

Fetichismo e crueldade dentro e fora do capitalismo

FETISH AND CRUELTY INSIDE AND OUTSIDE CAPITALISM

Larissa Drigo Agostinho*

RESUMO

A magia, os feitiços e sortilégios são um tema onipresente na obra de Artaud. O objetivo desse artigo é pensar sua dupla face, libidinal e econômico-social, a partir do *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari. Trata-se de explicitar de que maneira Deleuze e Guattari constroem um modelo teórico capaz de pensar a vida social em diversos momentos históricos a partir do processo psicótico, como se uma sociedade fosse uma forma determinada de desejar, uma forma de reprimir e bloquear o desejo inconsciente, elevando e erigindo uma quase-causa externa ao próprio desejo como motor e razão de toda a vida social. Essa quase-causa é o Deleuze e Guattari entendem por fetiche. A relevância deste artigo está na tentativa de expor de que maneira o *Anti-Édipo* apresenta uma teoria econômico-libidinal da História aliando o marxismo à psicanálise.

PALAVRAS-CHAVE: fetiche; desejo; inconsciente; economia libidinal.

ABSTRACT

Magic, spells and sorcery are an omnipresent theme in Artaud's work. The purpose of this article is to think of its double face, libidinal and social-economic, based on the *Anti-Oedipus* of Deleuze and Guattari, i.e. to explicit how the authors created a philosophical model capable of thinking social life in different historical moments, as a universal history, understood as a psychotic process. A society is then, generally speaking, understood as determined way of desiring, repressing and blocking unconscious desire, raising and erecting a quasi-cause external to desire itself and the engine and reason that legitimates and justifies social life. This quasi-cause is the fetish. It is present in all societies, the primitive, the barbarian and the capitalist. The relevance of this article is in its attempt to expose how the *Anti-Oedipus* presents an economic-libidinal theory of History, combining marxism and psychoanalysis.

KEYWORDS: fetish; desire; unconscious; libidinal economy.

* Doutora pela Universidade de Paris IV e pós-doutoranda na Universidade de São Paulo com estágio na Universidade de Paris I. Essa pesquisa foi financiada pela FAPESP. E-mail: larissa_drigo@yahoo.com.br.

Mesmo que clamemos com tanta força a magia, nós temos, no fundo, medo de uma vida que se desenvolveria toda inteira sob o signo da verdadeira magia.

Artaud. *O teatro e seu duplo*

Introdução

Suppôts et Supplications é um livro inteiramente consagrado ao tema obsessivo dos encantamentos, feitiços e maldições. O título *supplications* e não *supplications*, não remete à súplica mas aos suplícios, e a sonoridade do termo carrega a “contra-magia de uma fórmula de exorcismo”. (Grossman, In: Artaud, 2006, p.12-13)

Artaud explica a composição do livro em um prefácio em que define cada uma de suas três partes: Fragmentações, Cartas e Interjeições. A primeira é uma “espécie de revisão ofegante da cultura, uma abracadabrante cavalgada do corpo através de todos os totens de uma cultura arruinada antes mesmo de tomar corpo”. (Artaud, 2016, p. 25) Nossa cultura jamais tomou corpo, sempre esteve em estado de ruína, vivemos em um mundo doente e inteiramente “manipulado” (*truqué*), onde todo feitiço ou encantamento não requer sequer iniciação, pois basta ser “profundamente criminoso e canalha quanto qualquer burguês”.

Essa “manipulação”, esses feitiços e encantamentos que sustentam a vida burguesa ganham contornos de crítica social quando a loucura encara as forças que a limitam, e dentre essas forças, o maior de todos os feitiços é justamente esse que impõe uma organização unitária ao corpo e à mente, que forja a imagem de um sujeito a partir da imagem de um corpo

unitário, a imagem da mente sob a forma da consciência e do pensamento racional. A existência de algo como um eu, feitiço que serve de suporte para a construção do indivíduo burguês, e do que se convencionou chamar de sujeito, é o encantamento ou manipulação privilegiada que, segundo Artaud, impede toda e qualquer lucidez de se manifestar.

Na segunda parte, “o corpo sofrendo que empreende essa cavalaria se descobre” e, nas cartas, é possível ver que “sou mesmo eu, homem da vida moderna, que vive essa aventura insensata de ser enfeitado gratuitamente por todo mundo porque eu tinha, no plano cósmico, um corpo capaz de acender os mais ignóbeis cupidos.” (Artaud, 2016, p. 26) Passamos do feitiço e do encantamento como farsa que rege a vida burguesa para a paranoia. Como explicar essa passagem? Podemos dizer que o mal que vem de fora aparece aqui como propriedade também do corpo, elemento interno ao corpo que provoca a sua desorganização?

Finalmente, Artaud descreve as Interjeições como descreveu a primeira parte do livro: “abracadabrantés”. Nelas é que vemos o processo de destruição do corpo, como espelho da unidade do eu e de tudo na vida social que o torna possível, para a construção de uma outra existência. A magia, os encantamentos, a bruxaria e os feitiços são, portanto tanto parte do processo de dilaceramento e destruição do eu como meio para a criação de uma outra forma de vida. Artaud coloca em operação aqui “a ideia de uma certa poesia no espaço que se confunde ela mesma com a bruxaria” (Artaud, 2004, p. 548).

A bruxaria se manifesta, por um lado, como essência da sociedade

burguesa, razão que motiva a paranoia (“eu tinha, no plano cósmico, um corpo capaz de acender os mais ignóbeis cupidos.”), mas também como poesia. Esse parece ser o ponto em que a lucidez, expressa na crítica social do capitalismo, encontra a loucura, sob a forma da paranoia e onde a crítica social e das artes encontra o caminho para uma nova poesia. No “tema” (por falta de termo melhor) da bruxaria, parecem se intrinsecar vida libidinal e social, cultura e arte. Mas como pensar o laço que une essas esferas? Qual a natureza, a função e o modo de operação do que Artaud entende aqui por bruxaria, encantamento, feitiço? Que magia é essa que tanto desejamos e que tanto tememos?

Paranoia

Deleuze e Guattari descrevem a esquizofrenia como um processo que começa com a descoberta do corpo pleno sem órgãos, instinto de morte, um corpo sem imagem. Instância improdutiva que faz do desejo uma máquina (um processo de repetição), que funciona apenas quando “quebra”, quando se desregula. O desejo inconsciente é assim tomado como uma força de desorganização criadora, que se desenvolve a partir do momento em que o corpo sem órgãos quebra ou destrói o corpo como organismo biológico, que sustenta a imagem do eu como unidade. Há um além do biológico e do corpo próprio que faz funcionar o desejo, que o torna propriamente maquínico, isto quer dizer, sobretudo, artificial, não biológico, não humano, por excelência não antropomórfico. Para se defender da força destruidora do corpo sem órgãos, uma máquina desejan

surge, e essa máquina é o avatar mesmo das máquinas desejanter. Trata-se da máquina paranoica.

É somente em relação ao corpo sem órgãos (olhos fechados, nariz furado, ouvidos tapados) que alguma coisa é produzida, contraproduzida, que desvia ou exaspera toda a produção da qual, no entanto, ele faz parte. Mas a máquina continua sendo desejo, posição de desejo que continua sua história através do recalque originário e do retorno do recalado, na sucessão das máquinas paranoicas, miraculosas, e das máquinas solteiras pelas quais Joy passa, na medida em que progride a terapêutica de Bettelheim. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 47)

Assim, aparentemente no início do processo esquizofrênico estão as máquinas paranoicas, as testemunhas do recalque originário. O recalque originário é a repulsão das máquinas desejanter pelo corpo sem órgãos.

E é isso o que a máquina paranoica significa, a ação de arrombamento (effraction) das máquinas desejanter sob o corpo sem órgãos, e a reação repulsiva do corpo sem órgãos que as experimenta globalmente como aparelho de perseguição (Deleuze; Guattari, 1972, p. 17).

Esse recalque ocorre quando o corpo sem órgãos reprime a tal ponto as máquinas desejanter que elas impõem uma organização orgânica do corpo, transformando-o em organismo. Há recalque quando a desorganização do corpo sem órgãos, o instinto de morte que desarranja o corpo próprio, que destrói o “eu” e sua “imagem”, falha ou hesita diante de uma certa resistência, que é justamente a da máquina paranoica que os experimenta o próprio desejo, as máquinas desejanter, como um aparato per-

secutório. A paranoia nada mais é do que a resistência de um organizado contra um processo de transformação.

Se o corpo sem órgãos é produzido, isso se deve ao fato de que as máquinas desejanter tendem a produzir organismos, e o “o corpo sofre de estar assim organizado, de não ter outra organização ou organização nenhuma”. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 16) A paranoia seria, portanto, esse embate entre as máquinas desejanter que tendem a construir-se como organismo, ou seja, a organizar-se a partir das demandas corporais mais simples, como as pulsões descritas por Freud, pulsão anal, oral; ou Lacan, como as pulsões ligadas à visão ou audição. Todas elas respondem a necessidades fisiológicas, concernem o corpo biológico. Ora, para Deleuze e Guattari, o desejo é maquínico e, portanto, só pode se constituir além do corpo próprio ou biológico e de suas demandas. E esse processo só se torna possível porque um instinto de morte, o corpo sem órgãos entra em conflito com as máquinas desejanter e a organização que elas impõem. Esse conflito é o que define a paranoia. Como ela é produto de um recalque, operado pelo corpo sem órgãos em relação às máquinas desejanter, a desorganização que ameaça o corpo é “expelida”, projetada no exterior.

Em suas cartas, Artaud explicita esse processo. Ele mostra que é “ele mesmo” quem sofre com as “interferências”, digamos assim, externas. A primeira dessas cartas é endereçada a Jean Dubuffet. Artaud explica que soube que René Solier estava inquieto a seu respeito e quis tranquilizá-lo, (a carta foi escrita no hospital de Rodez):

Pois, meu caro Jean Dubuffet, as coisas não são tais quais elas aparecem na vida de todos os dias. O mundo onde estamos é um mundo inacabado onde tal que saudamos na rua com um outro é de longe e persianas fechadas o ciumento e feiticeiro desse outro porque ele pensa que esse outro é mais gênio, consciência e personalidade, alma e densidade física que ele e ele trabalha por todos os meios para roubar seu ser e sua consciência. Ainda não se sabia disso até pouco tempo, mas agora já se tornou um fato que mais ninguém ignora, mas toda a força da vileza e do crime universais trabalham ainda para que isso não seja reconhecido publicamente. (Artaud, 2004, p. 1265)

Nesse mundo, as formas mais vis da sociedade têm como função ocultar um “segredo”, que não se deixa calar, no entanto. O que se quer esconder é o caráter inacabado do mundo. Inacabado aqui se confunde com arbitrário ou mágico. Já que esse mundo é sustentado por feitiços. Os feiticeiros que ameaçam Artaud estão dispostos a roubar o seu “ser” e sua “consciência”, daí o fato de vivermos constantemente enganados sobre o que é da ordem do nascimento, da morte e da vida. A experiência de mundo de Artaud é essa no interior da qual o sujeito se sente constantemente ameaçado, como se qualquer um pudesse roubar-lhe, não um bem ou outro qualquer, mas a densidade física, a alma, a personalidade. Estranho? Ao descrever o funcionamento das sociedades, Deleuze e Guattari não estão muito distantes das percepções paranoicas de Artaud. Há mesmo uma instância improdutiva, que é, além disso, produzida, e que ameaça se apropriar de todas as forças vivas da sociedade para inscrevê-las no interior mesmo da ordem social e assegurar assim sua manutenção e reprodução. Essa instância é a mesma que ameaça e deturpa a constituição do corpo enquanto organismo, um corpo sem órgãos improdutivo, instinto de morte que se acopla às forças produtivas e as desvia, apropriando-se delas.

Para Marthe Robert ele escreveu:

Há um mistério na minha vida, Marthe Robert, cuja base é que eu não nasci em Marselha no dia 4 de setembro de 1896, mas que passei por lá nesse dia, vindo de outro lugar, porque na realidade eu não nasci e na verdade não posso morrer. Para esses asnos médico-legais é delírio, para outros poesia, para mim é verdade como um bife com batata frita ou uma taça de vinho branco servidos no balcão da frente. Mas toda a terra, nas suas cavernas subterrâneas de suas seitas de *Iniciados* se uniram para me impedir de explodir e atacar. (Artaud, 2004, p. 1295)

Temos aqui o mesmo movimento: de um lado a denúncia da sociedade burguesa e de seu caráter enfeitado, seguida de outra denúncia, ainda mais grave, agora sob sua própria condição. O que Artaud entende por verdade é, para os outros, delírio ou poesia. Não apenas ele é ameaçado, não apenas ele sente que pode perder força, consciência e alma, como é impedido de “explodir e atacar”. Ele se sente ameaçado e, ao invés de fazer com que sua lucidez apareça como causa dessa “perseguição”, o que temos aqui é outra coisa, muito diferente de uma relação causal que poderia ser entendida como megalomania, na tradição psicanalítica. Ele se sente ameaçado e impedido de “atacar”, ameaçado por uma sociedade enfeitada, por uma sociedade cujo objetivo único é proteger o segredo “mágico” que a funda, impedir que ele seja exposto. Na mesma carta ele menciona que a vida é falseada (*truquês*) por uma polícia sombria”. (Artaud, 2004, p. 1295)

Em carta endereçada a André Breton, datada de 14 de janeiro de 1947, Artaud começa se desculpando por ter aborrecido o amigo por pouca coisa na noite anterior, ele tinha recitado alguns poemas, mas gostaria

mesmo é de ter lido uma narrativa sobre sua vida, não foi capaz, terríveis silêncios entrecortavam sua fala, ele se sentia diante de uma barragem obscura que o impedia de falar. A questão que ele gostaria de colocar, era a seguinte:

Quem como eu está *decidido* a não morrer, a não se deixar ir ao caixão? A morte só é de bom proveito para os ditos gurus, para alguns macacos petrificados falsamente iniciados, que só vivem do que os outros deixam.

Eu queria também dizer:

Essa sociedade que não quer ouvir falar de feitiço e de magia, e que não cessa de aperfeiçoar e de empregar uma certa armadura psiquiátrica para desencorajar a lucidez, nasceu de um passe de mágica, de uma operação imunda que lhe deu direito de cidade nas coisas e que ela continua a manter contra todos com mais e mais feitiços – E suas instituições só foram estabelecidas para esconder o grande segredo.

Tudo o que se insurge é declarado louco ou agitado, envenenado, aprisionado, colocado em estado de demência, levado ao suicídio, paralisado. (Artaud, 2006, p. 157)

Aqui se coloca o caráter eminentemente social da “produção” da loucura (como alteridade insuportável, que deve ser escondida e encarcerada). A violência com que esta é calada, enclausurada, paralisada nos coloca diante da evidência que ela expõe, como uma grande lucidez, o grande segredo que precisa ser escondido por mais mentiras e feitiços. Só a loucura pode tornar evidente o caráter nada lógico ou racional da vida social, expor seus feitiços e encantamentos. Uma sociedade no interior da qual a morte e o nascimento, ou a própria vida aparecem como produção mágica, sem razão ou causa.

O fetichismo nas formações sociais

Para Deleuze e Guattari (1972, p. 17), se quisermos observar as forças posteriores do corpo pleno sem órgãos no processo não interrompido, nós devemos passar por um paralelo entre a produção desejante e a produção social. Essa é exatamente a primeira vez no interior do *Anti-Édipo* em que a relação economia-política/economia libidinal aparece e começa a ser pensada. E o corpo pleno sem órgãos é o conceito que tem justamente como função abrir esse espaço impensado.

No interior de um processo esquizofrênico, o corpo sem órgãos, instinto de morte, instância improdutiva, pode se transformar em um corpo pleno determinado como *socius*. Pleno porque nesse caso o corpo sem órgãos se desenvolve plenamente, ocupando a totalidade da vida social; ele é o responsável por sua unificação. Assim, a economia política funciona da mesma maneira que a economia libidinal: ambas funcionam a partir de uma mesma máquina abstrata, de uma mesma “racionalidade”, de um mesmo processo esquizofrênico.

Isso é possível porque as formas produtivas da vida social não são nada além da produção desejante ela mesma. Mas para organizar essas forças produtivas, uma instância improdutiva é necessária. Assim, a vida social nada mais é do que uma maneira de recalcar, organizar e representar a produção desejante. Mas há uma diferença importante de regime entre as máquinas sociais e as máquinas desejantes. Se as máquinas desejantes só funcionam ao quebrar, ao se desajustar, a anti-produção própria às má-

quinas técnicas é produzida em condições que são exteriores à reprodução do processo.

As formas produtivas da vida social implicam, tanto quanto a produção desejante, em uma estação improdutiva inengendrada, um elemento de anti-produção acoplado no processo. Esse corpo pode ser o corpo pleno da terra, o corpo do déspota ou o capital, nas sociedades primitivas, despóticas e capitalistas, respectivamente. Da mesma maneira que o desejo é atravessado por um instinto de morte que desencadeia o processo esquizofrênico, levando o corpo além de sua organização restrita sob a forma de um organismo, a vida social e suas forças produtivas caminham lado a lado a uma instância improdutiva. Essa é sua maneira particular de recalcar e reprimir o desejo. Assim, todas as formações sociais são, antes de mais nada, operações que tocam o desejo, que o restringem, o limitam e o marcam e às vezes, produzem dele uma representação.

No interior do capitalismo, ao lado das forças produtivas, quer dizer, do trabalho, temos a estação improdutiva, inengendrada: o capital. Do qual Marx disse: “ele não é o produto do trabalho, mas ele aparece como seu pressuposto natural ou divino.” (apud Deleuze; Guattari, 1972, p. 18)

Trata-se aqui, portanto, de pensar de que maneira o capital pode aparecer como pressuposto divino ou natural do trabalho e não como seu resultado. A magia, ou mais precisamente, o fetiche, concerne justamente esse falso movimento.

Ele não se contenta em se opor às forças produtivas nelas mesmas. Ele se espalha por toda a produção, constitui uma superfície onde

se distribuem as forças e os agentes de produção, de tal maneira que ele se apropria da superprodução e atribui a si o conjunto e as partes do processo que parecem agora emanar dele como de uma quase-causa. Forças e agentes se tornam sua potência própria sob uma forma miraculosa, eles parecem miraculados por ele. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 18)

A sociedade constrói assim seu próprio delírio, mas não se trata evidentemente de um delírio da consciência, mas da consciência de um falso movimento, verdadeira percepção de um movimento objetivo aparente, verdadeira percepção que se constitui, completam Deleuze e Guattari, na superfície de registro, de inscrição dos corpos e mentes na vida social.

Esse processo, operado pela máquina miraculosa, descreve a passagem do corpo sem órgãos, instinto de morte e força de destruição do organismo, para uma superfície de registro. Momento em que se registra o milagre da produção, a produção miraculosa, a concepção de homens feitos às pressas. Assim, da mesma maneira que no interior do processo esquizofrênico o conflito entre corpo sem órgãos e máquinas desejantes leva a uma reconstrução subjetiva, miraculosa, da qual dependia, segundo Tosquelles, o sucesso do tratamento, esse processo atravessa a constituição e reprodução das formações sociais ao longo da História. Ela diz respeito ao reconhecimento por parte do sujeito do processo que o atravessa e que o leva da crise à reconstrução, da experiência da morte ao renascimento. Só que esse renascimento guarda as marcas da crise psicótica, ele é artificial e múltiplo. Esse caráter artificial da produção subjetiva aparece também

como processo necessário de organização da vida social. Artificial aqui significa maquínico, ou seja, as subjetividades criadas a partir da crise psicótica, com a dissolução do eu, são múltiplas, errantes, não são biologicamente determinadas, nem assumem forma antropomórfica. É preciso um elemento não humano, inumano, além também do animal e do vegetal, um elemento eminentemente maquínico, artificial e provisório para que essas novas subjetividades se criem e se recriem incessantemente. O mesmo ocorre no interior das formações sociais, esse é seu ato de fundação:

O capital é mesmo o corpo sem órgãos do capitalismo, ou do ser capitalista. Mas como tal, ele não é somente substância fluída e petrificada do dinheiro, ele vai conferir à esterilidade do dinheiro a forma sob a qual essa produz o dinheiro. Ele produz mais-valia, como o corpo sem órgãos se reproduz ele mesmo, brota e se estende até os limites do universo. Ele encarrega a máquina de fabricar uma mais-valia relativa, se incarnando nela como capital fixo. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 18)

Nada melhor para ilustrar o caráter fetichista do capital do que o uso das máquinas e da tecnologia. Não são as máquinas o trabalho morto? O capital fixo? O capital fixo, quer dizer, o investimento na mecanização da produção, investimento em ferramentas, máquinas etc, que parece transformar o dinheiro em produção. Como se as máquinas produzissem a si mesmas, e produzissem mercadorias por si mesmas. As máquinas e os agentes vão se acoplar ao capital de tal maneira, prosseguem Deleuze e Guattari, que seu próprio funcionamento é miraculado pelo capital. “Tudo parece objetivamente produzido pelo capital como quase-causa”. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 18)

Eles acrescentam que Marx sublinha que, no começo, os capitalistas tinham necessariamente consciência da oposição entre trabalho e capital, e do uso do capital como meio de extorquir mais-trabalho, mas muito rápido se instaura “um mundo perverso enfeitado, ao mesmo tempo que o capital tem como papel a superfície de inscrição que recobre toda a produção (fornecer mais-valia ou realizá-la, tal é o direito da inscrição). Em seguida, Marx é citado:

Na medida em que a mais-valia relativa se desenvolve no sistema especificamente capitalista e que a produtividade social do trabalho aumenta, as forças produtivas e as conexões sociais do trabalho parecem se desvencilhar do processo produtivo e passar do trabalho ao capital. O capital se torna assim, um ser bem misterioso, porque todas as forças produtivas parecem nascer de seu seio e lhe pertencer. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 18-19)

O que é especificamente capitalista aqui é o papel do dinheiro e do capital como corpo pleno para formar uma superfície de registro, quer dizer, produzir miraculosamente todas as forças produtivas.

Mas um corpo pleno qualquer, corpo da terra ou do déspota, uma superfície de inscrição, um movimento objetivo aparente, um mundo enfeitado fetichista pertence a todos os tipos de sociedade como constante da reprodução social. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 19)

O que há de original nessa análise em relação, em primeiro lugar, ao marxismo, é que Deleuze e Guattari não restringem o fetichismo à sociedade capitalista ou às sociedades primitivas. Como se o fetichismo fosse um arcaísmo primitivo que a sociedade capitalista ressuscita.

O fetichismo foi tomado no interior da tradição marxista como um processo que incide sobre as mercadorias, entendidas como “coisa místicas”. Salienta-se sobretudo o processo de reificação, literalmente *coisificação* que marca a natureza das relações no interior do capitalismo, na tradição que vai de Lukàcs à Escola de Frankfurt. O que está em jogo aqui é a “relação social entre trabalhos específicos que aparece como relação natural entre coisas. O valor aparece como próprio às coisas mesmas.” (FAVARETTO et al., 2018, p. 189). Os autores citados entendem que o fetichismo seria, portanto um processo de encobrimento que mascara a natureza das relações sociais e do trabalho envolvido na produção, e ainda que opera uma cisão entre valor de troca e valor de uso, que concerne o produto do trabalho, e outra que incide sobre o próprio trabalho, que adquire a partir daí o duplo caráter social de produtor de meios de subsistência e de valor. Quando a produção de mercadorias se generaliza tornando-se determinante na organização do trabalho, o próprio trabalho se torna um equivalente geral. Assim, concluem os autores,

se quisermos falar em sofrimento, teremos de nos deslocar da esfera pública do mercado para a esfera privada do consumo, em especial do consumo produtivo. É lá que ocorre o que ele [Marx] denomina de “subsunção do trabalho ao capital”: a conformação do trabalhador (corpórea e mentalmente) aos ditames da produção capitalista. O mesmo pode ser dito da esfera de consumo privada, onde os indivíduos têm de lidar privadamente com as exigências do consumismo. (FAVARETTO et al., 2018, p. 189)

Deleuze e Guattari em sua análise do fetiche não partem das mercadorias, não entendem o fetiche como fetiche da mercadoria, e nem

entendem que o problema social em questão diga respeito apenas ao consumismo. Dessa maneira, não se trata de salientar, como sustentam os autores, que os “segredos” escondidos pela relação entre os homens e as mercadorias que produzem concernem: uma forma de naturalização da relação dos homens com as coisas; uma fetichização das coisas-mercadorias; uma forma de relações entre pessoas que é reificada e uma cisão entre valor e valor de uso. O que está em questão no fetichismo, para Deleuze e Guattari é a maneira através da qual o capital se apodera das forças produtivas de tal forma que ele passa a aparecer como “quase-causa” *de toda produção no interior da vida social*.

Ele não diz respeito apenas às mercadorias, ele é um processo que se estende por toda a vida social, e isso não se deve ao fato de que ao produzir um equivalente geral, o capitalismo reduz tudo o que existe e é vivo à condição de mercadoria. Seu caráter fetichista está no fato de que o capital aparece como “quase-causa” que determina não apenas as relações econômicas-políticas, mas toda a forma de produção no interior da vida social. E é o ponto de vista da reprodução da vida social que esclarece sob o papel do fetichismo.

O fetichismo está, portanto, segundo Deleuze e Guattari, presente em todas as formações sociais ao longo da História. Ele é absolutamente fundamental para a constituição de toda e qualquer sociedade, e essa talvez seja a melhor maneira de compreender a afirmação deleuzo-guattariana segundo a qual só existe história da contingência. Toda formação social funda a si mesma a partir de uma relação entre a produção social e uma

instância improdutiva que age como quase-causa de toda a vida social. Isso significa que toda sociedade se estrutura a partir de um ato de fundação artificial, de um falso movimento, que instaura uma “quase-causa” a partir da qual a sociedade se organizará inteiramente. “Os dois aspectos do corpo pleno são: superfície encantada de inscrição, lei fantástica do movimento objetivo aparente; mas também agente mágico ou fetiche, quase-causa. Ele não se contenta em inscrever todas as coisas, ele deve fazer como se ele as produzisse.” (Deleuze; Guattari, 1972, p. 185) Esse é, segundo Deleuze e Guattari (1972, p. 173), um ato de fundação.

Já em relação à psicanálise a questão fica ainda mais interessante, porque o fetichismo não tem aqui relação nenhuma com o binarismo dos sexos, quer dizer que ele não é, como o Freud o pensava, um desmentido da castração feminina (o fetichista sabe sobre a castração, mas age como se não soubesse), assim, o objeto fetiche seria o substituto do “pênis feminino”. Deste modo, concluem os autores do texto citado acima, podemos encontrar no fetiche, com Freud, “algo não muito distante de Marx. Há uma crença, uma negação da realidade, uma substituição, uma fixação, uma supervalorização, uma fantasia, um agir *como se fosse* verdade, uma cisão e uma “loucura””. O que o paralelo entre o fetiche da mercadoria e o fetiche, segundo Freud, pode nos sugerir? Para Deleuze e Guattari, a resposta é simples, para a psicanálise o desejo passa e está presente apenas na fantasia. E para que essa fantasia se articule, Freud precisa da diferença sexual, ou seja, não é possível estabelecer, com os materiais e conceitos da psicanálise que o desejo possa investir diretamente o social. Ele é apenas

seu duplo, ele obedece à sua lógica.

Sendo assim, o que resta da relação Marx- Freud no que diz respeito ao fetichismo? Ela só pode ser pensada quando traçamos um paralelo entre a ideologia, que seria “distorção” operada pelo capitalismo na produção de um equivalente geral. “Distorção” que aparece como crença, loucura, fixação, supervalorização no funcionamento da fantasia fetichista como descrita por Freud. Já para Deleuze e Guattari “Não há de um lado uma produção social da realidade, e de outro lado, uma produção desejante fantasmática” (Deleuze; Guattari, 1972, p. 38). Ou seria talvez melhor dizer que não há de um lado uma produção social que falseia a realidade da produção que funcionaria em paralelo, da mesma forma que a produção fantasmática que desmente a castração e a diferença (biológica) entre os sexos. O paralelismo Marx-Freud se contenta em estabelecer, entre produção social e produção fantasmática, “laços secundários de introjeção e de projeção, como se as práticas sociais se desdobrassem em práticas mentais interiorizadas, ou como se as práticas mentais se projetassem nos sistemas sociais, sem que umas jamais iniciem as outras” (Deleuze; Guattari, 1972, p. 38).

Para Deleuze e Guattari, a “produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas”. A vida social é o produto historicamente determinado do desejo e a libido não precisa de nenhuma operação psíquica, de nenhuma transformação para investir o campo social. Mesmo as formas mais mortíferas e repressivas da reprodução social são produzidas pelo desejo, e são essas formas de organização

que cabem ser analisadas. A questão que se coloca é, portanto, de saber porque os homens desejam a repressão. Questão posta por Reich e que para Deleuze e Guattari não pode ser suficientemente respondida enquanto for mantida a diferença entre interesse objetivo e racional e o desejo como irracional. O que faltava em Reich era uma categoria como a de *produção desejan*te. Assim, para os autores, está fora de questão reservar ao desejo uma forma de existência particular, uma realidade mental ou psíquica que se opõe à realidade material da produção social. Se a fantasia não é uma expressão segunda e derivada que duplica a ordem social, isso significa que ela deriva da *identidade* entre as máquinas sociais e as máquinas desejan

tes em um determinado meio. Toda fantasia é, portanto, fantasia de grupo:

E se existem dois tipos de fantasia de grupo, porque a identidade pode ser lida nos dois sentidos, quando as máquinas desejan

tes são tomadas nas grandes massas gregárias que elas formam, ou quando as máquinas sociais são enviadas às forças elementares do desejo que elas formam. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 40)

Nos fantasmas de grupo, a libido pode, portanto, investir as formações sociais existentes, ou ela pode produzir um contra-investimento que conecta ao campo social existente, um desejo revolucionário. Não há diferença de natureza entre os dois regimes, máquinas desejan

tes e máquinas sociais, mas uma *relação de grandeza*, que concerne a molaridade gregária do poder ou a molecularidade do desejo que rompe justamente com as formações molares.

A aposta de Deleuze e Guattari no *Anti-Édipo* é a de que o desejo pode romper com as formações molares do poder justamente porque seu caráter é molecular e não se cessa de escapar às estruturas, aos grandes conjuntos, às hierarquias e normas.

A fantasia paranoica de grupo é produzida quando o desejo molecular é capturado pelas forças sociais, pelas grandes estruturas e instituições. Assim, não apenas esse desejo é um desejo de estar no centro, um desejo pelo poder hierarquizado, desejo de fazer parte de uma engrenagem, como ele é o fantasma que assombra e reitera toda forma social, *ele é o desejo responsável pela reprodução da ordem social*. Forma mesma do instinto de morte porque esse desejo deseja a manutenção do sistema improdutivo, de um sistema improdutivo *extrínseco* às máquinas desejanças. Ele requer que a sociedade e os indivíduos que ela produz se fechem cada vez mais sobre si mesmos.

Que fantasia seria responsável pela ruptura com a ordem social? A que se apoia em um outro regime de grandeza, que é molecular. Eis a natureza mesma do desejo, porque ele é esquizofrênico, de escapar e fugir daquilo que a sociedade impõe para seus membros como *forma única de vida*. “Antes de ser a afecção do esquizofrênico artificializado, personificado no autismo, **a esquizofrenia é o processo de produção do desejo e das máquinas desejanças.**” (Deleuze; Guattari, 1972, p. 33)

O Fetiche, os primitivos e os modernos

É importante lembrarmos que a etimologia da palavra feitiço é dupla. Originário de *feito*, particípio passado do verbo *fazer*, forma, figura, configuração; mas também artificial, fabricado, factício, postiço, falso, encanto, fascinação, fascinado, encantado. Como sublinha Latour (2002, p. 17), a etimologia, como colonizadores e colonizados, se recusa a escolher entre o que toma forma através do trabalho e o artifício fabricado; essa recusa, ou hesitação, conduz à fascinação, induz aos sortilégios.

É confrontando os “selvagens” e os modernos que Latour conclui que os modernos não são desprovidos de fetiche ou culto. “Eles têm um culto, o mais estranho de todos: eles negam as coisas que fabricam *a autonomia que conferem as mesmas*, ou negam aqueles que as fabricam, *a autonomia que estas conferem aos mesmos*.” (Latour, 2002, p. 101)

Estamos diante de um enorme paradoxo, por um lado, os modernos negam autonomia ao que fabricam, por outro lado, eles conferem autonomia ao que fabricam. Mas o mais sério nesse processo é que a autonomia conferida ao que é fabricado é negada ao sujeito que o fabricou. Assim, os objetos tem uma autonomia que os sujeitos que os fabricam não possuem, eis a essência do fetiche. Essa relação, para Marx, diz respeito à relação que temos na sociedade capitalista entre capital e trabalho.

E o anti-fetichismo moderno, que se espanta diante do fetiche das sociedades primitivas, o anti-fetichismo dos colonizadores, pode ser definido, segundo Latour, como “proibição de apreender como se passa

da ação humana que fabrica às entidades autônomas que ali se formam, que ali se revelam.” (Latour, 2002, p. 69) Esse talvez seja o que Artaud chamou de grande segredo das sociedades burguesas, o segredo que deve ser ocultado a qualquer preço. Mantido o segredo, é mantido também o fascínio, e, além disso, como nos mostra Artaud, a cisão entre quem age e a própria ação. Uma vez que não se pode apreender a natureza desse processo de fabricação que é em sua realidade um processo de aquisição de autonomia, os objetos tem uma autonomia que é negada aos homens, porque há quem deseje “manter o controle”, como diz Latour (2002, p. 101), manter o controle sobre o processo de produção no interior da vida social, “eles pretendem não ser superados pelos acontecimentos. Eles querem manter o domínio, e encontrar tal Fonte no sujeito humano, origem da Ação”.

Esse sujeito humano, fonte da ação, é dotado de vontade e livre arbítrio, uma unidade conferida pela razão à personalidade que unifica no “eu” vontade e liberdade, potência e ação. É porque o sujeito domina a si mesmo, domina suas paixões, que ele se constitui como unidade racional, que pode dispor de sua vontade, quer dizer, agir após deliberação racional. É preciso uma instância como o “eu” para conferir unidade ao sujeito, unidade que depende da consciência, instância que deve comandar o corpo, as ações, e dominar as paixões como a ciência deve dominar a natureza. Mas esse “eu” não passa de uma construção mágica quando os modernos, “ressentidos por não poder explicar a ação pelo trabalho humano, querem aniquilar o sujeito-fonte, sufocando-o nas linguagens, na genética, nos

textos, nos campos, nos inconscientes, nas causalidades diversas.” (Latour, 2002, p. 106)

Talvez seja preciso manter o segredo sob a origem da ação e sob a passagem da autonomia que todo fazer confere e nega aos objetos fabricados. Talvez seja preciso manter a ilusão de que os sujeitos podem recuperar a autonomia que perderam sobre a produção social, sobre a produção e fabricação dos objetos que os cercam. Talvez porque o grande segredo concerne o próprio fazer, que não requer agente ou produto, processo autônomo e maquínico, que não esconde ou mascara uma causa que lhe é anterior, porque não tem causa ou razão, é aleatório e contingente, e atravessa homens e coisas, ingovernável. Pois se o agente, o sujeito ou todas as causalidades acessórias desabassem e se mostrasse um abismo ao invés de aparecerem como fundamento e solo seguro da vida social, o que restaria do homem, o que seria o homem?

O interesse da análise de Latour está justamente em expor o vínculo entre fetiche, trabalho e autonomia no interior do capitalismo, onde as mercadorias adquirem uma autonomia que é negada aos homens que as fabricam.

Aqui está elo entre a necessidade de domínio que faz do homem moderno aquele que busca encontrar a fonte e a origem da ação em si mesmo, mas que vê essa procura frustrada pelo tipo de trabalho que realiza, um trabalho que o priva de sua própria autonomia. O fetiche seria o resultado desse processo, em que se instaura uma *confusão ou passagem dos atributos entre as coisas e quem as produz*. É o processo mesmo de

“funcionamento” do Capital ou de sua acumulação, a transformação das forças produtivas em capital, o processo de apropriação das forças vivas pelo capital.

Para Latour, os modernos precisam dos fetiches, justamente porque não tem domínio do que fazem. O argumento de Artaud é que toda a vida social moderna se constitui, justamente para esconder esse ponto que torna os fetiches tão necessários, a *impossibilidade de domínio sobre o que é da ordem da ação*.

Assim, uma comparação se impõe, e ela se impôs a Artaud, a necessidade de compreender a semelhança e a diferença entre a “magia” ou o fetiche, para os modernos e para os selvagens. Eis o que ele foi procurar no México, em 1936, no ritual do peiote, realizado pela tribo dos tarahumaras.

O ritual do peiote

Artaud termina seu relato sobre o ritual do peiote afirmando que há algo desse ritual, dessa “tradição misteriosa”, que ele não conseguiu penetrar. Ele se refere aos xamãs como “*sorciers*” (bruxos), como se ele quisesse marcar a diferença que os separa dos índios, a diferença que faz dele um homem branco, para quem esse tipo de ritual é da ordem do fetiche ou da bruxaria: “Porque os bruxos do Peiote parecem realmente ter ganho alguma coisa depois de seus três anos de isolamento na floresta”.

Para se tornar justamente xamã e poder manejar um “ralador”, “madeira mergulhada no tempo e que aproveitou dos sais segredos da ter-

ra.” (Artaud, 2004, p. 774) é necessária uma longa preparação. Uma vez que um tarahumara sente o chamado para manejar o ralador e distribuir a cura, ele passa, durante os próximos três anos, no tempo da páscoa, uma semana na floresta. Ao final desse processo em que o xamã ouve o Mestre invisível, com seus nove assessores que lhe passam o segredo, ele sai da floresta, com o ralador embebido. (*macérée*)

Artaud fica justamente intrigado por não saber o que ocorre durante a transformação dos xamãs. Ele sabe que o processo dura três anos, e se pergunta “o que eles tiraram da floresta e que a floresta *lentamente lhes entrega*? Os xamãs guardam o mais ciumento segredo sobre o ocorrido, “o que eles ganharam, o que eles, poderíamos dizer, *recuperaram (recouvré)*, nenhum indígena que não faz parte da aristocracia da tribo é capaz de imaginar.” (Artaud, 2004, p. 774)

Nada disso, o « *Principal* », nas palavras de Artaud, está contido no rito. O principal ou “Essencial”, são os princípios segundo os quais a Natureza se forma. Na montanha tarahumara tudo vive por esses princípios. Ao avistar pela primeira vez essa montanha Artaud declara não ter dúvida de ter encontrado um dos pontos nevrálgicos da terra onde “a vida mostra seus primeiros efeitos”. (Artaud, 2004, p. 751)

Nessa narrativa, Artaud precisou esperar muito tempo para presenciar o ritual do peiote, e durante essa espera ele pode observar um outro rito, o rito dos reis de Atlântida, na serra dos tarahumaras, um rito que Platão descreveu em *Crítias*. Nesse rito “os Índios dançam danças de flores, libélulas, pássaros”, ou ainda danças de “vento, coisas, flores”. (Artaud,

2004, p. 757) Temos aqui uma verdadeira metamorfose em operação: “O chefe da língua se contorcendo seguindo o ritmo, a dança imitava o passo de uma formiga minúscula que titubeava; o dançarino se quebrava, se curvava com os movimentos distáxicos de uma rã desmesuradamente inchada”. (Artaud, 2004, p. 758)

Há nesse rito, portanto, aos olhos de Artaud, uma espécie de metamorfose corporal que escapa de toda e qualquer classificação, um devir-animal, devir-vegetal, um devir-coisa, um devir descoordenado (distáxicos, que provém de distaxia ou “*ataxie*” em francês, doença que perturba a coordenação motora); um devir desproporcional, quebrado, inchado e titubeante.

Em seguida, Artaud descreve uma série de visões daquela mesma montanha, da serra dos tarahumaras. A espera foi longa até que o ritual do peiote se realizasse. E eis que ele começa a se sentir enfeitiçado (*ensorcelé*) ao olhar para a montanha que agora parece erguer obstáculos para impedi-lo de entrar. Ele via um homem nu que torturavam, pregado nos rochedos com formas que trabalhavam sobre ele, e que o sol volatilizava. Por algum milagre ótico o homem continuava inteiro... Ele viu também rochedos em forma de mulher, com dois seios perfeitamente esculpidos. (O princípio transcendente da Natureza ao qual os tarahumaras prestam seu culto é ao mesmo tempo feminino e masculino “*como deve ser*”). (Artaud, 2004, p. 766, 767, 754)

“Foram vinte e oito dias “desta empreitada pesada, desse monte de órgãos mal reunidos que eu era, e aos quais eu tinha a impressão de

assistir, como uma imensa paisagem de gelo a se deslocar”. (Artaud, 2004, p. 769) A descrição de seus suplícios continua:

Depois de cansaços tão cruéis, eu repito, não era mais possível acreditar que eu não tinha sido realmente enfeitiçado, que as barreiras de desagregação e de cataclismos que sentia crescer em mim não tenham sido o resultado de uma premeditação inteligente e concertada, eu tinha encontrado um dos últimos pontos do mundo onde a dança de cura pelo peiote existe ainda, onde ela foi, em todo caso, inventada. E o que foi então, que falso pressentimento, que intuição ilusória e fabricada de esperar uma liberação qualquer para meu corpo e também, e sobretudo, uma força, uma iluminação em toda a plenitude da minha paisagem interna, que eu sentia nesse minuto preciso fora de qualquer espécie de dimensão. (Artaud, 2004, p. 770)

Artaud espera do ritual do peiote, da dança dos xamãs, uma “liberação” de seu corpo, a iluminação de sua “paisagem interna”. O rito começa então sem que ele se dê conta, tamanho o cansaço que a espera causou.

Uma vez que o ritual termina, e para finalizar a descrição do rito, Artaud nos diz que não renunciou às “perigosas dissociações que o peiote parece provocar”, dissociações que ele afirma ter perseguido por vinte anos: “eu não montei a cavalo com um corpo arrancado dele mesmo e que essa supressão a qual me entreguei privava-me dorenavante de seus reflexos essenciais;”

Ao especular sobre a natureza do ritual que transforma o índio em xamã, sobre o segredo que o torna capaz de distribuir a cura, Artaud é imediatamente levado a pensar no seu próprio corpo. E as dissociações aparecem entre um corpo que não foi arrancado de si mesmo e outro que ao sofrer uma supressão perdeu seus reflexos essenciais. A dissociação

está marcada pelas inversões sintáticas (*tourneures*), pelos puxões e reviravoltas de suas frases. Assim, o eu, sujeito que conjuga verbo tem um corpo e o pronome “me”, parece ser de um outro.

Não é por acaso que a reclusão do tarahumaras acontece na época da Páscoa, Artaud se refere nesse último parágrafo a sua crucificação. E o rito é claramente um novo nascimento. Não o rito do peiote, e os ritos de cura, mas a transformação do índio em xamã, o rito sob o qual Artaud não sabe nada. Ele continua sua reflexão sobre a cavalgada,

eu não fui esse homem de pedra para o qual são necessários dois homens para fazer um montado: e que montavam e desciam do cavalo como um autômato desamparado, - e a cavalo, colocavam minhas mãos sobre as guias, e era preciso ainda, fechar meus dedos sobre as guias, porque sozinho, era manifesto de mais que eu tinha perdido a liberdade. (Artaud, 2004, p. 775)

Essa perda de liberdade que o impede de montar um cavalo é também descrita como “invencível hostilidade orgânica” que não pode ser vencida justamente com “força de espírito”, hostilidade em que era “eu que não queria mais andar.” (Artaud, 2004, p. 775)

A dissociação se repete. Num primeiro momento ela aparece como hesitação entre dois corpos, “eu não montei à cavalo com um corpo arrancado dele mesmo”, seguido de uma supressão que o privava de seus reflexos essenciais. Em seguida, temos mais uma vez uma negação e uma afirmação que se contradizem, “eu não fui esse homem de pedra”, depois “eu tinha perdido a liberdade”, um corpo que cavalga e outro que não é capaz de fazê-lo: “era preciso que o alguma coisa escondida, por trás

dessa trituração pesada e que iguala a manhã à madrugada, essa alguma coisa seja tirada fora, e que sirva, que sirva justamente pela minha crucificação.” (Artaud, 2004, p. 775)

A experiência de Artaud, experiência de hostilidade física, que o torna capaz e incapaz de montar um cavalo, que o faz renunciar a continuar andando, o faz desejar e prescindir a necessidade de uma reconstrução, de uma fabricação mágica. Como se a cura pelo peiote, a liberação do corpo, fosse uma espécie de crucificação, só que aqui é preciso que “alguma coisa seja tirada fora”, tirada do próprio corpo, mas essa extração não pode ser aquela que o priva de seus reflexos essenciais e o transforma em um pedra incapaz de montar um cavalo. A liberação do corpo precisa ser um rito de cura ou, eis a razão pela qual o xamã passa uma semana na floresta durante a páscoa, um novo nascimento.

Eis o que o atrai na “transformação do xamã”, a possibilidade ganhar algo com um contato com a floresta, algo que diz respeito justamente ao seu “destino físico”. O que ele expressa na aventura em busca do ritual é o desejo de encontrar uma dança capaz de liberar seu corpo, como se ele procurasse um processo de transformação tão radical quanto uma metamorfose. Uma fabricação de si mesmo, que é uma fabricação do corpo, tão artificial quanto a arte pode ser em uma sociedade capitalista, mas ao mesmo tempo tão brutalmente ativa quanto o teatro ou a dança.

Essa dissociação que diz respeito ao corpo, que o faz “inteiro” e dilacerado, que Artaud procurou por décadas, e que parecia estar presente e ao mesmo tempo, escondida, nesse ritual do peiote que ele não pode

compreender, porque os índios guardam um segredo “ciumento” ou “invejoso” sobre o que ocorre na floresta, ou sobre o que eles “recuperam” da floresta, um laço entre o homem e a terra que para os brancos está definitivamente perdido, laço no entanto, que para a maioria dos índios também é objeto de segredo, fetichismo, só poderia ser recuperado em um ritual, um rito cruel e brutal como a ação teatral. É justamente em suas reflexões sobre o teatro que podemos encontrar, de forma mais desenvolvida, o que Artaud entende por magia e também o que ele chama de “grande magia”.

O teatro da crueldade

Em carta a Jean Paulhan de 25 de janeiro de 1936, Artaud explica o que seria o livro *O teatro e seu duplo*. Esse título deveria responder

a todos os duplos do teatro que acredito ter encontrado ao longo de tantos anos: a metafísica, a peste, a crueldade, o reservatório de energia que constituem os Mitos, que os homens não incarnam mais, o teatro os incarna. E por esse duplo eu entendo o grande agente mágico do qual o teatro, por suas formas, é apenas a figuração, a espera de que ele se torne a transfiguração. (Artaud, 2004, p. 662)

Duplo que aqui se resume ao termo, o “grande agente mágico”, e que agente mágico é esse? “É na cena que se reconstituem a união do pensamento, do gesto e da ação”. (Artaud, 2004, p. 662)

Desde o teatro e seu duplo, a questão do feitiço, do encantamento, da magia está diretamente relacionada a uma crítica mais ampla, à sociedade de seu tempo (anos 30), em que o nazi-fascismo estava em ascensão:

“Nunca, quando é a vida mesma que se vai, se falou tanto em civilização e cultura.” E esse afundamento da vida é contemporâneo “de uma preocupação com a cultura que nunca coincidiu com a vida.” (Artaud, 2004, p. 505)

Em seus textos mexicanos, encontramos um cujo título é “A eterna traição dos homens brancos”. Artaud, não esperou o surgimento do pós-colonialismo ou a invenção do multiculturalismo ou do que alguns têm a pachorra de chamar de guerras culturais (quando é a vida mesmo que se vai) - para colocar em xeque a civilização branca europeia, e nomeá-la com esses termos.

Artaud diz que, periodicamente, abandonados pelos deuses, os homens se lembram que são homens e exaltam sua condição como se ela fosse superior à dos deuses. É nesses momentos que as civilizações afundam, “como se fosse preciso, para que a vida do mundo pudesse estar à altura do seu destino, a sustentação da imaginação exacerbada do homem”. (Artaud, 2004, p. 505)

As crises de humanismo são paralelas às crises de civilização, o que é estranho.

Quando o estado da civilização já é desesperador, quando a ideia de cultura está em vias de total regressão, os homens, então, começam a falar de humanismo, como se o homem tivesse o poder de escapar da Natureza, como se a anarquia dominante não tivesse tido por causa essa ideia tão insuficiente e degradante do homem que, por séculos, não cessou de se camuflar sob o termo de humanismo: do Humanismo da Renascença ao humanismo materialista de hoje. (Artaud, 2004, p. 506)

Humanismo significa para Artaud que o homem reduz o mundo ao seu próprio tamanho, ele faz do “patrão homem” uma espécie de medida, física e moral, a qual periodicamente devem se referir todas as coisas do mundo: “E esse momento é sempre aquele onde se propaga o culto de uma faculdade especificamente humana: a razão, e onde o duplo ponto de vista da moral e da psicologia humanas estendem suas crueldades em todos os sentidos”. (Artaud, 2004, p. 681)

A moral não existe “fora do homem”, e o ponto de vista materialista culmina em uma sujeição do homem diante da natureza, não à natureza. Quer dizer que o homem se torna escravo da moral e prisioneiro dos tabus que ele mesmo criou. A concepção moral da natureza e da vida faz com que o homem sinta sua própria vida como distinta da natureza. O que é particularmente europeu nisso tudo é a particularização, o dualismo que separa matéria e espírito, consciência e vida. É nessas épocas que surgem os humanismos. O humanismo é uma abdicação do homem, daí Artaud utilizar o termo degradante. “No “espírito da raça branca, há uma tara, que periodicamente a leva a negar que a compreensão do mundo pode se limitar, e se parecer a um saber claro talvez, mas inútil porque ele toma como apoio objetos mortos, os membros dispersos e inanimados da natureza”. (Artaud, 2004, p. 682)

No início de *O teatro e seu duplo*, Artaud vai definir a sociedade de seu tempo em termos muito próximos. Ele falará na anarquia reinante como confusão, e na decadência da civilização, não mais sob a roupagem de um humanismo, mas agora como uma defesa da cultura.

Artaud vê na crise de seu tempo, na erosão de seu tempo, nessa confusão que reina uma razão, uma “ruptura entre as coisas, as falas, as ideias, os signos que os representam”. (Artaud, 2004, p. 505) Não que faltem sistemas, não que faltem pensadores.

Julgamos um homem civilizado pela maneira como ele se comporta, e ele se comporta como pensa. Um civilizado, um homem culto é um homem que conhece os sistemas, que pensa por sistemas, formas, signos, representações: “Um monstro em que se desenvolve ao absurdo a faculdade que temos de extrair pensamentos de nossos atos”. Eis a exacerbada imaginação humana. À nossa vida falta enxofre, quer dizer, diz Artaud: uma “constante magia”. Gostamos de contemplar nossos atos e de nos perdermos em considerações sobre a forma sonhada que eles deveriam ter ao invés de sermos empurrados por eles.

Artaud traça aqui uma crítica nietzschiana (como a de *O caso Wagner*) da burguesia e da neurose que lhe são próprias. Mas ele a extrapola ao transformar essa crítica em uma crítica da civilização branca europeia.

Vivemos em uma época em que nada adere mais à vida. Essa cisão faz com que as coisas se vinguem, e a poesia que está em nós e que não conseguimos encontrar sai pelo mau lado das coisas, e os crimes, (nunca vimos tantos crimes!), eles se explicam pela nossa incapacidade de possuir a vida. (Artaud, 2004, p. 506) Porque fomos separados da natureza, porque somos os homens cindidos.

Se o teatro é feito para permitir que nossos recalques tomem vida,

uma espécie de poesia atroz se exprime por atos bizarros onde as alterações do fato de viver demonstram que a intensidade da vida está intacta, e que seria suficiente ser capaz de melhor dirigi-la. (Artaud, 2004, p. 506)

Nós desejamos a magia com todas as nossas forças, porque somos homens cindidos, separados de nossa potência, separados de nossa capacidade de ação. Porque preferimos contemplar e refletir sobre nossos atos, somos levados a imaginá-los, a sonhar com uma forma ideal de ação. Nós, homens racionais, não somos capazes de nos deixar guiar pelos nossos atos, atos sob os quais, na realidade, não temos nenhum controle. Eis a razão que nos faz desejar e temer a magia.

Ao tratar do fetichismo, Latour o define como aquilo que faz-fazer e faz-falar. A magia de Artaud nos libertaria do fetichismo, da mediação exercida por esse mecanismo que “faz-fazer ou falar”, porque ela não é mais o motor da ação, mas a própria ação, ela não é a razão ou causa da ação, ou mais precisamente a quase-causa da ação ou da própria vida social:

“Os malfeitos do teatro psicológico vindo de Racine nos desabitaram com a *ação violenta e imediata que o teatro deve possuir*. (...) Tudo o que age é uma crueldade. É sobre essa ideia de ação, levada até o fim e extrema, que o teatro deve se renovar”. (Artaud, 2004, p. 555)

Considerações finais

Artaud tem uma maneira original de compreender o funcionamento do fetichismo na sociedade moderna. Ele foi capaz de expor o vínculo entre o fetichismo e a cultura e civilização europeias.

Uma certa psicologia que exacerba a imaginação humana teria corrompido o teatro e o afastado de sua vocação “violenta e imediata”, a ação. Essa psicologia transforma o teatro em reflexão sobre a ação. É a imaginação que faz com que o homem passe mais tempo refletindo sobre seus atos e sob sua forma ideal, ao invés de se deixar simplesmente guiar por eles.

Artaud coloca em questão o princípio de causalidade que pretensamente subjaz toda ação humana. Como se toda ação fosse precedida por uma causa, que poderia ser tanto a vontade como o livre arbítrio quando entendida como razão que governa o corpo.

A “grande magia” que Artaud busca no teatro visa unir o que a cultura branca europeia separou: as coisas e as falas, as ideias e os signos, a vida e a cultura, a vida e a natureza. Não era isso o que o xamã tarahumara aprendia ou ganhava no seu retiro na floresta? Não era isso o que ele ganhava *da floresta*, a magia? Se o anti-fetichismo dos modernos consiste na proibição de apreender como se passa da ação humana que fabrica as entidades autônomas produzidas, Artaud vai buscar nos tarahumaras uma concepção da produção, uma forma de produção que não é a da sociedade branca europeia, cuja técnica se diz como distinta e outra em relação à natureza. Mas ao se dizer incapaz de compreender o que de fato ocorre durante a reclusão dos índios na floresta, ao se mostrar incapaz de compreender a magia dos tarahumaras, ele nos coloca diante de um outro fetichismo.

Em 1924, nas cartas trocadas entre Artaud e Rivière, Artaud descreve-se como um “caso mental”, ele afirma que os vícios de forma de seus poemas devem ser atribuídos a uma “espécie de erosão, essencial e fugaz ao mesmo tempo, do pensamento”. Em sua viagem em busca do ritual do peiote, o que ele procura é uma “liberação do corpo”. E as dissociações provocadas pelo peiote são igualmente dissociações que concernem seu próprio corpo. Essa é, para Deleuze e Guattari, a diferença entre a natureza do fetiche nas sociedades primitivas e nas sociedades capitalistas. A sociedade primitiva funciona a partir de códigos que incidem sobre o corpo. Sua principal atividade é marcar os corpos para inscrevê-los numa ordem social que tem como quase-causeira o corpo pleno da terra. Já o corpo pleno das sociedades capitalistas é o capital. Por isso, ela é marcada por um processo de desterritorialização que pode ser entendido, grosso modo, como um processo de abstração. Daí a cisão que Artaud identifica em seu tempo, responsável pela separação entre cultura e vida, coisas e fala, mente e corpo, etc.

Todas as formações históricas precisam de uma forma de inscrição no interior da vida social para garantir sua própria reprodução. Essa inscrição é tarefa do fetiche. Ela só se torna possível quando uma causa-quase se instaura para fundar justamente a vida social em torno de si. A reprodução da vida social se deve a esse processo de autonomização próprio ao fetiche. Só que aqui é o próprio processo que se torna autônomo. Eis a originalidade da análise deleuzo-guattariana, expor o caráter maquínico, autônomo, do processo de reprodução da vida social.

Vimos que Latour define o fetiche como o encantamento resultante de um processo em que se confundem a autonomia dos objetos e daqueles que os fabricam. Vimos também que o anti-fetichismo dos modernos consiste justamente na proibição de se compreender a passagem da ação humana que fabrica aos objetos autônomos. Quando uma sociedade instaura uma quase-causa, como no caso do capitalismo, o capital, ela não apenas instaura essa proibição da qual nos fala Latour, como ela permite a autonomização do processo fetichista. Se o fetiche é um processo no interior do qual os que fabricam perdem sua autonomia ao mesmo tempo em que a autonomia dos objetos fabricados é negada e afirmada, ou seja, se no universo do fetiche nem os homens nem os objetos podem gozar de autonomia isso se deve para Deleuze e Guattari a autonomização do próprio processo fetichista. Não são apenas as subjetividades que são múltiplas, contingentes e maquínicas, mas também o corpo social, e ao longo de toda a História Universal. Um corpo social é um processo maquínico e autônomo, contingente e que escapa do controle de todos aqueles que nele estão inseridos. E isso só é possível porque toda forma de organização social é um sistema de repressão e recalque do desejo que o inscreve a partir de uma quase-causa, um processo fetichista no interior do qual o próprio processo de reprodução da vida social se autonomiza em detrimento dos agentes e dos objetos dos quais ele se apodera.

Assim, no interior de nossas sociedades capitalistas, modernas e “anti-fetichistas” não se trata apenas de esconder o “segredo” que diz respeito a passagem da ação humana que fabrica aos objetos autônomos, o

fetichismo ou o anti-fetichismo não diz respeito apenas a esse encobrimento (que instaura o fascínio porque há confusão ou passagem “mágica”) ou proibição, toda sociedade para instaurar-se e se reproduzir precisa de um fetichismo, de uma quase-causa, que encobre um movimento verdadeiro com um falso movimento, que não se contenta apenas em inscrever todas as coisas, mas que deve fazer como se ele as produzisse.

O que isso nos diz sobre a natureza de reprodução da vida social? Se o fetichismo é necessário para todos os tipos de sociedade, quer dizer que a reprodução da vida social está inevitavelmente condicionada a um falso movimento de instauração de uma quase-causa.

O que nos coloca diante do caráter arbitrário ou contingente das formações sociais, mas não só, isso também deixa evidente a necessidade de um elemento artificial, mágico (terra, déspota, capital), um elemento não antropomórfico para a configuração dessas ordens, grosso modo elas reprimem o desejo enquadrando-o em um sistema de codificação, sobre-codificação ou no caso do capitalismo, em que a artificialidade do corpo pleno sem órgãos atinge seu auge, um regime ao mesmo tempo de desterritorialização e reterritorialização. Não cabe aqui definir a diferença entre esses regimes históricos, o que nos interessa salientar é que toda organização social é um sistema de repressão e recalque que inscreve o desejo na ordem social e a reproduz. E não é apenas isso, se o recalque originário é intrínseco à máquina desejante, o recalque propriamente dito é operado por uma instância repressora, extrínseca à máquina desejante, o copo pleno do capital, e é no interior desse processo que a repressão se instaura,

exatamente como na percepção paranoica, como uma morte que vem de fora e se apodera das vidas.

Não existe, como vimos, uma diferença de natureza entre máquinas desejantes e máquinas sociais técnicas, mas entre elas subsiste uma diferença de regime, de grandeza, como atestam os fantasmas de grupo. Se as máquinas desejantes funcionam desajustadas, quebradas, se elas só podem funcionar assim é porque o corpo sem órgãos como instinto de morte desorganiza o organismo e assim abre espaço para um desejo não corpóreo, não humano, inorgânico e maquínico. Um processo autônomo, dito esquizofrênico que abre o desejo para uma multiplicidade molecular, para um regime de intensidades que escapa de toda e qualquer gramática sentimental ou afetiva socialmente reconhecível. Se são as máquinas desejantes que produzem o corpo sem órgãos, o mesmo não pode ser dito das máquinas técnicas, como as máquinas manuais das sociedades primitivas, a máquina hidráulica da forma asiática ou a máquina industrial na sociedade capitalista. “A anti-produção própria às máquinas técnicas é somente produzida nas condições extrínsecas da reprodução do processo” (Deleuze; Guattari, 1972, p. 41) É a máquina social que condiciona a reprodução das máquinas técnicas, por isso elas não são uma categoria econômica, mas apenas um índice de uma forma geral de produção social.

As máquinas desejantes, por outro lado, são técnicas e sociais. Elas produzem por si mesmas um corpo sem órgãos e não distinguem os agentes de suas próprias peças, nem as relações de produção de suas próprias relações, nem a sociabilidade da tecnicidade. E esse ponto é fundamental, sublinham Deleuze e Guattari, pois aqui incide a diferença e a

relação entre recalque e repressão. As máquinas desejantes são o espaço do recalque originário, enquanto que a produção social é o lugar da repressão. Mas há uma continuidade nesse movimento, porque se a máquina desejante opera o recalque originário, as máquinas sociais produzem o recalque propriamente dito. A operação de recalque consiste não apenas em “encobrir” as máquinas desejantes, mas de oferecer como substituto do desejo um “código” que o acessa, um “significante” ou uma “representação”. Esse processo é que separa os agentes e as peças da máquina desejante, que separa a sociabilidade e a tecnicidade, as relações de produção econômico-políticas e a produção desejante.

A hipótese, confusa, dizem os autores, concerne “a origem: a maneira pela qual elementos quaisquer são determinados à fazer máquina por recorrência e comunicação”. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 464) Fazer máquina com alguma coisa não é o mesmo que projetar, prolongar ou substituir ou ser substituído. A máquina não é um utensílio, a ferramenta é um agente de contato, já a máquina é fator de comunicação, ele é recorrente, se refere ao menos provável. As máquinas operam por distinções reais no interior de conjuntos. “O que define as máquinas desejantes é seu poder de conexão ao infinito, em todos os sentidos, em todas as direções.” (Deleuze; Guattari, 1972, p. 469) A máquina é máquina de máquina, corte e fluxo, fluxo porque phylum maquinico, peças que se conectam, mas também corte e ruptura, mudança de direção.

E as máquinas desejantes não são projeção da nossa imaginação, elas estão presentes, elas formam as máquinas sociais e técnicas. Nós não inventamos nem imitamos as máquinas, a relação aqui é de povoamento:

As máquinas sociais técnicas são conglomerados de máquinas desejan-tes em condições molares historicamente determinadas; as máquinas desejan-tes são as máquinas sociais e técnicas em sua condição molecular deter-minante. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 479) O poder é molar e organiza o desejo a partir de grandes conjuntos, tal um Hegel dialético e totalizador, já o desejo, as máquinas desejan-tes, escapam e fogem, furando os grandes conjuntos, vazando, dividindo-se para se multiplicar, uma esquizofrenia generalizada, criadora e alegre porque livre e produtiva, ao menos en-quanto foge, e enquanto procura fazer dessa fuga uma forma de vida con-sistente. Toda a questão será agora a de saber como criar linhas de fuga suficientemente consistentes para sustentar essas novas formas de vida.

Referências Bibliográficas

ARTAUD, Antonin. L'Ombilic des limbes. Paris: Gallimard, 1968.

_____ Suppôts et supplications. Paris: Gallimard, 1978.

_____ Œuvres. Paris : Quarto Gallimard, 2004.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. Anti-Œdipe, Paris: Mi-nuit, 1974.

DELEUZE, Gilles. Critique et clinique. Paris: Minuit, 1993.

_____ Logique du sens. Paris: Minuit, 1969.

GUATTARI, Félix. Psychanalyse et transversalité. Paris: Maspéro, 1972.

_____ Caosmose. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____ L'inconscient machinique. Paris : Recherches, 1979.

KIFFER, Ana. Antonin Artaud. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2016.

LINS, Daniel. Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

MENDONÇA, Tânia. “A montanha dos signos. Antonin Artaud no México pós-revolucionário dos anos 30”, 2015. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo.

OURY, Jean; FAUGERAS, Patrick. Préalables à toute clinique des psychoses. Paris: Ères, 2013.

TOSQUELLES, François. Le vécu de la fin du monde dans la folie. Le témoignage de Gérard de Nerval. Grenoble: Jérôme Million, 2012.

LATOUR, B. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches. Trad.: Sandra Moreira. São Paulo: EDUSC, 2002.

FAVARETTO; MULLER; PISANI; GALINDO; FERREIRA; MANZI FILHO, “O fetichismo: o mundo é mágico.” In: SAFATLE; DUNKER; SILVA JR. Patologias do social. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.