria o *potlatch* na definição que demos, sistemas das prestações totais de tipo agonístico, caberia ainda dizer o que seria esse traço agonístico das trocas. Mas antes, gostaríamos de retornar a um problemática, já que o tempo todo “censuramos” a troca em detrimento da dívida. Deleuze reconhece em Mauss uma tematização interessante do fenômeno do *potlatch*, ele não deixa de apontar que isso que Mauss concebe como troca nada mais é que uma relação de dívida. Deleuze assinala que este sistema de prestações totais especialmente no que toca ao ato de “trocar” dons e contradons não se trata de uma troca pois a mesma retira desses atos a violência, a crueldade que lhes pertence. Pensar em termos de troca seria amenizar uma prática primitiva ativa de lidar com a dor e o sofrimento de uma maneira afirmativa enquanto um traço inegável da existência e completamente incorporado como essencial a uma vida também ativa e afirmativa. A troca, então,

teria uma espécie de “interesse à inglesa” como já citado neste trabalho e presente em *O Anti-Édipo*.

Se não se trata de uma troca à inglesa, é porque toda esta ação que possui muita violência não tem ar de troca, mas de roubo: uma violação, uma violência. É nesse o aspecto que Deleuze, no mesmo instante que está junto com Mauss, se distancia e o leva para uma outra direção.

Se a troca é o fundo das coisas, por que é absolutamente preciso que isso não tenha o ar de uma troca? Porque é preciso que seja um dom, ou contradom, e não uma troca? Porque é preciso que o doado, para bem mostrar que não espera uma troca, ainda que diferida, esteja também na posição daquele que é roubado? É o roubo que impede o dom e o contradom de entrarem numa relação de troca. O desejo ignora a troca, ele só conhece o roubo e o dom. (...) A troca é conhecida, bem conhecida – mas como aquilo que deve ser esconjurado, embutido, severamente esquadriado, para que não se desenvolva valor algum correspondente como valor de troca que introduziria o pesadelo de uma economia mercantil. O mercado primitivo procede mais por troca direta do que por fixação de um equivalente que traria consigo uma descodificação dos fluxos e a derrocada do modo de inscrição no *socius*. Voltamos ao ponto de partida: que a troca seja inibida e esconjurada, isto de modo algum testemunha em prol de sua realidade primeira, mas ao contrário, demonstra que o essencial não é trocar, mas inscrever, marcar. E quando se faz da troca uma realidade inconsciente, é inútil invocar os direitos da estrutura e a necessária inadequação das atitudes e das ideologias em relação a esta estrutura, invocação que nada mais faz do que hipostasiar os princípios de uma psicologia baseada na troca para dar conta de instituições que, por outro lado, se reconhece não serem de troca (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 246).

É justamente esse caráter de combate, de luta, de violência e crueldade, de roubo e violação, que mais está presente na relação credor-devedor. E ele é, sem dúvida, o único traço de que faltávamos falar para a apresentação do *potlatch*: o caráter agonístico. A crueldade da marcação dos corpos, da inscrição deles numa série de alianças, tem como decorrência direta a dívida. E por sua vez, a relação própria desta dívida, por exemplo mesmo no próprio acontecimento do *potlatch*, também não prescinde dessa violência do roubo, do combate, do caráter agonístico destas relações. Mauss dizia que “o que é notável nessas tribos é o princípio da rivalidade e do antagonismo que domina todas essas práticas” (MAUSS, 2003, p. 192). A ponto de estarem institucionalizados, no sentido de uma codificação própria do *socius* primitivo, e disso “chega-se até à batalha, até à morte dos chefes e nobres que assim se enfrentam” (MAUSS, 2003, p. 192) e também “chega-se até à destruição puramente suntuária das riquezas acumuladas” (MAUSS, 2003, p. 192). Há para Mauss, nestas práticas, “um caráter agonístico muito marcado” (MAUSS, 2003, p. 192) que, diferente da nossa formação social, da máquina civilizada capitalista, usa a violência de uma maneira ativa, concebe a crueldade própria das relações de dor e sofrimento como um elemento importante, inclusive do ponto de vista econômico e político, para a manutenção de um tipo de sociedade de imanência. Onde, como

acentuava Deleuze outrora, os corpos eram responsáveis por suas forças, elas não pertenciam a deuses ou qualquer outro elemento transcendente. Estas forças são da terra a quem estes corpos pertencem e de quem não se distinguem. Toda relação passa entre ambos, não há hierarquizações de poder, pois não há focos de centralização do mesmo. Dissipando-se e enfrentando-se, estas forças permanecem em movimento, criando outras relações e alianças, fazendo os bens materiais, dons e prestígios circularem e impedindo que acumulações de estoque, de riquezas e também de terra aconteçam. A essa economia política primitiva capaz de rejeitar uma troca com um equivalente abstrato, um Estado e um mercado capitalista, Deleuze chamou de “*mais-valia de código*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 210).

A mola de tal economia consiste, ao contrário, numa verdadeira mais-valia de código: cada desligamento de cadeia produz, de um lado ou de outro nos fluxos de produção, fenômenos de excesso e de carência, de falta e de acumulação, que são compensados por elementos não cambiáveis de tipo prestígio adquirido ou consumo distribuído (‘o chefe converteu os valores perecíveis num prestígio imperecível por meio de festividades espetaculares; desta maneira os consumidores de bens são no fim os produtores do início’)” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 210).

A dívida decorre desta marcação e inscrição corporal das leis de funcionamento da tal mais-valia de código quando o simples fato de não pagar é inaceitável e pode até, como observa Mauss, gerar guerra entre tribos, famílias e ou clãs. Pois “recusar dar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão” (MAUSS, 2003, p. 201-202).

Todo um sistema da crueldade para compor a relação credor-devedor. Quebrar essa relação, não pagar o que recebeu emprestado, o que tomou para si, o que roubou, a decorrência é ainda mais violência: a guerra. Se com o Estado, inclusive contemporaneamente, mas já na máquina despótica, se faz guerra para dominar um povo, mostrar superioridade, massacrá-lo e destruí-lo, a guerra nas sociedades primitivas é o completo contrário. A guerra acontece quando uma tribo, família ou clã recusa a aliança, guarda os bens materiais, dons e prestígios dado e emprestado para si. Isso para as sociedades primitivas, como apontam Deleuze e Guattari, precisa ser eliminado, visto que significa a possibilidade de acumulação de bens e centralização de poderes que justamente iram possibilitar a “superioridade” econômica, jurídica, política de uma tribo, família ou clã sobre a outra. A guerra se faz então contra o Estado. Ela presente o mesmo e se organiza para esconjurá-lo.

O *potlatch* também. Funcionando como um acontecimento que reúne a vida inteira destas sociedades, cotidianamente maquinado, tem seu ponto culminante nas festividades de destruição coletiva destas acumulações e centralizações. São encontros, às vezes internacionais entre as tribos, marcados por muita festa, abundância, que às vezes duram meses e meses, feitos para consumir e destruir tudo aquilo que ficou acumulado pelas tribos, fundamentalmente para evitar a guerra. Que por sua vez é, no final das contas, para esconjurar o Estado. O *potlatch* é esta espécie de contra-instituição (pensando ao sentido de instituição e institucionalização hoje).

Ele é um mecanismo rigoroso e central da economia política primitiva capaz de colocar e recolocá-la em movimento permanente quando distribui por toda a máquina social, através de códigos muito bem marcados em plena carne corporal, as forças e poderes de constituição que cada um pode. E mais uma vez, é uma contra-instituição radical. Pois um dos aspectos das instituições estatais que encontramos na atualidade tem exatamente o sentido oposto ao da distribuição das forças e poderes de ação e intervenção na máquina social. Elas constroem as figuras dos especialistas e da autoridade que estão designadas a intervir e ser responsáveis por determinado campo da sociedade. As sociedades primitivas não tinham suas dimensões privatizadas e separadas. Os fenômenos totais atestam justamente isto. Eram sociedades de multiplicidade onde o *potlatch* funcionava como uma espécie de motor, de potência geradora e consumidora desta própria multiplicidade social.

Ora, se nada escapava à máquina primitiva, como foi possível então que ela sucumbisse? Se a codificação dos fluxos e a aliança-dívida formavam uma estratégia política de esconjuramento de tudo aquilo que fugia à própria reprodução da codificação e desta determinada aliança-dívida, como algo escapou? Ou melhor, caberia-nos perguntar primeiro: algo escapou? Deleuze e Guattari são categóricos neste posto. E mais uma vez a “segunda dissertação” da *Genealogia da Moral* é retomada, pois a máquina territorial primitiva “previu tudo, codificando a dor e a morte – salvo a maneira pela qual sua própria morte lhe chegaria de fora” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 253). É Nietzsche quem sugere a configuração da nova máquina social: “um terror sem precedentes em relação ao qual o antigo sistema da crueldade, as formas de adestramento e castigo primitivas nada são” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 253). Nesse novo momento, há “uma destruição combinada de todas as codificações primitivas ou, pior ainda, sua irrisória conservação, sua redução ao nível de peças secundárias da nova máquina e novo aparelho de recalçamento” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 253). A morte que chega de fora, completamente pronta e feita não cresceu a partir das supostas forças produtivas e sociais da máquina primitiva. Tratou-se “de corte, de ruptura, de salto” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 253). Mas quem trouxe esta morte? Diz Nietzsche na boca de Deleuze e Guattari:

Eles chegaram como o destino, sem causa, sem razão, sem consideração, sem pretexto, surgem com a rapidez do raio, demasiado terríveis, muito repentinos, muito convincentes, demasiadamente outros para serem sequer odiados. Sua obra consiste em criar instintivamente formas, cunhar marcas; são os artistas mais involuntários e inconscientes que existem: aí onde aparecem há em pouco tempo algo novo, uma engrenagem soberana que está viva, na qual cada parte, cada função está delimitada e determinada, na qual nada encontra lugar que não tenha previamente sua significação em relação ao conjunto. Eles, esses organizadores natos, não sabem o que é a culpa, a responsabilidade, a deferência; neles reina este espantoso egoísmo do artista de olhar de bronze, que se crê antecipadamente justificado por toda a eternidade na sua obra, como a mãe no seu filho. Adivinha-se que não foi neles que germinou a má consciência – mas, sem eles, esta planta horrível não teria crescido; ela não existiria se, sob o choque dos seus golpes de martelo, da sua tirania

de artistas, uma prodigiosa quantidade de liberdade não tivesse desaparecido do mundo, ou pelo menos desaparecido da vista de todos, constrangida a passar ao estado latente (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 253-254).

Quem, afinal, são estes que trazem a morte da máquina primitiva? “São eles os fundadores de Estado” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 254). Poderíamos dizer que aqui começa a máquina despótica bárbara, com o aparecimento do Estado. Para Deleuze e Guattari, este *socius* funcionará, como já dito, sobrecodificando os fluxos. Ou seja, em cima dos códigos primitivos haverá uma sobrecodificação dos fluxos que atravessam a maquinaria social. De modo que ainda seja importante rejeitar a descodificação dos fluxos, pois este novo *socius* possui um corpo pleno muito bem definido, que não age na imanência, como o capital irá agir e prescindirá da descodificação generalizada dos fluxos, mas age e instaura uma transcendência completa. Se, antes, com os primitivos, tínhamos o corpo da terra como unidade primitiva imanente cujos corpos-máquinas declinavam suas alianças, agora, os corpos estão submetido ao poder do soberano enquanto Déspota. É o regime da sociedade imperial que se superpõe e impõe-se na terra dos selvagens e perdura até os dias de hoje, com as devidas modificações que o surgimento do capitalismo lhe conferiu. Mas no essencial,

A sobrecodificação é precisamente a operação que constitui a essência do Estado, que mede ao mesmo tempo sua continuidade e sua ruptura com as antigas formações: o horror dos fluxos do desejo que não seriam codificados, mas também a instauração de uma nova inscrição que sobrecodifica e que faz do desejo a coisa do soberano.(...) Potência do pensamento de Nietzsche: marcar a importância de um tal momento que começa com os fundadores dos Estados, esses “artistas de olhar de bronze que forjam uma engrenagem assassina e impiedosa”, que opõe a qualquer perspectiva de libertação uma impossibilidade de ferro (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 264-265).

Aprisionada no Estado para fins de domesticação “a terra devém um asilo de alienados” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 255). Mas não se trata de uma alienação da consciência num sentido de um marxismo comum, e sim de uma alienação muito mais intensa. Com o Estado, começa a história da *décadence*, o seu surgimento nas máquinas imperiais despóticas vem acabar com a crueldade das sociedades primitivas e instaurar na terra uma violência completamente diferente. Agora, os corpos estão alienados de suas forças e de suas potências. Acreditam que estas não estão mais na Terra, da qual eles faziam parte, e que atravessam seus corpos-máquinas. Agora, a força está com deuses, imperadores e chefes de Estado, além de todos os valores morais estabelecidas produzidos e reproduzidos por esta classe, aponto de não se acreditar que se possa mais existir sem eles.

Desdobramentos conclusivos

A importância do pensamento de Nietzsche em o anti-édipo para a formulação de uma economia política primitiva – Vladimir Moreira Lima Ribeiro

Pierre Clastres, em um belo texto sobre o *Discurso da servidão voluntária* de Étienne de La Boetie, presente no livro *Arqueologia da Violência*, intitulado “*Liberdade, malencontro, inominável*” diz categoricamente que: “parece que há aí um ponto que uma vez ultrapassado não permite volta e que uma tal passagem se faz em um sentido: do não-Estado para o Estado, jamais no outro sentido” (CLASTRES, 1982, p. 119). Clastres, nesse texto, compartilha muitos dos diagnósticos que fizemos até aqui sobre as sociedades primitivas e sua radical distinção do modo de funcionamento das sociedades com Estado. Mas será que o prognóstico feito por Clastres de maneira tão enfática é tão evidente assim? Será que estamos condenados a viver sob a régia do Estado e de toda dominação, exploração, submissão e miséria que o cerca?

Obviamente não seríamos suficientemente ingênuos de acreditar que é possível e mesmo desejável remontar às sociedades primitivas. Tal como eram. Mas será que é possível produzir, tendo os primitivos e sua economia política como um acontecimento importante da existência de um *socius* que existiu sem e contra o Estado, um novo *socius*?

A questão não é tão simples, e não gostaríamos de cair num apelo transcendente de uma sociedade futura. Não há futuro ou acontecimento que possa criar *esse socius* e muito menos retornar ao *socius* primitivo. E além do mais, pensando em Nietzsche e na distinção feita em *O Anti-Édipo*, estas máquinas sociais possuem uma correspondência histórica de sucessão, mas também há uma parte destes acontecimentos que escapa a esta determinação e faz com que cada uma delas esteja muito mais num regime de coexistência do que de superposição. Essa coexistência nos fez pensar o capitalismo e o Estado já presente nas máquinas primitivas, presentes como aquilo que os primitivos combatiam e esconjuram. Com o advento do Estado e do capitalismo, com sua atualização, por que não poderíamos pensar que a potência primitiva e nômade também está aqui assombrando o Estado e a formação capitalista?

Talvez exista, então, uma dimensão do tempo em que a pré-história e a pós-história possam se conectar, “pré-história, aliás, que sempre está presente, ou sempre pode retornar” (NIETZSCHE, 1998, p. 60), e seja capaz de produzir este “novo” *socius*. Sem dúvida, essa batalha contra o Estado e o tipo de vida atrelado a ele é uma batalha que precisa ser tocada no aqui e agora da *décadence*, da história. Mas, com vistas na pós-história e junto com a pré-história produzir esse tempo que está no presente e já se distingue dele. Esse tempo que assombra o tempo da materialização do Estado e do capitalismo.

Esse tempo é o porvir. Coexiste com presente mas é justamente aquilo que lhe escapa por produzir um outro tipo de vida, de *socius*, que não é decadente e histórico. Este porvir é a dimensão intempestiva de toda criação intensa. Uma espécie de campo problemático de instabilidades e potências. E porque não pensá-la no âmbito ético-político? Deleuze e Guattari diziam que um povo porvir “só pode ser criado em sofrimentos abomináveis” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 142). Não seria esta uma porta de entrada para pensarmos uma espécie de ética e de política da crueldade, retomando a maneira como a mesma era tratada nesta tipologia selvagem

das sociedades primitivas? Afirmar a dor e o sofrimento da vida inerente ao processo de criação, no caso, de um povo porvir que se choca contra o Estado? Não seria interessante apostar, pois é nesse nível de uma simples aposta que nos encontramos, na violência e na guerra contra o Estado em vez de continuar com os mansos caminhos políticos representativos de tentar “melhorar” a sociedade com propostas “mais humanas” que estão impregnadas de um discurso que diz nada ter de violento, que é pacificador e que quer fazer reinar a paz?

Uma ética-política da crueldade contra a paz da submissão e da subserviência. Do ficar calado e agir no limite do que pode determinado pelo Estado. Uma ética-política da crueldade que tenha violência suficiente para destruir o Estado em todas as suas formas que impregnam o pensamento, o nosso corpo e nossa vida. Enfrentar os limites da legalidade, da disciplina e dos processos de subjetivação empurradas há séculos por esta instituição, por esse malencontro como diria Clastres. Uma ética-política da crueldade, guerreira e agressiva que possibilite inclusive a afirmação também das conseqüências dolorosas de ousar enfrentar este “mais frio de todos os monstros frios” (NIETZSCHE, 2011, p. 48).

Referências bibliográficas:

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. Trad. Carlos de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1982.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

_____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra – Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

_____. *A genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 1998.