UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ERICK NASCIMENTO VIDAL

Introdução ao problema semiológico na etnologia sul-americana:
escrita e tradução intersemiótica

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO

2020

ERICK NASCIMENTO VIDAL

Introdução ao problema semiológico na etnologia sul-americana:
escrita e tradução intersemiótica

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção
do título de Mestre em Antropologia
Social

Área de concentração: Antropologia
Social

Orientador: Prof. Dr. Pedro de Niemeyer
Cesarino

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO

2020

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE
Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Erick Nascimento Vidal

Data da defesa: 08/11/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Pedro de Niemeyer Cesarino

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 06/01/2020

(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

V648i Vidal, Erick Nascimento
Introdução ao problema semiológico na etnologia sul-
americana: escrita e tradução intersemiótica / Erick
Nascimento Vidal ; orientador Pedro de Niemeyer
Cesarino. - São Paulo, 2020.
308 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
concentração: Antropologia Social.

1. Etnologia indígena. 2. Escrita. 3. Tradução
intersemiótica. 4. Semiologia. 5. Antropologia da
arte. I. Cesarino, Pedro de Niemeyer, orient. II.
Título.

VIDAL, E. N. **Introdução ao problema semiológica na etnologia sul-americana: escrita e tradução intersemiótica.** Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Resumo: Esta dissertação busca, através de uma discussão da noção de escrita, apresentar um conjunto de problemas conceituais atualmente em debate na etnologia americanista em torno da ideia de tradução intersemiótica. Ela recorre, em primeiro lugar, a trabalhos recentes de síntese teórica e a certo número de etnografias mais específicas para caracterizar as distintas propostas conceituais em disputa. Em segundo lugar, reconhecendo, em parte importante deste debate, um conjunto de problemas análogo ao que, ao longo do século XX, definiu a tensão entre linguística e semiótica – e ao qual dá o nome de *problema semiológico* – busca mostrar o interesse de retomar certas referências dessas disciplinas, bem como da teoria da informação. Para tanto, recorre, em especial, à linguística estrutural (tanto na tradição fonológica de Roman Jakobson quanto na proposta glossemática de Louis Hjelmslev), que serve então de fio condutor da primeira parte do trabalho. Em terceiro lugar, tendo mostrado de que modo a noção de escrita funciona como articulador central do complexo problemático em questão, lança um olhar sobre o problema da escrita nos casos clássicos da arqueologia do Oriente Próximo e do helenismo, para aí reconhecer dilemas conceituais comparáveis aos da etnologia atual. Essa revisão, ponto de partida da segunda parte do trabalho, permite uma releitura da célebre “lição de escrita” de Lévi-Strauss, que de certo modo sintetiza os dilemas do debate. Em último lugar, deve-se observar que o tratamento desses diferentes conjuntos bibliográficos se inspira no trabalho de Jacques Derrida, demonstrando certas afinidades e tensões entre o trabalho filosófico da desconstrução e o trabalho conceitual etnológico.

Abstract: *This discussion of the concept writing strives to lay out a set of conceptual problems currently on debate in Americanist ethnology, which revolve around the notion of intersemiotic translation (or transmutation). It makes use, in the first place, of recent works of theoretical synthesis and of a certain number of more specific ethnographies to characterize the main conceptual proposals currently undergoing dispute. Secondly, given its recognition of a set of problems analogous to that which, in the course of the XXth century, defined the tension between linguistics and semiotics – and which we here call the semiological problem – it seeks to show the interest of recovering some references coming from these disciplines, as well as from information theory. It makes special use of structural linguistics (in both the phonological tradition of Roman Jakobson, and the glossematic perspective of Louis Hjelmslev), which serves as a guide to the first part of this work. Thirdly, having shown how the notion of writing articulates the whole set, it glances at the problem of writing in the classic cases of hellenistic studies and the archaeology of the ancient Near East, where it finds conceptual dilemmas similar to those of contemporary ethnology. This revision, which starts off the second part of the work, allows us to rediscuss Lévi-Strauss' famous 'writing lesson', a text which partly synthesises the whole debate. Finally, it is worth noting that the treatment given to these different aspects finds its inspiration in the work of Jacques Derrida, so that certain affinities and tensions between the conceptual work of ethnology and the philosophical work of deconstruction are suggested.*

Résumé: *Ce mémoire essaie de présenter un complexe de problèmes conceptuels actuellement en discussion à l'intérieur de l'ethnologie américaniste touchant à la notion de traduction intersémiotique, et cela à travers une discussion du concept d'écriture. En premier lieu, on fait ici usage de quelques travaux de synthèse théorique, aussi bien que d'un certain nombre d'ethnographies spécifiques, à fin de caractériser les principaux propositions du débat. Deuxièmement, étant donné qu'on reconnaît là-dedans des analogies avec l'ensemble des problèmes qui a caractériser la tension entre linguistique et sémiotique au long du XX^{me} siècle – et qu'on appelle ici le problème sémiologique – on essaie de montrer l'intérêt qu'il y a à reprendre certaines références de ces disciplines, aussi bien que de la théorie de l'information. On fait usage, tout spécialement, de la linguistique structurale (aussi bien du côté de Jakobson que du côté de Hjelmslev) qui nous sert donc de conducteur dans la première partie du texte. En troisième lieu, ayant montré la place centrale de la notion d'écriture dans cet ensemble, on jette un coup d'oeil sur la problématique de l'écriture dans les cas classiques de la Grèce ancienne, de la Mésopotamie et de l'Égypte. Cette révision nous permet de réévaluer la fameuse 'leçon d'écriture' de Lévi-Strauss. Le traitement de ces différents aspects du problème s'inspire, finalement, de l'oeuvre de Jacques Derrida.*

AGRADECIMENTOS

Temerariamente, gostaria de agradecer, em primeiro lugar, à prof^a Eunice Ostrensky. Em meus anos de graduação, não conheci melhor exemplo do que é ser professor, e creio que sobretudo aqueles que também foram – como fui, naquela época – ou são hoje seus orientandos se veem inclinados a dizer o mesmo. Ela sempre nos convidou ao enfrentamento direto com os textos mais difíceis e, por mais que o método de interpretação histórica ao qual ela nos introduzia viesse, posteriormente, a desfazer qualquer ilusão de uma compreensão direta do texto através dele mesmo, a atitude que ela assim nos instilava se tonaria fundamental nos anos seguintes, como gesto seminal capaz de entreabrir pesados portões. Abri-los efetivamente – e entrar – exigiria algo mais; algo, no entanto, de que, no campo que é o seu, ela dá igualmente o exemplo. Na sua pessoa, como na sua obra, encontramos, numa palavra, inspiração para certo tipo de coragem intelectual. Quero começar a retribuir de modo mais específico oferecendo-lhe de volta – e a volta é a chave, como se sabe – o que ela me ofereceu, ao exortar-me a que abrisse Plutarco. Diz ele, na *Vida de Péricles*:

“...a virtude, pela mera afirmação das suas ações, pode de tal modo afetar o espírito dos homens que provoca, a uma só vez, admiração pelas coisas feitas e o desejo de imitar os que as fizeram. Os bens da fortuna gostaríamos de possuir e gozar; os da virtude, queremos exercer e praticar. Os primeiros, contentamo-nos em receber de outrem; os segundos, queremos que outros recebam de nós.”

Há algo, entre a virtude e a dádiva – entre a teoria política e a etnologia – que não se perde, e é, exatamente, o verso e o avesso da melancolia.

Este trabalho representa, de certo modo, o fechamento de um longo ciclo cuja abertura ela mesma supervisionou e cabe me referir, em segundo lugar, ao que veio antes do ciclo e o possibilitou. Os nomes de Leandro G. Ciccone (que verá aqui transfigurado seu “sociólogo diletante” em algo como um diletante profissional) e Victor Rysovas – companheiros de disciplina, desconhecidos entre si: o fado do aluno é não poder fazer mais do que atá-los e lhes relatar o encontro que tiveram no provisório teatro, parcamente iluminado, de uma consciência alheia – não serão diminuídos se quiser, com eles, remeter a todo o grupo de que cada um deles fazia parte. Antes o contrário: com eles recordo – lembro, gravo, recuso-me a esquecer – o testemunho reiterado pelo qual passei de pessoas tomadas pelo que, excepcionalmente, não temo em descrever

como uma autêntica vocação. Mestres de uma profissão hoje obscenamente atacada, por múltiplos meios, os professores devem ser lembrados, para serem defendidos.

"É procurando instruir os homens que se pode praticar essa virtude geral que compreende o amor de todos", dizia Montesquieu no *Prefácio ao Espírito das leis*.

Mas não é só de mestres que se aprende; ou então haverá muito mais mestres do que saberemos reconhecer, pois talvez a maestria esteja na relação, e talvez não seja trivial dizê-lo (virtude mágica da dádiva, essa volta das voltas, esse verso original). Não posso, pois, deixar de oferecer o devido reconhecimento ao Edu: entre outras incontáveis coisas (que compartilhamos com colegas que sabem quem são, e que fizeram da graduação – período turbulento, para dizer pouco – algo como uma genuína experiência de vida), em especial por sua extraordinária resistência às minhas formulações (e ambições) teóricas. Este trabalho pode, efetivamente, ser lido como resposta – desmedida, e ainda assim talvez insuficiente – a uma velha conversa de bandeirão, em que o eterno opositor me cravou a dúvida que antes apenas me espreitava: de que vale falar em “tradução intersemiótica”? Não é, essencialmente, o mesmo que “transformação estrutural”? De todas as rodas que não inventei, essa terá sido a mais persistente a girar em falso, pondo em redemoinho a miríade de referências que viria a buscar. De fato, “intersemiotividade” é, aqui, o olho (vazio) do furacão.

O que quer que seja – e o leitor, enquanto lhe agradeço a paciência, estará se perguntando, em meio à tempestade: *o que raios é isto?* – é coisa que bagunça os textos, tanto quanto as pastas de cada departamento. Pois há que percorrê-los todos: esta a perigosa convicção deste trabalho. Por isso, devo um agradecimento sincero aos professores que me acolheram, o mais das vezes como ouvinte, em seus cursos: em particular, à prof^a Cristina Altman, a quem devo um panorama muito útil dos vários “estruturalismos” da história da linguística, entre outras referências a que jamais teria prestado atenção de outro modo (em especial, J. Vendryès, que reencontro citado num artigo clássico de A. M. Hocart e também em Hjelmslev), e ao prof. Vladimir Safatle, que, insistindo – coisa rara – em dar um curso sobre autor relativamente esquecido em nossa faculdade, e que manifestamente não é, por assim dizer, o seu, não se recusou a que discutíssemos, em sala, interpretações diferentes, quando não perfeitamente opostas, de Derrida, de cuja obra deu ainda um panorama bibliográfico de igual utilidade, atado a uma interpretação de sua “experiência intelectual”.

Mas, se é de cruzar fronteiras que se trata, lugar algum foi mais acolhedor que o LAOP – Laboratório do Antigo Oriente Próximo, onde, na EACH (esse nosso próprio oriente próximo), pude, em especial graças ao professor Carlos Gonçalves, obter referências valiosas sobre o problema da escrita, assim como a promessa de um diálogo futuro, além da oportunidade sedutora de *quase* ler um artigo do código de Hammurabi no original cuneiforme (e quase é, neste trabalho, quase tudo, como se verá). Infelizmente, seguindo Lévi-Strauss – com seu vagabundo “pensamento neolítico” – não pude permanecer mais tempo por lá, em terra de tamanha civilidade.

Já outros, já no campo de atração da etnologia, ousou tratar como futuros colegas (a depender, em parte, do futuro desta dissertação), como Roberto Zular e Eduardo Natalino. Ao querido Renato, devo nada menos que minha introdução à etnologia, e ao pensamento de Deleuze (o que garanto – se é que alguém duvida – que muda uma vida). À Fernanda, devo, por um lado, o estímulo inicial para ler esse clássico maior que minha formação anterior não havia contemplado, Bourdieu (que tem seu lugar nessa discussão, como também se há de ver); por outro, a interlocução ágil, interessada e altamente qualificada que é e deixa sua marca: é do tipo que não permite (exigência difícil) ser nada menos que isso – colega. Já ao trio Paola, Luísa e Pedro, devo a oportunidade de ter participado daquelas sessões riquíssimas em que íamos, coletivamente, perdendo o medo da jaguatirica. À Paola, porém, agradeço de modo especial por ter – entre Schoenberg e Lévi-Strauss, entre os Kamayurá e os Kaingang – topado a aventura intersemiótica, com promessas para o futuro.

À Morgane devo, para além do entusiasmo e da diferença (ocasionalmente o mesmo), uma enorme e muitíssimo útil pilha de livros: emblema, talvez tragicômico, de nossa contínua desmedida. Ao Flávio, o exemplo de maturidade e bom humor insuperáveis. Ao Thiago e ao Lucas, a paciência em me escutar, talvez um pouco incrédulos, e a disposição em contar e discutir suas trajetórias etnográficas, impedindo-me de me esquecer o que é, enfim, que os antropólogos fazem.

À Maria, inesperadamente, agradeço pela curiosidade – manifestada numa velha tarde meio bucólica, num gramado suspenso no meio da cidade, em que discutíamos Saussure com outros amigos – pelas chamadas línguas de sinais, assunto da seção mais imprevista da bibliografia deste estudo. À Cibele, agradeço de modo muito particular por ter-me, ainda mais inesperadamente, me impedido de continuar a cometer uma gafe acadêmica que fazia violência à comunidade dos surdos. Ao Matheus, devo algumas referências batesonianas de última hora. À Tati, o ter-me assegurado, numa etílica madrugada, que meu trabalho tinha alguma utilidade.

Mestres, colegas, amigos... Difícil selecionar as palavras que expressam o que devo, nos poucos anos em que percorri o caminho desta pesquisa, ao Grupo Andante do Coralusp (Grupo Xis, Vê, Triz, Coivara, Votuporanga, e, ocasionalmente, Maria Antônia). Para além de um envolvimento prático, por assim dizer, com algumas questões em que toca esta dissertação (à parte Schubert, que ficou entregue ao meu próprio diletantismo, embora nós tenhamos coletivamente sofrido – como cabe – com Brahms), devo-lhes algo tão variado e essencial que talvez seja melhor chamar pelo que é, pelo efeito que produz: saúde.

Vida, portanto; complexa e curiosa. Inesperada: há muito mais mestres do que sabemos reconhecer. Ao Badr, então, agradeço por me ensinar na prática – e me lembrar incessantemente – que reciprocidade, neste nosso mundo, é dar incondicionalmente, e somente depois, porventura, receber (afinal, a dádiva era já a virtude); hospitalidade dentro de nossa própria casa: memória que guardo no corpo. Inesperada e inesquecível, portanto: à Gabi, então, pela ternura imensurável, e por todas as outras coisas para as quais não tenho parâmetro.

Complexa, não há dúvida. Aos meus pais, agradeço o apoio sem hesitação, manifesto em momentos diferentes de minha formação, dando sempre ocasião à constituição fundamental dessa paradoxal autonomia, ofertada por uma ato de fé. Afinal, ao confiarem (ao jamais duvidarem) – tão cegamente quanto eu mesmo – em que eu possuía alguma noção do que estava fazendo, deram-me a ocasião de exercitar-me nisto: em falhar. Este é, por enquanto, o resultado.

Resultado falho, como sei de antemão, porque o vivi. Num tempo em que apenas se começa a falar sobre saúde mental no ambiente de pesquisa, vale a pena dizer: o que aqui houver de consistente será uma vitória sobre o pânico e o abismo de inconstância a que ele constantemente me atrai; vitória – embora nada seja pior que esse imaginário bélico e pseudo-heroico – sobre tudo aquilo que, na vida acadêmica, torna a contemplação desse abismo algo provável.

Devo, então, os mais calorosos agradecimentos ao Dr. Mário Sérgio, por se colocar à disposição, no estágio crítico; à Dra. Juliana, por ter me ensinado a não me perder na iminência de uma queda; ao Valdir, entre muitas outras coisas, por ter me ensinado a respirar com as seis harmonias; ao Daniel, por ter me permitido vislumbrar um novo – mas essencialmente o mesmo – *caminho* (道), e a todos os que aí me acompanham e agora me ensinam, justamente, a cair.

À parte, também, o que devo ao Pedro. Em particular, ter-me lembrado de que tenho um corpo, e de que é necessário cuidar de si para se pôr em condição de cuidar de outrem. Junto disso,

lapsos de uma sabedoria necessariamente tácita: desapego, foco, ritmo. Este texto ou está vivo ou não está. Se estiver, terá sua recompensa.

Agradeço, também, aos funcionários do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP, que salvaram mais de uma vida acadêmica, mais de uma vez.

Agradeço, por último, à Capes, cujo apoio permitiu a realização desta pesquisa.

Contudo – e é muito, como se vê – esta dissertação pertence aos meus colegas da turma de 2017, e aos demais companheiros do PPGAS-USP. Coragem, amigos! O futuro “é uma terra estranha, eles fazem as coisas de um jeito diferente por lá”.

Índice

APRESENTAÇÃO.....	15
I – Problema e proposta deste trabalho.....	15
II – Esboço da bibliografia etnográfica consultada.....	19
III – Pertinência da referência a Lévi-Strauss.....	21
IV – Pertinência da referência à linguística e à teoria da informação.....	22
V – Caráter da referência à arqueologia e à história antiga.....	26
VI – Caráter da referência a Derrida.....	27
VII – Plano do trabalho.....	32
PARTE I: EXERCÍCIOS PARA UMA DEFINIÇÃO DO PROBLEMA SEMIOLÓGICO.....	35
SEÇÃO 1 – ENTRE ETNOLOGIA E SEMIOLOGIA.....	36
§ 1 – Entre etnologia e fonologia.....	36
Excurso n. 1: Os paradoxos da significação.....	39
§ 2 – Entre fonologia e semiologia.....	40
Excurso n. 2: A escrita como problema semiológico.....	42
§ 3 – Entre semiologia e glossemática.....	47
Excurso n. 3: A escrita da lógica e as formas do impossível.....	50
§ 4 – Alguns critérios para a comparação de sistemas de signos.....	61
Excurso n. 4a: Peirce e as dificuldades da auto-semelhança.....	64
Excurso n. 4b: No limiar do sentido (i) – Sentidos sem sentido.....	76
SEÇÃO 2 – COMUNICAÇÃO.....	85
§ 5 – Comunicação como transmissão.....	85
Excurso n. 5: No limiar do sentido (ii) – Indícios.....	88
§ 6 – Transmissão como transposição intersemiótica.....	92
Excurso n. 6: No limiar do sentido (iii) – Os sentidos das coisas.....	94
§ 7 – O significado da informação.....	98
Excurso n. 7: “No ateliê da transposição”.....	103
SEÇÃO 3 – LINGUAGEM.....	111
§ 8 – Os signos e seus sistemas.....	111
Excurso n. 8: Tradução intersemiótica e transformação estrutural.....	114
§ 9 – O critério da substância sonora.....	118
Excurso n. 9: A diferença das diferenças.....	120
§ 10 – O critério da dupla articulação: o aspecto funcional.....	124
Excurso n. 10: A mão e a fôrma, ou da forma à formatação.....	127
§ 11 – O critério da dupla articulação: o aspecto econômico.....	132
Excurso n. 11: No limiar do sentido (iv) – As línguas dos outros.....	134
SEÇÃO 4 – ESCRITA.....	141
§ 12 – Os enigmas da escrita.....	141
Excurso n. 12: O signo “Saussure”.....	143
§ 13 – Fonografia e fonocentrismo.....	146
Excurso n. 13: A escrita como norma.....	149
§ 14 – Fonografia e ideografia.....	156
Excurso n. 14: O gesto da palavra.....	158
§ 15 – A escrita da língua.....	163
Excurso n. 15: A diferença como referente.....	165
§ 16 – O rastro do signo.....	172
Excurso n. 16: A sobrevivência do rastro.....	174

PARTE II: A POLÍTICA DA ESCRITA.....	178
CAPÍTULO 1 – HISTÓRIA E METAFÍSICA.....	180
1.1 – Escrita, ciência e história.....	180
1.1.1 – Escrita e história, e vice-versa.....	181
1.1.2 – A escrita como categoria.....	183
1.1.3 – História e arqueologia.....	188
1.2 – Grécia: a difícil ruptura.....	190
1.2.1 – A história e suas questões homéricas.....	191
1.2.2 – O clássico, o arcaico, o arqui-arcaico.....	196
1.2.3 – <i>Mythos</i> e <i>logos</i>	199
1.2.4 – A escrita como tecnologia especulativa.....	207
1.2.5 – <i>Aleph</i> , <i>Beta</i>	213
CAPÍTULO 2 – HISTÓRIA E MITOFÍSICA.....	217
2.1 – Mesopotâmia: nome grego.....	217
2.1.1 – Do simples ao complexo?.....	217
2.1.2 – Do concreto ao abstrato?.....	220
2.1.3 – Do complexo ao simples?.....	223
2.2 – Egito: perdurar.....	227
2.2.1 – Criptografias.....	228
2.2.2 – Pictografias fonográficas.....	229
2.3 – “Platonismo”.....	233
CAPÍTULO 3 – A POLÍTICA DO CONCEITO.....	242
3.1 – A escrita como grande divisor.....	242
3.1.1 – O divisor na Amazônia.....	242
3.1.2 – Escritas seletivas.....	245
3.1.3 – Códigos de segundo grau.....	248
3.2 – A engenharia da escrita.....	251
3.2.1 – A escrita como capacidade.....	252
3.2.2 – A escrita como objeto.....	253
CAPÍTULO 4 – A POLÍTICA NO CONCEITO.....	256
4.1 – A escrita como divisão.....	256
4.1.1 – O problema da “lição de escrita”.....	257
4.1.2 – O texto da “lição de escrita”.....	258
4.2 – Escrita, ciência e Estado.....	260
4.2.1 – A escrita (e o discurso).....	261
4.2.2 – A ciência.....	263
4.2.3 – O Estado.....	264
4.3 – A escrita da lição.....	267
4.3.1 – A transcendência do inimigo?.....	268
4.3.2 – Entre violência e crueldade.....	270
4.3.3 – Arquiviolença.....	274
4.3.4 – Nostalgia do movimento.....	276
4.4 – O complexo interpretativo lévi-straussiano.....	278
4.4.1 – O contraste em si.....	279
4.4.2 – A revolução da escrita contra a revolução do neolítico.....	281
4.4.3 – Escrita e representação figurativa.....	283
4.5 – A hipótese estruturalista, para além de Lévi-Strauss.....	283
CONCLUSÃO.....	286

“Mas abramos a porta: saímos desse isolamento, participamos desse ser, tornamo-nos ativos nele e vivemos sua pulsação por todos os nossos sentidos. A alternância contínua do timbre e da cadência dos sons nos envolvem, os sons sobem em turbilhão e subitamente se esvaem. Do mesmo modo, os movimentos nos envolvem – jogo de linhas e traços verticais e horizontais, inclinados pelo movimento em direções diferentes, jogo de manchas coloridas que se aglomeram e se dispersam, de uma ressonância às vezes aguda, às vezes grave. A obra de arte reflete-se na superfície da consciência.”

Kandinsky, 1926, p. 9

“Em minhas visões, observo Pino revoando sobre o paciente. Com cada bater de suas asas, aparece uma parte do desenho, enquanto vou cantando a canção-desenho que recebera do dono dos desenhos. (...) Pode haver mais de cem desenhos numa única canção. Se trato de olhá-los de perto, se esfumam. Sinto que os desenhos e as melodias-ritmos estão girando. Se o desenho se recusa a esclarecer-se, sei que não posso curar o paciente.”

Xamã Shipibo-Conibo, *apud* Gebhart-Sayer, 1986, p. 197

APRESENTAÇÃO

“...será preciso afastar as tentativas deslocadas de sectários que procuram impor a qualquer preço um ‘espírito de capela’ e um particularismo de paróquia a esse trabalho vasto e múltiplo”.

Roman Jakobson, a respeito da semiótica,
in Jakobson & Pomorska, 1980, p. 152

Esta dissertação se dirige a um público múltiplo, que ela busca afirmar enquanto tal, ou antes, pôr em movimento, em torno de um conjunto de problemas comuns, os quais remetem, em última análise, ao que chamaremos de problema semiológico (ver abaixo, item I). É nisto – neste apelo, nesta afirmação, neste movimento – que ela encontra seu sentido profundo. Os diferentes componentes deste público reconhecerão nela algumas das referências clássicas de seus campos, e explicitá-lo logo de início pode facilitar-lhes a entrada no emaranhado deste texto. Simplificando um pouco, pode se dizer que: para o antropólogo, trata-se da apresentação de um problema conceitual derivado de certas discussões etnográficas e de uma avaliação inicial do aporte do estruturalismo lévi-straussiano para tal discussão (itens II e III); para o linguista, trata-se, por um lado, de uma retomada das relações (ou antes, das diferenças) entre fonologia e glossemática, diante do horizonte projetado pela ideia de uma “semiologia”, e, por outro, de uma introdução a algumas releituras recentes de Saussure (item IV); para o arqueólogo, trata-se de um olhar sobre alguns problemas gerais da sua relação com a historiografia e a etnologia, tomando como eixo certas questões em torno da Grécia (do período micênico ao arcaico) e do Oriente Próximo (item V); para o filósofo, trata-se de uma reivindicação da obra de Jacques Derrida e da desconstrução, no contexto da discussão etnológica (item VI). Mais essencialmente, porém, ela é, para cada um deles, um olhar sobre o campo dos demais. Sua debilidade e seu interesse são, manifestamente, aqueles de toda pesquisa que projete um horizonte transdisciplinar.

I – Problema e proposta deste trabalho

O que este trabalho apresenta é, no nível mais imediato, uma crítica do conceito de escrita. Melhor dizendo: ele apresenta uma crítica – no sentido de explicitação e avaliação de pressupostos – de certas discussões recentes, na etnologia sul-americana, em torno de algo como o conceito de

escrita. Essa indeterminação é importante, pois o que está em disputa, nessas discussões, é a própria definição do conceito e, com ela, a definição (delimitação, circunscrição) de um aparente objeto. Essa aparência, por sua vez, assume e evidencia os contornos de um projeto comparativo que, ao cabo, pode se ver sutilmente transfigurado. Pois há nele algo que parece escapar à etnologia, assim como há, na etnologia, algo que parece escapar à noção de escrita, e é nesse duplo desencontro que este texto prolifera.

De fato, através da crítica do debate em torno da “escrita”, pretende-se contribuir para o debate mais amplo, em etnologia, sobre o que chamaremos, com uma palavra ligeiramente incômoda, mas útil, de questões de “intersemioticidade”. Trata-se, noutros termos, do estatuto epistemológico e cosmológico da relação entre atividades expressivas tidas como, em algum sentido relevante, diversas (tais como aquelas a que se dedicam as várias faces do que se convencionou chamar de antropologia da arte)¹. Um exemplo já clássico há de esclarecer o tipo de questão. Referimo-nos à retomada, por Manuela Carneiro da Cunha, do trabalho de Angelika Gebhart-Sayer (1986) sobre a relação entre canto e grafismo entre os shipibo-conibo:

“as melodias (...) são a *tradução* sonora de desenhos, de motivos pictóricos – os *quene* (ou *kene*) – que o dono da ayahuasca exhibe ao xamã e que este transpõe simultaneamente para um código sonoro. Este código é decifrável, visto que pode ser *retraduzido* em uma forma visual. Conta-se (e pouco importa se a história é autêntica) que, antigamente, duas mulheres, sentadas de lados opostos de um grande vaso a ser decorado, eram capazes – sem se verem e unicamente guiadas pelos cantos xamânicos – de pintar os mesmos motivos e de fazê-los se juntarem nas extremidades” (1998, p. 14; grifo nosso)

Uma série de interrogações imediatamente se apresenta. Será o grafismo uma espécie de partitura, uma espécie de notação? Será, talvez, algo como uma escrita? Um dispositivo de tradução? Que dizer do canto: é seu conteúdo que conta ou a estrutura melódica? Será esta uma situação de comunicação? Em que sentido? Em outros termos: como é possível que uma transposição desse tipo

1 Vale observar que todos os itens desta definição são, decerto, questionáveis, e isto dificulta severamente a apresentação deste campo emergente: o que estamos chamando, por conveniência, de “intersemioticidade”, outros chamam de sinestesia; o que apresentamos como tradução, outros abordam, primariamente, como um problema neuro-cognitivo (para uma apresentação sintética dessas controvérsias, ver Vidal, 2017). Até certo ponto, essas tensões se reduzem a uma oposição entre uma antropologia de viés cognitivista e outra, para a qual o objetivo central é provocar uma interação entre categorias do pensamento ocidental e aquelas do pensamento estudado. Como quer que seja, do ponto de vista aqui adotado, há certas questões que atravessam a ambas e que nos hão de reter, no momento oportuno.

ocorra, e o que está implicado nesta possibilidade? Esta passagem contém como que o programa do presente estudo².

Que a escrita sintetize aqui o debate em torno da intersemiotividade não é trivial. Pois já a ideia de senso comum segundo a qual a escrita é uma representação da fala – ideia estrategicamente vaga – sugere que toda escrita é, exatamente, um dispositivo de tradução intersemiótica; no entanto, essa afirmação tem a aparência ou o efeito de uma inovação. É que “escrita” é, antes de tudo, o nome de um problema maior da metafísica ocidental, tanto em termos teóricos (e toda a primeira parte da obra de Jacques Derrida é uma demonstração disto) quanto em termos, por assim dizer, de prática cultural; o texto antropológico é somente mais um exemplo³. A nossa é, seguramente (e a despeito de qualquer nuance possível), uma civilização da escrita (ver abaixo, Parte II, 1.1), e muitos são os testemunhos de que os ameríndios sabem bem disso e por esse motivo se interessam pela estranha tecnologia que, entre nós, recebe esse nome (ver, por exemplo, Gow, 1999a e Cesarino, 2012). Eles sabem, talvez melhor do que nós mesmos, o “lugar que aquelas ideias” (atadas a essa noção) “tem em nossas práticas” (Strathern, 1987, p. 256). O exemplo mais impressionante há de ser o de Davi Kopenawa que, associando escrita e esquecimento – onde nosso senso comum ata escrita e memória – não deixa de fazer pensar em Platão: ambos criticam essa estranha tecnologia, e ambos nela insistem, ao mesmo tempo em que insistem em que o verdadeiro saber está alhures; o alhures, como se sabe, é que é outro (ver abaixo, Parte II, 2.3; cf Cesarino, 2012, p. 95-6).

Como quer que seja, há no debate atual, uma espécie de clivagem, que apenas começa a apontar para sua própria superação: por um lado, há quem fale em tradução intersemiótica (ou algo que o valha); por outro, há aqueles que, embora descrevendo *fenômenos do mesmo tipo*, recorrem de modo variado ao conceito de escrita (ver abaixo, item ii). Que tais fenômenos são “do mesmo tipo” é uma afirmação que buscaremos qualificar ao longo deste trabalho, pois ela recoloca o problema comparativo que evocamos acima (para um comentário direto, ver a Conclusão). Buscaremos também mostrar como outros fenômenos e outros conceitos podem ser postos sob a mesma categoria geral de “intersemiotividade”, exercício que convida, no entanto, a novas

2 Isso não quer dizer que aqui se encontrarão respostas diretas a essas perguntas. Antes, o leitor encontrará certo número de referências que permitem dar-lhes um primeiro enquadramento conceitual. Para outro comentário a respeito da mesma passagem citada e para uma apresentação diversa do programa em questão (em conexão especial com problemas da estética ocidental, remetendo sobretudo a Kandinsky e Richard Wagner), ver, novamente, Vidal, 2017.

3 Afinal, “embora nem tudo o que a antropologia traduz seja texto, quase tudo o que ela produz o é” (Perrone-Moisés, 2004, p. 6).

distinções. O que se quer atingir aqui, em suma, é um reajuste do panorama teórico desse duplo debate em torno da intersemiotividade e da escrita.

Entretanto, isso não será feito segundo os moldes de um trabalho etnológico tradicional. Bom exemplo, diante do problema aqui proposto, seriam os de Pedro Cesarino (em especial 2011, 2012 e 2013) que, igualmente preocupados em desestabilizar pressupostos, o fazem através da demonstração de como as categorias do pensamento xamanístico marubo permitem especular sobre isso que chamamos de escrita. Embora recorramos a tais trabalhos, bem como a outros de mesma natureza, aqui se adota uma tática diversa. Pareceu-nos oportuno efetuar uma espécie de recuo estratégico e mostrar, por meio de uma crítica textual mais extensa e detalhada, de que modo esses pressupostos atuam, não só em certas descrições etnográficas – que são aqui apenas parte da literatura consultada – mas também nos trabalhos daquelas disciplinas às quais, vez ou outra, a etnologia contemporânea faz uma referência mais ou menos passageira, tais como a filosofia, os estudos dos helenistas e, sobretudo, sua companheira de longa data, a linguística. Aqui, elas serão o centro. Deste ponto de vista, vale dizer que, enquanto contribuição para o debate etnológico, este trabalho não atinge seu horizonte, que ele se contenta em projetar: nele – neste horizonte – se contempla, à distância, a multiplicidade própria de uma autêntica teoria etnográfica, isto é, de uma articulação conceitual capaz de fazer jus, dentro do *possível*, à multiplicidade própria disto que, por bons e maus motivos, nos obstinamos em chamar de pensamento ameríndio. Noutras palavras, este trabalho, o que oferece são prolegômenos.

Partimos da constatação de que parte dos dilemas conceituais enfrentados atualmente pelos etnólogos formam um sistema que evoca os dilemas do programa semiológico de Saussure, tal como apresentado no *Curso de linguística geral*: eles remetem à tensão entre uma teoria da linguagem e seu horizonte semiótico mais amplo, isto é, entre a linguagem e outros sistemas de signo, dos quais, curiosamente, a escrita aparece frequentemente, na história da linguística, como principal exemplo. O complexo de problemas a que remetem esses conceitos – linguagem, escrita e a noção subjacente de comunicação – denominaremos, aqui, *problema semiológico*⁴, e nosso objetivo será expô-lo de um modo que possa demonstrar seu interesse para o debate etnológico

4 Fazemos dessa expressão um uso um pouco diferente do que o de Maniglier (2006), que com ela se refere ao problema do signo, em geral. Convém aqui fazer uma observação a respeito dos termos *semiótica* e *semiologia*. Dionísio de Toledo, em sua importantíssima coletânea de textos do Círculo Linguístico de Praga, cita uma entrevista de Greimas, em que o eminente semioticista diz: “Hoje, podemos ter a impressão de que se trata de duas coisas diferentes, o que é, evidentemente, falso. Quando muito, podemos propor, seguindo o conselho de Hjelmslev, que se designe por semióticas as pesquisas referentes a domínios particulares (literário, cinematográfico, gestual...) e que se considere a Semiologia como a teoria geral de todas essas semióticas” (1978, p 138). De fato, o termo semiótica parece ter se propagado, enquanto “semiologia” se tornou um modo de referenciar especificamente o projeto saussureano. É desta maneira que usaremos aqui os dois termos.

contemporâneo. Interesse, entenda-se, enquanto enquadramento conceitual instável, destinado a sua própria desestabilização, e, no entanto, enquadramento insistente em virtude de suas interações com certos eixos de nossa metafísica (se é que é possível falar com tamanha generalidade; ver abaixo, item VI).

Na prática, então, partindo de um levantamento bibliográfico inicial, resultado de uma pesquisa de iniciação científica que nos conduziu à constatação acima (ver abaixo, itens II e III), procedemos, depois, a duas longas digressões: uma pela linguística e pela teoria da informação (item IV), outra pela arqueologia do Oriente Próximo e pelo helenismo (item V). É por isso que esta dissertação é composta de duas partes. Menos que uma exposição sistemática dos casos e conceitos etnográficos pertinentes – exposição que seria importante, mas que não se vai encontrar aqui, correspondendo a um momento posterior de nosso programa – elas são o resultado da interação, tal como a conduzimos (e que outros poderiam ter levado a cabo de outro modo), dessa literatura etnográfica com cada um desses blocos. Vale dizer, então, que ambas as partes apresentam o “mesmo” problema – se é que se pode falar assim, o que teremos ocasião de questionar – a partir de conjuntos bibliográficos distintos. Será por isso útil, agora, caracterizar rapidamente esses conjuntos, e o uso que aqui se faz de cada um deles.

II – Esboço da bibliografia etnográfica consultada

Que haja, na etnologia, um debate, é o que demonstram algumas coletâneas recentes que, se não se dedicam integralmente ao tema, a ele reservam bom número de reflexões (eg. Lagrou & Severi, 2013; Mori, Lewy & García, 2015; Fausto & Severi, 2016). De fato, nem sempre as diferentes propostas conceituais se encontram reunidas numa publicação comum, destinada a um debate explícito. Ainda assim, parece-nos possível demonstrar que, de um modo ou outro, são problema correlatos que acabem sendo discutidos em campos diversos. Com efeito, a dificuldade em apresentar esse debate – que este trabalho pretende contribuir para consolidar enquanto tal – está, por um lado, no fato de que aquelas propostas vem de subáreas distintas da etnologia, tais como a etnomusicologia, os estudos das artes verbais e, de modo mais geral, a chamada antropologia da arte e das formas expressivas; por outro, no fato de que, não só em etnografias dedicadas explicitamente a problemas do tipo que nos há de interessar, mas praticamente em qualquer etnografia se encontram, eventualmente, reflexões pertinentes para a discussão de problemas intersemióticos.

Algumas dessas propostas, porém, possuem valor estratégico, uma vez que se voltam para para uma possível expansão comparativa.. É o caso, por exemplo, da ideia de *cadeia intersemiótica*, atrelada ao nome de Rafael Menezes Bastos (1978, 2007, 2013) e, através dele, à etnomusicologia (ver também Hill, 1979, 1985) e, por outro lado, ao Alto Xingu (ver ainda Basso, 1985 e Seeger, 2015). De fato, nesta mesma região, outros pesquisadores, como Tommaso Montagnani (2011) e Bruna Franchetto (1986; Franchetto, Fausto & Montagnani, 2014) têm posto – em confronto ou colaboração com a proposta de Menezes Bastos – importantes problemas relacionados (ver Parte I, Excursos n. 7 e 11). Este é também o caso da noção de *transmutação*, reivindicada por Carlo Severi (2014), em conexão com o conceito de quimera, que, por sua vez, tem ganhado popularidade crescente (eg. Lagrou e Severi, 2013).

Se, como veremos, certas formas e contextos de comunicação parecem estar na base dos estudos mencionados, não surpreenderá que uma conexão com o xamanismo seja responsável por boa parte da literatura restante. Isto é particularmente verdadeiro no que toca ao Oeste amazônico, de onde provém, por exemplo, o caso clássico do problema (Gebhart-Sayer, 1984, 1985, 1986; ver Belaunde, 2013 e abaixo, Parte I, Excursão n. 4). Na mesma região, encontramos o trabalho de Cesarino (esp. 2011), que parece ter sido quem mais sistematicamente descreveu o funcionamento de um dispositivo intersemiótico, na conexão – como Severi (2007) – entre arte verbal e arte gráfica (ver Parte II, 3.2.1). Este nexos, enfim, aponta para outro grupo de trabalhos de especial pertinência para o nosso tema, uma vez que remetem mais diretamente à noção de escrita (Hugh-Jones, 2012; Mauro Almeida, 2016; Cesarino, 2012, 2013; Déléage, 2017; ver abaixo, Parte II, caps. 3 e 4). Uma última seção importante remete à interconexão entre arte verbal e cultura material (Guss, 1989; Barcelos Neto, 2007, 2013).

Diante deste panorama – que possui algum valor em si, como mapa inicial para uma sistematização futura – importa insistir em que o leitor não encontrará feita, neste trabalho, essa mesma sistematização. Antes, encontrará um conjunto de outras referências que giram em torno da obra capital daquele que, da lista acima, está conspicuamente ausente; uma obra que, pelos seus dilemas conceituais, tanto quanto pelo seu método e pelos seus múltiplos objetos, concentra a problemática a que aqui nos dedicamos.

III – Pertinência da referência a Lévi-Strauss

De fato, uma característica saliente de toda essa literatura recente sobre problemas intersemióticos é a relação ambígua com a obra de Lévi-Strauss. Em geral, ela tem passado em silêncio e, quando se a cita, é em tom de crítica (ver abaixo, Parte II, 4.1). É um fato curioso, pois nos parece demonstrável que, na verdade, essa obra ressoa intensamente com o debate atual, por ao menos três razões: em primeiro lugar, pelo tipo de *objeto* que ela privilegia, uma vez que as análises de Lévi-Strauss se dedicam especialmente a objetos caracterizados pela proliferação de níveis de significação – como o mito ou a música de Richard Wagner – o que, como buscaremos argumentar, é a condição básica de um problema intersemiótico, e estendem o mesmo método para outras formas expressivas, como no caso das máscaras (1975); em seguida, pelo tipo de *análise*: por um lado, tem-se enfatizado as relações lógicas inscritas, à maneira – novamente – dos mitos, nas diversas práticas estéticas analisadas (ver Parte I, seções 1 e 3), e, por outro lado, certas formulações permitem sugerir que a relação entre tais registros expressivos pode ser vista como de transformação estrutural, pondo-se a intersemiose então como processo de variação; em terceiro lugar, são as *questões conceituais* específicas do debate atual que acabam por revelar já terem sido questões centrais de Lévi-Strauss, como as que remetem ao conceito de escrita (Parte II, cap. 3), ao conceito de linguagem (e à relação possível entre a noção lévi-straussiana de transformação e certos usos da noção de tradução; cf. Parte I, Excursão n. 8) e, finalmente, à noção de arte. Ademais, o último livro de Lévi-Strauss, *Olhar escutar ler* (1993), é inteiro uma reflexão sobre problemas intersemióticos, que exige retornarmos à ideia de uma estética lévi-straussiana (ver Merquior, 1975).

Esses motivos ainda não esgotam, contudo, o interesse de um retorno à sua obra, pois há algo crucial que, em certa medida, independe da avaliação que se faça do aparato conceitual por ela posto em funcionamento. Trata-se do imenso material etnográfico reunido nas *Mitológicas* e que permanece, neste debate, subaproveitado (para dizer o mínimo), talvez por um efeito paralisante da própria dimensão e autoridade da empreitada lévi-straussiana. É evidente, contudo, que certos problemas atuais ligados, por exemplo, à noção de ontologia, não encontram sempre um lugar evidente em sua obra, e, por isso, um retorno a ela deve ser um retorno especificamente informado por essas questões. Aqui, no entanto, essa entrada sequer se esboça e enfatizamos apenas alguns aspectos específicos da obra de Lévi-Strauss que, segundo nos parece, têm direta relevância conceitual para o debate que tentamos delinear.

IV – Pertinência da referência à linguística e à teoria da informação

Essa afinidade entre a obra de Lévi-Strauss e o debate atual tem sido ignorada, em especial, por alguns dos responsáveis pela inovação conceitual que responde ao aprofundamento do tipo de questão aqui tratado. As consequências desse desencontro são duplas: no plano retórico, essas tentativas de inovação acabam por se oferecer como pioneiras, quando nos parece demonstrável que não o são (demonstração que será um dos objetivos da Parte I); no plano analítico, os conceitos assim propostos se revelam pouco originais, podendo ser reduzidos a outros já disponíveis em textos clássicos mais antigos e de outras áreas. O retorno a estes, que por vezes se faz, é frequentemente insuficiente, podendo passar ao largo de sua problemática original e abrindo assim caminho para “laboriosas redescobertas” (como diz François Rastier, referindo-se à linguística: 2006, p. 5; para algumas indicações sumárias a esse respeito, ver Vidal, 2017).

Esta segunda consequência é especialmente relevante e reveladora. Ela indica, com efeito, para além de uma relação ambígua com o estruturalismo lévi-straussiano, a presença de limitações no contato com a linguística e a semiótica e, de modo mais amplo, com o pensamento contemporâneo sobre a linguagem. É compreensível, por certo – e mesmo desejável – que se busque uma teorização autônoma: a etnologia não deve ser escrava de outras disciplinas, afinal seus problemas são essencialmente diversos. No entanto, não se deve cair na armadilha paroquialista de crer que somente os conceitos gestados em seu interior lhe são pertinentes, como se a disciplina tivesse (ou pior: quisesse) constantemente se reinventar a partir do nada, vendo nisso uma virtude, em vez de um sinal de debilidade; tampouco se deve cair na armadilha ingênua de crer que se pode, sem maiores consequências, tomar rapidamente de empréstimo, e como que a esmo, algumas noções isoladas de outras disciplinas, sem uma investigação mais profunda dos problemas aos quais elas originalmente remetem. Intenção inversa governa a longa Parte I deste trabalho.

É surpreendente, com efeito, que, conforme buscaremos demonstrar aí, toda uma série de conceitos e problemas – tais como o estatuto da linguagem verbal em relação às outras “linguagens” e a crítica do logocentrismo – retenham ainda hoje seu sentido (ou antes: sua potência polêmica), mesmo quando transfigurados pela sua interação com uma discussão etnográfica, que, do ponto de vista aqui assumido, se lhes torna central. É como se, do ponto de vista dessa discussão, estivéssemos na mesma clausura metafísica do pensamento moderno sobre a linguagem, isto é, num mesmo *horizonte problemático*, e mesmo ao tentar descrever a lógica de um pensamento outro.

Noutros termos, é como se também para a etnologia este fosse ainda um momento pós-estruturalista.

Por certo, isso decorre ao menos em parte da necessidade de lidar com um vocabulário conceitual cuja inscrição metafísica nem sempre se deixa ver de modo simples (ver Parte I, Seção 4). Ainda mais interessante, porém – e nisso o acaso tem sua parte – é o fato de que a ideia saussureana de uma semiologia geral vem sendo retomada atualmente por nomes como Simon Bouquet, François Rastier e Patrice Maniglier, a partir de uma série de revisões da doutrina do mestre genebrino baseadas no estudo dos seus manuscritos redescobertos (ver Parte I, Excurso n. 12). De modo geral, pode-se mesmo dizer que o problema do estatuto ontológico do signo acaba por ressoar com aquele do estatuto das operações intersemióticas na etnologia americanista. Neste trabalho, apenas vislumbraremos essa possibilidade, deixando ao futuro a tarefa de a explorar com o devido vagar.

Eis o que impõe um “retorno” às questões sobre a linguagem, das quais, a rigor – se nossa interpretação estiver correta – nunca saímos, e tanto menos quanto mais julgamos tê-lo feito: sina da falsa crítica que crê superar os concorrentes acadêmicos e seus antecessores declarados simplesmente os deixando de lado (ou então fazendo deles uma seleção por demais conveniente), e sem o penhor de uma genuína inovação conceitual (uma que, por exemplo, demonstrasse maior consciência de suas limitações). Não há dúvida, concedamos, de que isso é efeito da estrutura e da situação atual do campo antropológico; é também por isso que interessará recolocar progressivamente em circulação um conjunto de textos aparentemente esquecidos pela nova pretensa ortodoxia (predominantemente cognitivista).

O envolvimento com o pensamento sobre a linguagem deve ser, porém, um projeto de longa duração, e o que aqui se esboçará será, também, somente um quadro geral, orientado inteiramente pelas questões postas pela atual investigação etnológica. Ora, o enquadramento do que chamamos de “problema semiológico” fez com que a fonologia se tornasse o fio condutor natural da investigação, ao que tentamos articular certos pontos da teoria da informação, pretendendo resgatar uma constelação de referências construída por Lévi-Strauss (1958, p. 337; 1954). Mais especificamente, o que buscamos nos trabalhos consultados foi 1) a noção de *linguagem* utilizada em cada caso, junto do modelo de comunicação construído, 2) o lugar teórico reservado à *escrita* e a definição desse conceito e 3) a noção e o tipo de *documento* a que remete a construção epistemológica. O resultado dessa exploração estará visível, sobretudo, na interação entre a Parte I (seções 3 e 4, especialmente), onde se desenvolve a noção de “semiologia” como complexo de

problemas, e o primeiro capítulo da Parte II, onde destacamos algumas facetas importantes do conceito de escrita.

Quanto à atitude que nos guiou nessa empreitada, diremos, com Otto Jespersen: “em quase todos os casos, fui às próprias fontes e, creio, encontrei coisas interessantes em alguns dos livros antigos sobre linguística que, em geral, têm sido deixadas de lado; até mesmo apontei alguns autores que haviam entrado num imerecido esquecimento” (1923, p. 10), a começar, ironicamente, pelo próprio Jespersen. É que, tanto a respeito da relação com tais outras disciplinas, quanto no que toca à relação com Lévi-Strauss, a principal impressão a se contrariar era aquela segundo a qual se estaria às voltas com um problema inteiramente novo (esse da “intersemiotividade”). Esse desafio permitirá obter maior precisão conceitual, além de recuperar um campo problemático ampliado – aquele dos vários tipos de sistema semiótico (ver Parte I, Seção 1), infletido como seja pela preocupação etnológica (o que se tornará progressivamente evidente no decorrer de nosso estudo) – no interior do qual, e somente aí, os fatos recobram todo seu sentido⁵. Para além disso, no entanto, esse retorno terá aqui um valor em si: será, por assim dizer, uma tarefa pedagógica, tanto pela sistematicidade do exercício, que tem ambição de fornecer um ponto de partida proveitoso para futuros estudiosos dessas questões, quanto pela tentativa de dar acesso a certo número de textos e debates, e de contribuir para a elaboração de uma imagem (na medida do possível, sintética) das relações entre eles por meio da discussão de uma série de definições. Os parágrafos e excursos numerados da Parte I terão este objetivo.

Já dissemos que, nisso, é sobretudo à fonologia que faremos referência, e não a qualquer linguística. Dissemos também que a obra Ferdinand de Saussure tem aqui um lugar-chave, pois condensa os eixos do que chamamos de problema semiológico e insinuamos, ainda, que, sob este aspecto, ela não faz senão condensar certas tensões que caracterizaram certa época da linguística como um todo. De fato, retrospectivamente, Saussure aparece como uma espécie de pivô entre duas tendências diversas, capitaneadas, uma por Roman Jakobson e outra por Louis Hjelmslev, que, de modos diversos, reivindicaram a rubrica do *estruturalismo*. Assim também na economia deste texto: aqui, russos e dinamarqueses (com seus respectivos federados) se encontrarão e se estranharão com frequência, e esperamos que a cena desse (des)encontro possa ter algo de edificante. Jakobson habitará, principalmente, o eixo central do texto, e tudo se passará como se a narrativa contada fosse a sua; ele é como que o protagonista inicial, chamado a comparecer, como veremos, pela voz dos antropólogos. Nesse eixo central, porém, ele aos poucos cede espaço a Saussure, que domina todo o

5 Talvez o melhor exemplo deste tipo de procedimento seja *O totemismo hoje* (Lévi-Strauss, 1962a).

final da primeira parte. Já o caso de Hjelmslev é mais complexo, em parte porque, por boa ou má razão, sua obra parece ser menos estudada entre os antropólogos, de modo que nossa insistência em chamá-lo para o simpósio corre certo risco de não passar, para alguns, de um gesto sarcástico. É que sua obra tem, sem dúvida, dificuldades muito próprias. No caso deste trabalho, o eixo central do texto se limitará a oferecer alguns elementos básicos para o seu estudo, sem entrar no detalhe de suas definições mais complexas, de modo a dar, sobretudo, uma impressão, por assim dizer, do espírito da análise glossemática. As aberturas laterais do texto, por sua vez, traçarão algumas conexões tão importante quanto aventurosas. O verdadeiro herói, entretanto, de nossa campanha dinamarquesa (e, por certo viés, de todo este trabalho), atende pelo nome de Uldall: com um golpe de seis simples páginas, no obscuro ano de 1938, ele parece ter dito e feito tudo.

Essa circunscrição, com ênfase sobre a fonologia e glossemática, tem, porém, duas consequências. Por um lado, ela permanece pré-gerativista, abstendo-se, por um escrúpulo necessário, de fazer qualquer referência séria a Chomsky. Isto por dois motivos: primeiro, porque o autor não se vê minimamente qualificado para tanto; segundo – e mais significativamente – porque, simplesmente, essa conexão ultrapassa o objetivo deste trabalho, cujo fulcro, ainda com todo espectro de raios laterais que ele acaba por projetar, ilumina uma paisagem inteiramente estruturalista. Por outro lado, embora parte de nossa discussão possa ser propriamente qualificada de *semiótica*, seu horizonte é manifestamente pré-greimasiano. Também não é sem razão. Digamos, imediatamente, que, como no caso do gerativismo, não queremos com isso desqualificar uma tradição que se tornou central a partir da segunda metade do século XX, assim como não queremos menosprezar tentativas contemporâneas de articular o problema da tradução intersemiótica que partem de uma dessas bases (como as da professora Renata Mancini). Já apontamos o motivo de nossa restrição, que é duplo, e remete ao interesse da etnologia por esse debate: em primeiro lugar, importava-nos sistematizar certas referências clássicas; em segundo lugar, queríamos fazê-lo em torno do projeto lévi-straussiano. Ora, tudo indica que esse projeto se construiu, senão como alternativa, ao menos ao largo da elaboração greimasiana. Nada impede que trabalhos futuros busquem cruzar também essa fronteira. Talvez tanto a etnologia quanto a semiótica tenham algo a ganhar com isso.

V – Caráter da referência à arqueologia e à história antiga

Toda especial é relação deste trabalho com a arqueologia e a história antiga (no que convém incluir o trabalho dos chamados helenistas). Em primeiro lugar, devido à relação dessas disciplinas com a antropologia em geral: sabe-se, por exemplo, que o nexa entre *história* e *etnologia* é um velho tema lévi-straussiano (talvez desenvolvido da melhor maneira na sua Conferência Marc Bloch, de 1983) e, de modo complementar, houve quem dissesse que *etnologia* e *arqueologia* eram, essencialmente, a mesma disciplina, distintas apenas pelo tipo de material que produziam e analisavam, e por tudo aquilo que disso decorre (Leroi-Gourhan, 1961; cf. para uma defesa da especificidade e autonomia da arqueologia, ver Hodder, 1991, e para uma proposta diversa de colaboração entre história e arqueologia, ver Morris, 1994, p. 45-6). Há, em todo caso, certo ar de família no que se lê nessas três disciplinas, no mínimo enquanto teoria social, o que, evidentemente, inclui estranhamentos e mútuas incompreensões: tensões e silêncios, digamos, na casa da semiologia.

Ora, o que aqui torna particularmente sensível essa tripla relação é que esta pesquisa se debruça sobre um tema que, como veremos, está na sua raiz mesma, isto é, na raiz dessa tripla distinção. De fato, parte do interesse dos casos sobre os quais, bem ou mal, nos debruçamos, está em que, neles, reiteradamente se confrontam variadas formas de escrita – e, em especial, toda uma tradição letrada que, como veremos, se associa à história do Ocidente enquanto tal – e tudo aquilo (incluindo a cultura material que serve de ponto de partida empírico para os arqueólogos) que interessa ao antropólogo (ver, em especial, Parte II, 1.1.3 e 1.2.1). Que os textos da dita tradição (os textos homéricos, por exemplo), bem como toda a história política dessas disciplinas (ver, em especial, Morris 1994), estejam profundamente implicados naquela da própria etnologia, revelando-se, estranha, mas verdadeiramente, relevantes para o tipo de esforço reflexivo que ela exige, é o que justifica que nos tenhamos, paradoxalmente, restringido às regiões indicadas, isto é, à Grécia, à Mesopotâmia e ao Egito, a despeito, por exemplo, de uma investigação da arqueologia da própria América. O efeito disso é ainda mais paradoxal, pois, na tentativa de conjurar especialmente o espectro grego que assombra qualquer problemática em torno da relação entre escrita, história e pensamento especulativo – relação na qual, por sua vez, se insere o problema intersemiótico, que a atravessa – acabamos por tornar sua presença ainda mais vívida, entregando-nos, quase contra nossa vontade, ao fascínio dos debates em questão. É que, segundo nos parece, somente libertando a

própria “Grécia” das amarras que lhe impõe nossa mal-informada imaginação, poderíamos desvencilhar, das mesmas amarras, nossa imaginação um pouco melhor informada sobre a América.

Bem ou mal, dizíamos: há outras limitações sérias em nossa incursão por tais terrenos. Neste caso, mais do que no da linguística, estarão visíveis as marcas do diletantismo e do acaso; apenas muito gradualmente, no curso da pesquisa, é que o conjunto de referências de que nos servíamos foi ganhando consistência, até vislumbrarmos, de modo ainda muito limitado, uma compreensão mais ampla do cenário atual dos debates que nos interessavam nessas áreas. Por isso, há menos, aqui, uma intenção sintética ou sinótica, do que uma tentativa de apresentar alguns *tipos* de problema e referências iniciais para alguns debates importantes (isso vale para as três regiões, embora as limitações talvez setejam mais manifestas no caso do Oriente Próximo). Há, porém – como no caso da linguística – um resgate de referências, bem como, queremos crer, uma expansão e atualização destas, em relação à bibliografia tradicional visitada pelos etnólogos. Em especial, quisemos contribuir para corrigir uma certa ênfase francófona (às vezes francófila) detectável em nossas bibliografias. Quisemos, por exemplo, ir além de nomes como Vernant e Detienne – depois de tê-los visitado, como cabe – para entrar no refinado e estimulante trabalho de nomes como Ian Morris, John Baines e Norman Yoffee, cruzando, no caminho, o trabalho igualmente notável de mulheres como Denise Schmandt-Besserat, Lilian Jeffery e Susan Langdon. Em todo caso, assinalemos, uma última vez, que nada disso passará de uma primeira entrada nessas discussões, às quais forçosamente retornaremos no futuro, com o objetivo de refinar nossa apreensão do problema. O leitor fica convidado ao mesmo exercício.

VI – Caráter da referência a Derrida

Situação um pouco diversa é a da relação com a filosofia. É verdade que, aí também, foi necessário operar uma seleção mais ou menos arbitrária das referências que pudessem ter algum valor exemplar, diante do argumento específico em que vinham intervir. Porém, não se deve ignorar a função estruturante que tem, em todo o projeto desta dissertação, a obra de Jacques Derrida. Trata-se, na verdade, de uma resolução tardia, ou antes, da percepção tardia de uma resolução anteriormente apenas implícita. Pois o que de fato estava bastante claro, na proposta original deste trabalho, era o plano de atingir, como conclusão do arco argumentativo central, uma redução teórico-comparativa do problema da intersemioticidade na etnologia contemporânea em termos do que Deleuze e Guattari chamaram de “regimes de signos” (1980). Esse projeto – que, pela sua

envergadura, teria lugar mais adequado numa tese de doutoramento – não foi totalmente abandonado, mas foi inequivocamente lançado para além dos limites deste estudo. Isso porque, segundo nos parecia, havia um trabalho preliminar a fazer, pelo qual as condições seriam dadas para um confronto melhor informado (etnograficamente e também em termos de teoria linguística, sobretudo) com a elaboração deleuzo-guattariana. Foi assim que a ideia, que apenas vislumbrávamos, de “regimes ameríndios de signos”, foi provisoriamente substituída pela noção de “problema semiológico” (ver acima, item I).

Com efeito, um retorno aos textos clássicos de Derrida demonstra que não há nada de substancialmente novo no que propomos aqui. Com efeito, todo o enquadramento teórico deste trabalho deriva de sua obra, de Saussure a Hjelmslev, de Platão a Lévi-Strauss. No entanto, é a obra de Lévi-Strauss que é, aqui, o centro atrator deste conjunto, e o esforço desta dissertação, sob esse aspecto, é insistir sobre uma continuidade entre o estruturalismo de Lévi-Strauss e o pós-estruturalismo de Derrida – rótulo que reivindicamos abertamente, com ou sem o aval do autor, e por razões estratégicas – onde outros tem insistido sobre uma descontinuidade radical. A ênfase sobre a descontinuidade, se respeita certo motivo fundamental da obra, ignora outro, que ora nos parece mais crucial *do ponto de vista da elaboração etnológica*. Pois, no que diz respeito à desconstrução, mais de um etnólogo se entrega à companhia numerosa daqueles que, como teremos oportunidade de notar de modo passageiro, preferem ignorar o tipo de problema que ela põe, impossibilitando a si próprios o julgamento quanto à pertinência desses mesmos problemas.

Quisemos, então, corrigir essa deficiência, de modo a liberar o efeito produtivo do contato de uma obra que, ao contrário do que muitos presumem, está longe de pôr-se em obstáculo à investigação empírica, mesmo quando se interroga sobre “a questão onto-fenomenológica sobre a essência, isto é, sobre a origem da escrita”:

“Assim, nossa intenção não é pôr essa questão (...) em equilíbrio com a potência e eficácia das investigações positivas às quais nos é dado assistir hoje. Jamais a gênese e o sistema das escritas deram lugar a explorações tão profundas, extensas e seguras. Trata-se tanto menos de equilibrá-la com o peso das descobertas quanto mais se considera que tais questões são imponderáveis. Se esta não o é totalmente, é talvez por que *sua repressão tem consequências efetivas sobre o próprio conteúdo* de pesquisas que, no presente caso e de modo privilegiado, se ordenam sempre em torno de problemas de definição e de começo.” (1967, p. 43)

O mesmo vale, portanto, para a própria filosofia, que – e isto é fundamental – não se separa de nenhum modo radical do que poderíamos chamar de prática cultural do Ocidente: “É necessário

demorar-se na dificuldade dessa passagem, repeti-la na leitura rigorosa da metafísica em todo ponto em que ela normaliza o discurso ocidental, e não somente nos textos da ‘história da filosofia’” (1968a, p. 23). Mais ainda: “a desconstrução não consiste em passar de um conceito a um outro, mas a reverter e deslocar uma ordem conceitual, bem como a ordem não conceitual à qual ela se articula” (1971, p. 393). Que quer isso dizer, senão que há uma afinidade profunda entre a prática da desconstrução e o tipo de exercício conceitual exigido pela etnologia?

É evidente, contudo, que nossa interação com a desconstrução possui sérias limitações. Afinal, ela é praticada através de uma obra, e uma obra que, como acaba de ficar sugerido, tem seus pontos de referência firmemente situados em toda a pesada paisagem da tradição filosófica. Não podemos, diante disso, senão declarar, ao lado do percurso que fizemos e que está inscrito no plano das páginas que seguem, aquele que não fizemos: em especial, deixamos intocados alguns dos principais nomes da constelação derridiana – Nietzsche, Freud, Heidegger, Levinas (ver Derrida, 1968a, p. 22) – e deixaremos apenas indicado que, segundo nos parece, o passo seguinte, *no que interessa ao etnólogo* no aprofundamento deste estudo, se daria em torno de Husserl. Por outro lado, evitamos o exercício escolar de definir conceitos como logocentrismo, metafísica da presença e rastro, exercício que teria grande risco, segundo nos sugere a experiência, de se mostrar redutor e estéril, com pouco proveito real para o leitor. Antes, quisemos, manipulando, através de exemplos diversos, o tipo de problema a que esses conceitos remetem, tornar manifesta sua pertinência e seu valor estratégico (o que é também arriscado, mas por outros motivos). É nisto, afinal, que reside o núcleo do seu conteúdo, mais do que em qualquer definição:

“se as palavras e os conceitos ganham sentido somente em encadeamentos de diferenças, somente podemos justificar nossa linguagem e a escolha dos termos no interior de uma tópica e de uma estratégia histórica. A justificativa, então, nunca pode ser absoluta nem definitiva. Ela responde a um estado de forças e traduz um cálculo histórico.” (1967, p. 102).

Eis, portanto, como uma meditação sobre a linguística estrutural passa a se questionar sobre sua própria condição de possibilidade e sobre seu sentido enquanto prática discursiva.

Tudo isso – em especial o problema do contraste entre um suposto Ocidente e algo que dele difere – coloca, porém, um problema, que nossa formação anterior nos proíbe ignorar e que nos convida a um comentário mais longo. Trata-se, justamente, dessa aparente redução do Ocidente a algo como uma “metafísica da presença”, ou, noutros termos, da suposição de que é possível falar com propriedade de algo de tamanha generalidade. José Guilherme Merquior – intérprete e crítico

do pensamento estruturalista de extraordinária erudição – dá expressão clara, mas problemática, a esse problema:

“a ideia de que o pensamento ocidental tem sustentado de forma consistente um modelo oral da linguagem e comunicação, privilegiando a fala e não a escrita, dificilmente presta-se à análise (...) Tampouco se poderia mostrar que a distinção entre fala-escrita, em termos concretos ou apreciativos, tem qualquer papel na principal corrente filosófica (...) Talvez seja por isso que Derrida muitas vezes reconsidera uma redefinição astuta de conceitos, concebendo a ‘escrita’ não apenas como língua escrita, mas uma ‘arquiescrita’ (...) o conceito perde em compreensão o que adquire em alcance.” (1986, p. 252-3)⁶.

Sua conclusão é que “a crítica fonocêntrica de Derrida contra o pensamento ocidental é apenas uma amostra de macro-*Kulturkritik* retórica, dificilmente defensável se se deseja um retrato preciso da evolução cultural geral ou da história da filosofia em particular” (ibid). Ora, toda esta dissertação, em especial a Parte II, pode ser lida como uma resposta e refutação (de inspiração estruturalista e stratherniana, como se verá) desse tipo de leitura. Adiantemos somente alguns pontos que, através de Merquior, terão por alvo todos aqueles que se identificam com o tom e a direção de sua crítica.

Observemos, primeiramente, o seguinte: uma coisa (perfeitamente legítima) é rejeitar o projeto filosófico da desconstrução, com sua tentativa específica de abertura conceitual; outra coisa é acusá-lo de “ter-se livrado do rigor argumentativo, ao oferecer o *pathos* de uma *Weltanschauung* apocalíptica” (ibid, p. 254). É notável, por exemplo, que Merquior cite, fora de contexto, um trecho que bem exemplifica tal *pathos*, retirado do final de um texto clássico (Derrida, 1966), mas passando sob silêncio toda leitura cerrada e precisa que aí se faz de outro texto crucial na articulação entre estruturalismo e pós-estruturalismo, a saber, a *Abertura das Mitológicas*, de Lévi-Strauss (1964); leitura à qual não poderia estar insensível o autor de um trabalho tão interessante, pertinente e preciso, quanto *A estética de Lévi-Strauss* (Merquior, 1975). Que ele – como tantos outros – critique aí mais a retórica de Derrida que a substância de sua análise é sintomático, talvez, do lugar incômodo assumido pela obra do filósofo em outras paragens; mais espantosa, e mais significativa, é a retórica do próprio crítico.

Ademais, a leitura do conceito de arquiescrita como uma espécie de prevenção contra uma desestabilização interna da própria elaboração interpretativa da noção de “fonocentrismo” evidentemente deixa muito a desejar, pois ignora a lógica de fundo que ele busca evidenciar, bem como sua pertinência no interior do campo crítico que ela projeta (veremos aqui seu interesse para a

6 Devo a indicação desse livro – de maior utilidade para uma avaliação do estruturalismo do que do pós-estruturalismo – ao professor Márcio Silva, a quem por isso agradeço.

etnologia; Parte II, 2.3). Assim também, o ataque segundo o qual “Derrida insiste sempre em acusar severamente, de uma forma ou de outra, de fonocentrismo os pensadores de que mais depende – Saussure, Lacan, Husserl, Heidegger” (p. 254) parece passar ao largo de todo o mecanismo da desconstrução como estratégia crítica, como já indicamos.

A leitura de Saussure e de Platão são, a esse respeito, exemplares, e terão, para nós, grande utilidade. Trata-se, exatamente, dos dois textos mencionados por Merquior: *Da gramatologia* (ver Parte I, Seção 4, *passim*) e *A farmácia de Platão* (ver Parte II, 2.3). Quanto ao primeiro, uma discussão recente, no campo da nova exegese saussureana (Maniglier, 2011), permite avaliar (e reconhecer) retrospectivamente sua pertinência. É que, de fato, parece-nos haver uma afinidade fundamental, por um lado, entre o horizonte conceitual do debate etnológico contemporâneo e a “clausura metafísica” de que se ocupava Derrida em fins dos anos 1960, e, por outro lado, entre o tipo de crítica levado a cabo pela desconstrução e o tipo de trabalho conceitual que se faz em (certa tradição da) etnologia; para esta, aquela pode ter até uma espécie de valor instrumental, mesmo se a abertura que uma ou outra busca em relação ao vocabulário herdado tenha orientação diversa (digamos que, se há em algum lugar um “*pathos* apocalíptico”, os apocalipses, aqui, são outros).

Quanto ao segundo texto, Merquior vê nele um argumento “muito mais fantasista do que convincente” (cit., p. 255), cujas analogias “respeitam bem pouco a lógica do texto de Platão”, pois, segundo lhe parece, “a desconstrução, apesar de sua ênfase no texto, não se importa nem um pouco com o contexto textual. Ao contrário, os textos tornam-se pretextos a especulações audaciosas baseadas em etimologias débeis” (ibid, 255-6). No entanto, esse ácido julgamento oblitera outro aspecto da relação entre o trabalho filosófico de Derrida e a pesquisa empírica, a saber, o grau em que ele de fato se apoia em trabalhos contemporâneos acerca do texto e do tema em questão. No caso d’*A farmácia de Platão*, isto é especialmente claro: longe de qualquer mística do texto pelo próprio texto, Derrida se serve de modo crucial do trabalho de helenistas de primeira categoria, como Jean-Pierre Vernant, e de muitos outros (mais interessantes, aliás, que o Havelock citado por Merquior à p. 252). O comentário de Merquior, no que diz respeito à desconstrução, dá mostra de maior obscurantismo do que a “lúgubre inciência” que ele critica.

Como quer que seja, não espanta que autores atentos à precedência lógica, se é que cabe assim dizê-lo, dos contextos (sociológicos, linguísticos, retóricos etc.) e, com isso, às discontinuidades da história intelectual, tenham se questionado a propósito da desconstrução, ou seja, dos pressupostos dessa arte de tensionar pressupostos. Questionamento difícil de avaliar, no entanto, pois parece, às vezes, que os opositores manifestam estilos intelectuais tão distintos que

estariam fadados à incompreensão mútua. Quentin Skinner, por exemplo – grande historiador das ideias, citado também por Merquior (1986, p. 257) – para quem Derrida parece assombrado “pelo fantasma de Descartes” (2002, p. 122), descreve o logocentrismo como “a crença de que os significados se originam no mundo e (...) pela capacidade das palavras de se referir às coisas”, e caracteriza a metafísica da presença pela suposta “ilusão de que a verdade sobre o mundo pode se fazer presente para a mente através do uso de uma linguagem denotativa” (idem, p. 91). Isto é: “Os supostos significados de tais significantes são deferidos até que acabem por desaparecer e sejam substituídos por um estado de pura intertextualidade”. Embora não totalmente destituída de sentido, trata-se de uma visão algo redutora que trai, talvez, uma incompreensão ou uma recusa – mas em que termos? – do projeto derrideano, tendendo a confundi-lo em certa percepção nebulosa de algo como o “pós-modernismo”.

Estaríamos tentados a ver nisso um novo avatar da tensão entre filosofia “continental” e filosofia “analítica” (e o exemplo de John Searle – responsável por uma das mais célebres críticas a Derrida – seria, sob este aspecto, exemplar), se o próprio Derrida não tivesse dado passos na direção de superar tal distância (ver Derrida, 1971) e se o mesmo Skinner não declarasse sua inspiração (tardia, que seja) em Foucault (Skinner, 1998, p. 112, n. 19). Isto é interessante, pois, há, no que diz respeito ao problema que acabamos de evocar, uma tensão interna ao próprio “pós-estruturalismo” (noção mais específica e, sem dúvida, mais pertinente, nesse contexto, que a de “pós-modernismo”), pois se a perspectiva derrideana parece fundamentalmente continuísta, é possível dizer que a de Foucault (ver 1969, que é a obra a que se refere Skinner) privilegia certas discontinuidades e que, em todo caso, ela não efetua reduções da mesma ordem (a “idade clássica” não é da mesma ordem, digamos, que o “platonismo” de Derrida). Tudo isso é, em todo caso, bastante discutível, e o leitor encontrará, mais tarde, o tipo de solução, ou antes, de desvio, que propomos (Parte II, 1.1). De modo geral, vale dizer que decidimos caminhar aqui exatamente sobre o limite entre a filosofia e a etnologia, entre o filosófico e o extra-filosófico (Viveiros de Castro, 2011). Encontraremos esse limite, com a maior clareza, ao discutirmos Lévi-Strauss (especialmente Parte II, 2.3 e 4.2.3).

VII – Plano do trabalho

O que dissemos acima terá esclarecido os diversos componentes bibliográficos deste texto. Cabe referirmo-nos, enfim, ao trajeto discursivo que ele propõe. O trabalho está dividido em duas partes, a primeira se dedicando, basicamente, ao diálogo com a linguística e a teoria da informação,

e a segunda, ao diálogo com a arqueologia. Se a primeira apresenta toda uma série de conceitos que ajudam a definir o “problema semiológico”, a segunda se concentra sobre um deles, a saber, o de escrita. Quanto à etnologia, ele cumpre, na primeira parte, um papel desestabilizador, pondo em xeque algumas das principais categorias apresentadas; na segunda, sem deixar de cumprir papel semelhante, ela constitui mais diretamente o desaguadouro efetivo das demais discussões.

A Parte I se divide em seções e parágrafos numerados, entrecortados por excursos mais ou menos longos. Na primeira seção, busca-se mostrar de que modo questões de intersemiotividade se dissolvem em questões de semiótica geral, e como as duas grandes tendências da tradição estruturalista – a de extração fonológica e a glossemática – se prestam a esta interrogação. A segunda seção avança nessa dissolução ao considerar o conceito ampliado de comunicação ligado à teoria da informação, mostrando de que modo alguns de seus problemas incidem sobre questões intersemióticas. Na terceira seção, considera-se o estatuto da linguagem verbal no interior de uma classificação dos sistemas de signo. Na quarta e última seção, ataca-se mais diretamente o conceito de escrita, a partir dos dilemas a respeito de sua apresentação no *Curso de linguística geral* de Saussure. Já os excursos que mencionamos sugerem um regime de reflexão diverso, aberto a conexões transdisciplinares e de caráter mais ensaístico. Assim, dada a predominância de um argumento estritamente linguístico no corpo do texto, é nos excursos que a presença da etnologia se fará sentir com maior clareza. Ademais, entre eles se tecem algumas teses etnologicamente relevantes que são explicitadas mais tarde.

A Parte II se divide em capítulos, sem excursos, e seu procedimento é mais linear. Os capítulos 1 e 2 se dedicam à explicitação de certos pressupostos atados a usos comuns da noção de escrita, a partir da revisão de uma certa literatura arqueológica contemporânea, concentrada sobre os casos clássicos – selecionados em função de sua posição crucial em certo imaginário ocidental a respeito da escrita – da Grécia, da Mesopotâmia e do Egito. O capítulo 3 busca mostrar como o mesmo tipo de problema se apresenta em discussões acerca da América do Sul indígena e formula a tese central do trabalho. O capítulo 4, finalmente, busca mostrar a singularidade, nesse enquadramento, da discussão de Lévi-Strauss a respeito da escrita, discutindo duas leituras contrastantes da famosa “lição de escrita”: aquela, clássica, de Derrida e aquela, mais recente, de Pierre Déléage, o que nos conduz à formulação da hipótese mais geral proposta pelo trabalho, que remete à noção de regimes de signos.

A conclusão busca encaminhar algumas ideias de ordem geral sobre o duplo problema da intersemiotividade e da escrita, fazendo, sobretudo, o balanço da contribuição possível das variadas seções da bibliografia apresentada para este debate.

**PARTE I: EXERCÍCIOS PARA UMA DEFINIÇÃO DO PROBLEMA
SEMIOLÓGICO**

SEÇÃO 1 – ENTRE ETNOLOGIA E SEMIOLOGIA

“Talvez você esteja correndo o perigo de cair em algum erro em consequência de tanto limitar os seus estudos à Linguagem.”

Peirce, *apud* Jakobson, 1980, p. 9

§ 1 – Entre etnologia e fonologia

Dentre os etnólogos contemporâneos responsáveis pelas formulações mais sistemáticas sobre o que estamos chamando de questões de “intersemioticidade”, dois podem ser utilmente destacados: de um lado, o etnomusicólogo Rafael Menezes Bastos; de outro Carlo Severi, ligado aos estudos da memória, da imagem e das artes verbais ameríndias⁷. A variedade dos campos em que trabalham sugere imediatamente uma interrogação: o que faz com que tais pesquisas distintas e autônomas entre si conduzam a questões de um mesmo tipo, e por que especificamente deste tipo? Uma primeira pista é que ambos se preocupam com alguma noção de ritual, como se especialmente nesse tipo de contexto se pusessem em relação regimes expressivos diversos. Uma segunda pista, de ordem mais técnica, é que, em ambos os casos, a análise e as proposições conceituais tomam por fundo uma relação crítica para com a linguística, e sobretudo com a linguística estrutural (com sua matriz teórica focada sobre a fonologia)⁸. Este segundo ponto, note-se, indica algo implícito no primeiro, a saber: a dificuldade em dar adequada formulação conceitual, nos termos legados por esta tradição, ao tipo de relações que ali está em questão. Ora, essa dificuldade é o assunto fundamental desse trabalho e, para abordá-la, um dos caminhos possíveis é partir de uma reconsideração do horizonte teórico da própria linguística estrutural em função de algumas das dificuldades apontadas pelo debate etnológico. O objetivo desses *Exercícios* é estabelecer alguns eixos para tanto, e dar maior substância ao tipo de crítica que mencionamos. Com isso, deverá ficar progressivamente mais claro o que convém entender por “questões de intersemioticidade”, e, ao cabo, o que elas têm sido no interior da etnologia – mas isto somente depois de um longo trajeto, em que apontaremos e discutiremos uma série de gestos teóricos de valor exemplar, pois, conforme

⁷ Ver, em especial, Menezes Bastos, 2007 e Severi, 2014.

⁸ Há razão para crer, aliás, que a ênfase sobre a linguística estrutural e sobre Jakobson em particular decorra da influência de Lévi-Strauss: uma influência que, frequentemente, se pretende ultrapassar. Desse ponto de vista, que essa ultrapassagem seja, no caso de Severi (que foi aluno de Lévi-Strauss), feita servindo-se do próprio Jakobson, apenas aumenta o potencial discretamente polêmico de sua argumentação.

apontaremos, o debate etnológico atual parece insistir em repeti-los, reforçando com isso – de bom ou mau grado – a pertinência do mesmo enquadramento teórico.

Primeiro, então, a colocação mais geral: trata-se de lidar com a representação comum, “no Ocidente” da “língua falada como o modelo por excelência da linguagem” (Menezes Bastos, 1978, p. 41), ou seja, como contendo o denominador comum de todos os tipos de sistema de signos, incluindo aí, por exemplo, tanto a música como os sistemas gráficos⁹. A esse respeito, as palavras do principal linguista evocado pelo atual debate etnológico, Roman Jakobson, foram frequentemente taxativas:

“a linguagem é, para toda humanidade, o meio primário de comunicação e (...) essa hierarquia de dispositivos comunicativos necessariamente se reflete igualmente em todos os outros tipos, secundários, de mensagens humanas e os torna, de diversas maneiras, dependentes da linguagem, mais precisamente, da sua aquisição prévia e do uso humano de performances verbais patentes ou latentes para acompanhar ou interpretar quaisquer outras mensagens.” (1971, p. 698)

Sob outro ponto de vista, trata-se de uma primazia que, em princípio, nada exige ser compartilhada pelos sistemas conceituais não ocidentais cuja descrição é parte dos objetivos da etnologia. Haveria, portanto, o risco duplo de, por um lado, atribuir-lhes irrefletidamente uma hierarquia específica do pensamento ocidental e de, por outro, estender ou aplicar indevidamente modelos baseados na linguagem verbal ao que nós mesmos reconhecemos como formas expressivas distintas¹⁰ (ver abaixo, seção 2).

Sob outro aspecto, no entanto, essa extensão ou aplicação parece antes insuficiente. Melhor dizendo, é como se, por efeito de atitudes como a que acabamos de evocar, deixassem de ser exploradas certas potencialidades do aparato conceitual elaborado pelos próprios linguistas. Isso fica claro a propósito de um uso recente do conceito de tradução, que vale a pena discutir.

9 É curioso observar, aliás, que, na etnologia contemporânea, o problema da imagem tende a ser englobado, por assim dizer, por aquele da escrita, ao menos na medida em que o que está em jogo é a relação entre imagem e palavra (e a música, justamente). Veremos ao longo desta dissertação como os dois problemas – da música e da escrita – tem balizado, de certo modo, o debate etnológico sobre as questões de intersemiotividade. Convém já notar que se tratam de problemas articulados (e “englobados”) na história do pensamento ocidental justamente pela estética musical. A esse respeito, ver Ingold, 2007, cap. 1. Haveria que meditar sobre a divergência que faz com que, na etnologia, a relação entre fala e imagem tenda para o problema da escrita, tendendo, na estética ocidental, para a música.

10 Lévi-Strauss é, desse ponto de vista, um caso complexo e privilegiado. “O próprio Jakobson convinha (...) que eu fiz algo totalmente diverso de simplesmente transpor o método fonológico à antropologia” (Lévi-Strauss, 1987, p. 122). Essa passagem se refere, sobretudo, ao problema do parentesco, mas já em 1978 o mesmo Menezes Bastos identificava a persistência de um modelo linguístico no tratamento reservado à música por Lévi-Strauss. Em virtude disso, o etnomusicólogo dizia se encontrar “muito longe da tendência de aplicação, a nível analítico da obra musical, do pensamento do antropólogo francês – isto porque, de resto, o que aqui [ie. em Lévi-Strauss] se terá será, de novo, uma imposição de modelo linguístico, cognitivo, à música, no caso Jakobsoniano” (1978, p. 44). O problema possui outros aspectos, que teremos ocasião de mencionar.

Jakobson, em texto clássico, identifica a *interpretação* (do significado) de um signo à sua *tradução*, seja por meio de outros sistemas verbais (“tradução propriamente dita”, *translation proper*), ou de outras mensagens do mesmo sistema (“paráfrase”, *rewording*)¹¹, ou ainda por meio de sistemas de tipo diverso. Porém, a formulação específica que dá deste último caso é restritiva: “A tradução inter-semiótica ou *transmutação* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não-verbais” (1973b, p. 65). O verbal se opõe, simplesmente, ao não-verbal. Isso se deve, na economia do texto de Jakobson, ao ponto de partida da discussão, que é, manifestamente, a própria linguagem verbal (afinal tudo começa com a distinção de “três maneiras de interpretar um signo verbal”; idem, p. 64). O que está implícito, porém, é uma repartição dos tipos de tradução ou de interpretação segundo a identidade ou diferença de natureza (neste caso: verbal ou não-verbal, justamente) dos sistemas interpretante e interpretado.

O ponto foi bem observado por Severi (num lance combinatório-dedutivo tipicamente estruturalista, diga-se de passagem; ver abaixo, § 4): deve haver

“uma quarta variedade de tradução que poderíamos chamar de transmutação propriamente dita. Em muitas culturas ameríndias, por exemplo, vemos que a interpretação de signos pertencentes a um sistema não-verbal pode também ser realizada por meio de signos pertencentes a outro sistema não verbal.” (idem, p. 47)¹²

Aqui, o não-verbal passa a se opor a não-verbal. Torna-se necessário, então, buscar instrumentos para refletir sobre a *relação* possível entre sistemas que são, por hipótese, *autônomos* e estruturados de modo *diverso* que o da linguagem verbal. Mas é aí que o argumento de Severi revela um impasse. Pois, se a tarefa deve começar pela tentativa de caracterizar os próprios sistemas em suas semelhanças e diferenças, é porque a vala comum dos sistemas “não-verbais” – categoria negativa que Severi acaba, no entanto, por reter – é evidentemente insuficiente: somente com isso é que se poderá sair do que descreveremos como uma restrição logocêntrica¹³ (ver abaixo, Seção 4).

11 O mesmo fato é expresso com certa ironia pelo sociólogo Niklas Luhmann, no prefácio à tradução inglesa de uma obra clássica de sua autoria: “O inglês, diferentemente do alemão, não permite que se transformem obscuridades em clarezas por meio de sua combinação numa única palavra. Em vez disso, elas devem ser distribuídas em frases.” (1995, p. xxxviii). Edward Sapir escreve com outro espírito: “Quaisquer que sejam os sons, entonações e formas de uma língua, como quer que eles influenciem o aspecto da sua literatura, há uma sutil lei de compensações que dá ao artista algum espaço. Se ele se vê espremido aqui, pode abrir o braço ali. E, em geral, ele dispõe de corda o suficiente para poder se pendurar, se precisar.” (1921, p. 190).

12 Observe-se que, neste estágio, a própria noção de interpretação ainda carece de análise.

13 Sob esse ponto de vista, julgamos que a discussão de Severi precisaria ser reformulada, uma vez que ele busca “propriedades formais da transmutação”, quando o que estamos sugerindo é, primeiramente, que não pode haver propriedades formais da transmutação em si que não sejam também propriedades de qualquer tipo de tradução, ou então da relação entre sistemas *heterogêneos* (segundo um termo oportunamente empregado pelo próprio autor; Severi, 2014, p. 46), e, em segundo lugar, que não se pode passar ao largo da elucidação das características específicas dos vários sistemas em questão. Além disso, uma oposição global entre tradução e transmutação, onde a

Assim, fica claro que havia algo potente na formulação de Jakobson, que Severi extrai dela, mas sem livrá-la completamente daquilo que a retinha. Veremos essa situação se repetir, ao longo deste trabalho, e é significativo que isso ocorra, de modo tão límpido, a propósito da noção de tradução intersemiótica. O que vai ficando sugerido é que, em se falar de intersemioticidade, o que se coloca são, na verdade, problemas de semiótica geral.

Excursão n. 1: Os paradoxos da significação

“É extremamente difícil falar do sentido e dizer dele
algo dotado de sentido”

Greimas, 1970, p. 7

Se o significado de um signo é sua tradução em outro, como quer Jakobson, deve-se admitir que, dentro do jogo de um sistema linguístico dado, o processo da significação termina por se mostrar propriamente interminável, sua natureza sendo essencialmente circular (cf. Greimas, cit.). É a conclusão a que chega Lévi-Strauss, no penúltimo parágrafo d'*A oleira ciumenta*:

“Significar nunca é mais do que estabelecer uma relação entre termos. Mesmo os lexicógrafos, que trabalham com muito rigor, conhecem o perigo das definições circulares. Sabem também que, sob a aparência de as evitar, o mais das vezes apenas distanciam os retornos. A circularidade existe pelo simples fato de que definimos as palavras por meio de outras palavras em cuja definição não de intervirmos a definição das palavras que elas próprias permitiram definir. O vocabulário de uma língua pode compreender dezenas ou centenas de milhares de palavras. Ao menos idealmente, ele constitui, num dado momento, um sistema fechado.” (1985, p. 268)

Se jamais foi necessária alguma prova de que o chamado “pós-estruturalismo” merece o nome que tem, isto é, de que se trata, sob certos aspectos essenciais, de uma derivação do estruturalismo clássico, tanto quanto e ao mesmo tempo que de uma reação a ele, bastaria essa fórmula tão derridiana: “apenas distanciam” – isto é, diferem – “os retornos” (mas cf. Merleau-Ponty, 1961). Nessa circularidade (de

primeira seria uma relação entre sistemas homogêneos e a segunda, entre sistemas heterogêneos, acabaria preservando o privilégio epistemológico da linguagem verbal, se continuasse a subsumir uma série indeterminada de possíveis sistemas semióticos a uma categoria negativa, como “não-verbal”. Há, pois, uma contradição entre a formulação de Severi e sua análise, uma vez que, apesar disso tudo, ele de fato se debruça sob tais características específicas. Para a proposição conceitual resultante (a ideia de uma “analogia a quatro termos”), ver abaixo, Excursão n. 8.I.

um tempo reversível) em que se opera um deslocamento (tempo irreversível? – ver abaixo, §§ 5 e 7), temos um primeiro paradoxo da significação¹⁴.

Observemos agora que, se seguimos a lógica do argumento compartilhado pelo antropólogo e pelo linguista, e, de fato, se seguimos rigorosamente a letra deste último, deveremos reconhecer que também a tradução intersemiótica não faz senão desvelar ou complementar o significado do objeto da tradução; noutros termos: o resultado da tradução faz, como os demais, parte do significado do signo interpretado¹⁵. Ou seja, não só o *significado* acaba por se mostrar potencialmente ilimitado (o que não quer dizer arbitrário), como ele se estende sobre outros possíveis suportes expressivos. Que essa substituição seja, efetivamente – e, no caso intersemiótico, ainda mais manifestamente – uma *extensão* (possivelmente imprevista por um locutor do enunciado original), eis um segundo paradoxo da significação: o significado é a extensão de si próprio¹⁶.

§ 2 – Entre fonologia e semiologia

Curiosamente, o próprio Jakobson já dava o princípio fundamental dessa interrogação semiótica geral, como que antecipando os dois tipos de crítica a que aludimos:

“dever-se-á cuidar para não aplicar imprudentemente as características especiais da linguagem a outros sistemas semióticos. Ao mesmo tempo, deve-se evitar negar à semiótica o estudo de sistemas de signos que tenham pouca semelhança com a linguagem (...)”¹⁷ (Jakobson, 1980, p. 21)

14 Para essa circularidade já apontava Peirce: “Se um Signo é algo distinto de seu Objeto, deve haver, no pensamento ou na expressão, alguma explicação, argumento ou outro contexto, que mostre como, segundo que sistema ou por qual razão, o Signo representa o Objeto ou conjunto de Objetos que representa. Ora, o Signo e a Explicação em conjunto formam um outro Signo, e dado que a explicação será um Signo, ela provavelmente exigirá uma explicação adicional que, em conjunto com o já ampliado Signo, formará um Signo ainda mais amplo, e procedendo da mesma forma deveremos, ou deveríamos chegar a um Signo de si mesmo contendo sua própria explicação e as de todas as suas partes significantes; e, de acordo com esta explicação, cada uma dessas partes tem alguma outra parte como seu Objeto” (1910, p. 47).

15 Lógica semelhante rege a seguinte declaração de um estudioso das linguagens de sinais: “Dados translinguísticos [*cross-linguistic*] são necessários para obter uma imagem completa da estrutura da linguagem humana. Tão importante quanto são os dados transmodais. [*cross-modal*]” (Wilcox, 1992, p. 1) Veremos em breve como, mais que o argumento de Jakobson, isso retoma com precisão a construção teórica da glossemática de Hjelmslev e Uldall (abaixo, § 3).

16 Isso é um indício (entre outros) de que há um campo subterrâneo de atração e repulsão mútua entre a obra de Lévi-Strauss e a de Roy Wagner (ver Vidal, Ms.): quase diríamos, em termos wagnerianos, que, para Lévi-Strauss, a significação é uma forma de *extensão analógica* (cf. Wagner, 1986).

17 Jakobson continua: deve-se também evitar “e seguir com essa atitude ostracizante até o ponto de revelar uma camada supostamente ‘não-semiótica’ dentro da própria linguagem”. É como se ele dissesse: no universo da linguagem, tudo é semiose – o que não deixa de evocar a “semiosfera” de Lotman (1972).

Há, portanto, uma tensão entre aquela ênfase sobre a primazia da linguagem verbal em meio aos sistemas de signo e este reconhecimento da existência de sistemas diversos, isto é, organizados de modo diverso e, até certo ponto, autônomos em relação a ela. Trata-se, como veremos, de uma tensão que é própria não só da obra de Jakobson, mas da linguística estrutural como um todo, e pode-se mesmo dizer que é ela define que a situação epistemológica do projeto semiológico de Saussure (ver abaixo, Excurso n. 2 e, mais adiante, todo a Seção 4).

De fato, a afirmação de Jakobson poderia encontrar respaldo no gesto saussureano pelo qual a língua – e, com ela, a linguística – se vê incluída numa ciência de maior escopo:

“A língua é um sistema de signos que exprimem ideias, e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares etc. Ela é apenas o principal desses sistemas.” (Saussure, 1916, p. 47)

O gesto tornou-se como que paradigmático, e é de modo semelhante que Louis Hjelmslev, nome principal do chamado círculo linguístico de Copenhague – e para quem “um único teórico merece ser citado como pioneiro indiscutível: o suíço Ferdinand de Saussure” (1943, p. 5) – ao lembrar os trabalhos do entre-guerras que partiam “de uma base semiológica”, lista entre seus objetos, “em particular, os trajes nacionais, a arte e a literatura” (2013, p. 114)¹⁸; e mesmo trabalhos mais recentes, como o de Iuri Lotman, da chamada escola de Tartu, reiteram a seu modo o mesmo gesto: “podemos falar de língua (*langue*) (...) também a propósito dos costumes, dos rituais, do comércio, das ideias religiosas.” (1973, p. 34).

No entanto, apesar de seu valor exemplar, derivado do estatuto canônico assumido pelo *Curso de linguística geral* no âmbito das ciências humanas do século XX, o gesto saussureano é apenas o mais célebre de toda uma série de gestos similares, de autores igualmente preocupados em fundar uma disciplina. O mesmo Jakobson (1980) é quem o demonstra, ao apresentar seu esboço do desenvolvimento da semiótica, referindo-se a nomes como Lambert, Bolzano e, sobretudo, Peirce. Trata-se de um desenvolvimento, ademais, que, bem ou mal, a apresentação do programa semiológico de Saussure, no *Curso*, tacitamente oblitera. O que a insistência multissecular desse

18 Hjelmslev se refere, em especial, a Bogatyrev, Mukarovsky e Buyssens (sobre os dois primeiros, ver Toledo, 1978; para o segundo, em especial, ver Merquior, 1986; para o último, ver Buyssens, 1971). O próprio Lévi-Strauss cita o mesmo trecho de Saussure (1973, p. 18) e chega a descrever a etnologia como ciência semiológica (1958, p. 424; ver abaixo, cap. 1). É interessante observar que, apesar dessa ênfase por parte de alguns autores sobre a perspectiva assim aberta pela formulação saussureana, a discussão da semiologia, segundo o intérprete Simon Bouquet (1997), tem um lugar consideravelmente menor no texto póstumo do *Curso de linguística geral* do que nos cursos efetivamente dados por Saussure. François Rastier leva a ênfase no material manuscrito de Saussure até o ponto de ruptura, chegando a dizer que “a semiologia que reivindica Saussure se apoiou sobre um modelo do signo que não retém nada dos aspectos mais inovadores de sua reflexão” (2006, p. 16).

gesto indica é que aquela tensão aponta para algo mais amplo, que investigaremos através do exemplo de Saussure e do conflito entre seus sucessores. “Semiologia” se torna, assim, o nome, sobretudo, da situação epistemológica definida pela tensão entre o horizonte indeterminado da análise dos sistemas de signo, em sua variedade iridescente, e o sol fonocêntrico da linguagem verbal, em seu silencioso e eloquente ocaso flamejante.

Excurso n. 2: A escrita como problema semiológico

“...deveríamos então substituir *semiologia* por *gramatologia* no programa do *Curso de linguística geral*.”

Derrida, 1967, p. 74

I. É interessante reparar que, em Saussure (como em muitos outros autores), a escrita figura como o primeiro exemplo de sistema semiótico a ser comparado com a língua (ver Derrida, 1967, p. 76). Isso talvez ajude a explicar a tensão a que nos referimos – que é, no fundo, uma tensão entre o projeto *semiológico* e seu ponto de partida *linguístico* – pois, no caso da escrita, essa comparação assumiu, reiteradamente, a forma de um conflito. Alguns comentários sintéticos a esse respeito permitirão explicitar o tipo de armação teórica em que transcorrerá o resto deste trabalho, e darão um mapa do que virá, isto é, de alguns dos problemas que, ao longo da primeira parte do texto, nos esforçaremos em destrinchar.

A escrita, supõe-se, se aparenta à língua (ver abaixo, §§10-11 e §15) e, por isso, pode representá-la (substituí-la, significá-la – ver Excurso n. 1); mas representar é poder tomar-lhe o lugar¹⁹. Essa possibilidade talvez fosse pouco problemática, se houvesse somente semelhança e, principalmente, se os dois sistemas não disputassem, na prática cultural (inclusive acadêmica) do Ocidente, a hegemonia sobre um mesmo espaço. Ocorre, porém, que a linguística, justamente, é o produto de uma civilização letrada, na qual oralidade e escrita se tensionam: a presença da escrita – isto é, a existência de uma tradição de língua culta – induz aí uma estratificação da língua falada (ver abaixo, Excurso n. 14), e cada um dos estratos, bem como a própria língua escrita, passam a se desenvolver em ritmo próprio (ver Excurso n. 13-I) e cumprindo funções distintas²⁰. Nessas condições, a

19 Para uma discussão clássica e abrangente da noção de representação, com especial referência à noção *política* de representação (mas sem deixar de lado a história da arte e outros problemas semióticos), ver Pitkin, 1967.

20 O leitor terá observado, talvez, que acabamos de definir a escrita, não pelas propriedades formais de um sistema semiótico, mas por certa característica sociológica de uma tradição cultural – aquela do Ocidente – que se pode identificar também em outras, e que, adiantamos, pode ser posta em relação com os critérios segundo os quais Lévi-Strauss distingue dois grandes tipos de sociedade (ver abaixo, Parte II, 4.1). Talvez se tenha observado, ainda, que, a

representação se torna um problema, e a horizontalidade da comparação arrisca ceder perante a verticalidade de uma hierarquia²¹ (ver Excurso 13.II).

De um ponto de vista histórico, pode-se dizer que, em tais condições (ou seja, numa situação sociocultural de tal modo hierarquizada), qualquer suposta semelhança (entre língua e escrita) em um momento posto como inicial – um momento, por exemplo, de reforma ortográfica orientada, digamos, por uma simplificação de base fonológica (que é somente um dos tipos de reforma possíveis; ver abaixo, Excurso 9-I) – se torna o substrato de um afastamento progressivo. Qualquer naturalidade que houvesse de início – *naturalidade* que, estranho dizê-lo, justifica ou legitima a reforma, isto é, o estabelecimento de uma nova *convenção* – se verte, com o tempo, em evidência do caráter *apenas* convencional da associação (no que se verifica o esgotamento do fundamento daquela naturalidade) de modo que, ao cabo, resta somente o *postulado* da semelhança (ver abaixo, Excurso 4a).

De um ponto de vista formal, trata-se de um processo duplo: por um lado, um princípio de associação se exaure²² (por um mecanismo familiar a Roy Wagner, teórico da exaustão progressiva dos signos); por outro, um novo princípio – não mais *icônico* e *concreto*, mas *simbólico* e, em certo sentido, *abstrato* – emerge e lhe toma o lugar²³. A associação, antes direta, agora depende da interiorização de um

rigor, não são mais dois os sistemas que estão em jogo, mas três: língua “cultu”, língua (supostamente) “inculta”, língua escrita. Contudo, eles não se situam no mesmo plano teórico: do ponto de vista da distinção entre os dois primeiros, parece-nos que a distinção entre o oral e o escrito se neutraliza, uma vez que a chamada língua culta toma a uma certa língua escrita por modelo; em contraste com ele, poderia haver tanto uma fala inculta quanto uma escrita inculta (aquela de certa literatura modernista, por exemplo). A chamada música popular brasileira dá interessante material para a discussão de tais problemas, como atestam os comentários de Antônio Risério sobre Cartola (1993, p. 34-5)

21 Torna-se um problema, isto é, torna-se uma questão (uma vez que, como diremos na sequência, a semelhança perde sua naturalidade), mas também: torna-se problemática, instável, enquanto mecanismo.

22 Dizemos *princípio de associação* para o que, logo antes, chamávamos de *fundamento* (da referida naturalidade) e, ainda antes, de *base* da reforma ortográfica: tudo isso faz evocar Peirce, para quem o signo (se bem o lemos) é, justamente, uma entidade dinâmica capaz – enquanto permaneça operando como signo – de gerar associações indefinidamente (ver, na edição brasileira de suas obras, 2010, pp. 63, 74 e Derrida, 1967, p. 72), com base no que ele próprio chama de “fundamento” (ver abaixo, § 4). O que acima chamamos de *naturalidade* seria, nesse caso, a característica de uma situação semiótica em que as associações não aparecem à consciência como tais (como se só se visse um único objeto onde a análise faz ver dois), ou seja, em que a representação é *transparente* (ver abaixo, §§ 12-13). Sapir se referiu de modo expressivo a um problema desse tipo: “Na grande arte, há a ilusão da liberdade absoluta. Os constrangimentos formais impostos pelo material – tinta, branco e preto, mármore, tons do piano, ou o que quer que seja – não são percebidos; é como se houvesse uma margem ilimitada de espaço de manobra entre a mais integral utilização da forma pelo artista e o máximo que o material é inerentemente capaz de oferecer. O artista intuitivamente se rendeu à tirania inescapável do material, fez com que sua natureza bruta gentilmente se fundisse com sua concepção própria. O material ‘desaparece’ precisamente porque não há nada na concepção do artista que indique a existência de outro material. Por enquanto, ele, e nós juntamente com ele, se move no meio artístico tal como um peixe se move na água, insciente da existência de uma atmosfera exterior. Basta, porém, que o artista transgrida a lei desse meio para que percebamos, num salto, que há um meio a obedecer.” (1921, p. 182-3).

23 Esta iconicidade, evidentemente, depende do postulado fonocêntrico (cf. §§13-14) segundo o qual a escrita não só tem por função representar a cadeia sonora da fala, como também é bem-sucedida em fazê-lo. Nesta situação, a relação entre uma e outra aparece como uma relação de semelhança, uma semelhança que, adotando um ponto de

conjunto de operações diversas que fazem, por exemplo, com que, numa escrita conservadora, como a do inglês, o letrando tenha que se adaptar à associação entre o som e a grafia de palavras como *thought* (associação sensivelmente diversa daquela que se observa em *though*, ou daquela em *tough* – ver Chadwick, 1987, p. 26 – o que demonstra a irregularidade *fono-gráfica*, por assim dizer, do conjunto), se quiser ultrapassar o estágio criptográfico para atingir algum tipo de fluência visual (ver abaixo, Parte II, 2.1.1). Ocorre que, se o novo procedimento se estabiliza, a “naturalidade” se restabelece em novas bases (e assim se fecha um ciclo que, novamente, não seria estranho a Wagner, teórico da dialética dos signos).

Todo esse desenvolvimento, que pouco teria de linear, possuiria, no entanto, uma condição histórica, que o complexifica. É que um processo desse tipo não pode se dar em abstrato e fora de um campo normativo; é por isso que dissemos que a semelhança se torna o *substrato* da diferenciação. O postulado da semelhança funciona, efetivamente, como um pressuposto: entregue, pois, à sua negação futura²⁴. Esta tensão, por sua vez, é como que a lei subterrânea da história de qualquer ortografia (ver, por exemplo, Catach, 2003). Há, portanto, um problema sociológico fundamental nesse fenômeno semiótico (ver Wyld, 1921, para um exemplo histórico e Bourdieu, 1984, para uma reflexão política), que está na base da advertência saussureana contra a usurpação do lugar da língua (falada) pela “escrita” (ver abaixo, §13), isto é, pela tradição culta – seja na língua escrita, seja naquele estrato da língua falada que a toma manifestamente por modelo. Pois toda a construção retórica do *Curso de linguística geral* depende da tese de que, efetivamente, não há somente semelhança entre língua e escrita, mas também, e sobretudo, uma diferença de natureza, que se presta, enfim, a uma ordenação hierárquica: a língua é, original e verdadeiramente, fala²⁵ (no que já se vislumbra o problema do platonismo; ver abaixo, Parte II, 2.3). Isso quer dizer que o gesto saussureano se inscreve na contramão daquela tradição que privilegia o texto escrito e a norma culta como objeto primordial de uma ciência da linguagem.

De fato, o tom do *Curso de linguística de geral*, como posteriormente o programa linguístico norte-americano de Leonard Bloomfield tanto quanto o programa francês de André Martinet, manifesta com clareza a preocupação em reservar à disciplina um objeto próprio, através do qual ela estabelecerá sua autonomia

vista externo a este mesmo estágio (como seria um ponto de vista histórico, retrospectivo) poderíamos, seguindo Jakobson, qualificar de *presumida* (ver §4).

24 Num caso desse tipo, seria possível, segundo cremos, associar a dialética wagneriana à dialética hegeliana. A ideia de uma síntese é, nesta, totalmente secundária ao movimento da negação (dizemo-lo contra o próprio Wagner, que perpetua, a propósito da noção de dialética, uma percepção de senso comum a respeito de Hegel).

25 Este é o postulado do *Curso* – obra póstuma, de composição problemática (ver abaixo, §§ 19-20 e Excurso n. 25) – mas veremos que não é, exatamente, o postulado de Saussure (cf. Maniglier, 2011).

acadêmica e epistemológica, e este objeto, nos três casos, é a linguagem verbal falada, que exige uma defesa, uma vindicação. Mas o problema se complica ainda mais, se retomamos o enquadramento semiológico da proposta: afinal, que autonomia pode ter uma disciplina que se dedica a um objeto que é apenas parte de seu campo? E que unidade poderá ela ter, se nessa sua outra face, encontra-se, em primeiro lugar, sua nêmetese? O “problema semiológico” reside, nesse estágio, em que, se a *língua* luta contra a *escrita*, ela luta, de certo modo, contra o próprio *signo* em sua generalidade (lutando, *a fortiori*, contra si própria). Noutros termos, tudo se passa como se a linguística estrutural nascesse tentando assassinar a semiologia: nascimento matricida, se é desta que deve derivar a aquela.

II. Há um segundo aspecto do problema, porém. Trata-se do aspecto estritamente formal²⁶. Ecoando a precaução de Jakobson – de não atribuir irrefletidamente as características de um sistema a outro – fica a pergunta: em que reside o fundamento dessa aproximação e dessa separação entre linguagem e escrita? E o que quer dizer, exatamente, a possibilidade de uma representar a outra? A tensão a que nos referíamos acima aponta, sem dúvida, para algo mais amplo, pois o que essa presença reiterada e privilegiada da escrita no programa da semiologia indica é que este, que deve ser identificado como um problema maior da metafísica ocidental – o problema da escrita – é, justamente, o mais eminente dos problemas de “intersemiotividade”.

Vê-se que há algo de especial na relação entre esses dois sistemas: é justamente que ela aparece para uns como hierárquica, e para outros como igualitária. Dentro da linguística, Hjelmslev parece ter sido quem com maior ênfase afirmou a igualdade de estatuto entre os dois polos:

“É com justa razão que B. Russell insiste sobre a ausência de qualquer critério para decidir qual é o mais antigo meio de expressão do homem, se a escrita ou a fala.” (1943, p. 111, nota 2).

26 No que dissemos acima está implícita a tese de que não pode haver classificação semiótica que seja estritamente formal: toda elaboração desse tipo deverá, necessariamente, levar em conta o tipo de contexto (sociológico, sociocosmológico; em todo caso: pragmático) em que os sistemas em questão são utilizados. Esta, que é talvez a tese central deste trabalho (que não faz mais que ilustrá-la e extrair-lhe as consequências em alguns campos específicos) será defendida de modo explícito – com uma demonstração de sua pertinência empírica para a etnologia – mais adiante (no segundo capítulo, 2.4.4). De um ponto de vista de história intelectual, será interessante – e para alguns, talvez, desconcertante – observar que a associação entre estruturalismo e pragmatismo que uma tal tese supõe se encontra claramente expressa num autor como Pierre Bourdieu. Ela entra em tensão, ademais – mas sem exatamente contradizê-lo – com o problema propriamente estruturalista (mas também wagneriano! – cf. 1990) da autonomia dos processos semiológicos: a anarquia do signo, em Saussure (abaixo, § 20), os mitos que pensam a si mesmos, em Lévi-Strauss (ver 2.3.4) – e, talvez, a semiofresca de Lotman (1972).

Igualmente, seu colaborador, Hans Joergen Uldall, buscou (1944) fundamentar uma análise em que *ambos* aparecem como *representações* de uma *mesma* língua (ver abaixo, Excurso n. 13; sobre ambos, ver Arrivé, 1983). Vimos que Jakobson adota a posição contrária. Assim, se ambos os lados presumem tratar-se de representação, num caso – Jakobson – essa representação (para não dizer: a representação em geral) equivale a uma subordinação, noutro – Hjelmslev e Uldall – não.

Berthe Siertsema (1965), intérprete crítica de Hjelmslev, ao apresentar a posição do dinamarquês faz uma referência às línguas de sinais, que teremos ocasião de reiterar algumas vezes (ver Excurso n. 14 e Parte II, 2.1.3). Não é a primeira: Martinet, um dos que mais cedo dialogou com a linguística dinamarquesa (ver Martinet, 1945), dá um exemplo claro da tensão que identificamos acima, e justamente ao considerar um dos tipos de linguagem utilizado pelos surdos-mudos. Primeiro, ele afirma, de modo problemático e em tom de simples constatação:

“Nas condições em que esse sistema efetivamente funciona, ele não possui nenhuma autonomia real, uma vez que depende de uma norma escrita que, ela própria, nunca está plenamente independente da forma falada, mesmo numa língua de estrita tradição ortográfica.”

Tratar-se-ia aí de um sistema terciário. Na página seguinte, porém, após propor um exemplo de análise dos traços distintivos de um tal sistema, Martinet concede:

“Deve-se reconhecer que o paralelismo entre essa ‘dactilologia’ e a fonologia é completo, tanto em matéria sincrônica como diacrônica.” (ver, sobre toda essa passagem, Derrida, 1967, pp. 81-2)²⁷.

Dactilologia: Sherman Wilcox, um estudioso contemporâneo dessas linguagens, diria, exatamente, *fingerspelling*. Ora, o que fazem alguns desses estudos é, de um ponto de vista histórico, irônico, e certamente contraintuitivo. Pois essa autonomia – não mais da *língua* em sua forma oral, mas de um sistema igualmente *verbal*, mas feito de matéria diversa – se expressa na ideia de uma fonologia visual (Uyechi, 1996; cf. Wilcox, 1992, p. 3). Semelhança e diferença de natureza, simultaneamente. Será singularmente *problemático* dizer, então, das línguas de

27 O leitor que, como sugerimos, retornar a Derrida, deverá observar, em especial, a curiosa e implícita identidade que o argumento do filósofo postula entre uma escrita autônoma (em relação à fala) e uma tal “dactilologia”; identidade, portanto, entre o gráfico e o gestual? Apenas se tratar-se de um conceito vulgar de escrita; ora, é justamente a passagem para um conceito ampliado (e em certo sentido, *transcendental*), de escrita que Derrida aí começa a efetuar. O mínimo que se pode dizer é que, se escrita e dactilologia aí se confundem, é enquanto exemplos de linguagens autônomas.

sinais, que (em virtude, talvez, de seu suposto silêncio), elas são um tipo de escrita (é que, sem dúvida, o próprio silêncio é outra coisa²⁸).

§ 3 – Entre semiologia e glossemática

Hjelmslev parece não existir, no panorama semiótico de Jakobson, e o lugar de Saussure é, ele próprio, algo reduzido (1980, pp. 12-8). No entanto, tudo pareceria indicar que a perspectiva desenvolvida pelos linguistas dinamarqueses, manifestamente a partir da obra do suíço – perspectiva à qual se associa o nome de glossemática – se encontraria na posição ideal para esboçar o programa requerido, e não seria o menor dos testemunhos para tanto o fato de a semiótica posterior de fato reivindicar essa filiação (ver Greimas, 1966). Essa predisposição está sugerida naquele próprio nome: a “glossemática” era, antes, pensada como uma “fonemática” (Siertsema, 1965, p. 13), mas eventualmente o movimento de sua teorização levou-a a romper com sua origem fonológica, e, aos *fonemas*, foram substituídos *cenemas* e *pleremas*, numa linguagem que opõe esse *vazio* e esse *pleno* onde antes havia somente a estranha concretude do *som* (ver abaixo, § 13). É que, para Hjelmslev, “as grandezas da língua tem uma forma algébrica”²⁹ e o que se esboça no *Curso de linguística geral* seria “algo que só pode ser compreendido como uma ciência da forma pura, uma concepção da linguagem como estrutura abstrata de transformações” (1943, p. 114)³⁰.

De fato, o objetivo é tirar “experimentalmente as consequências extremas” das formulações saussureanas³¹ (1954, p. 44). Assim, toma-se por ponto de partida a “*hipótese* segundo a qual é

28 Ver o interessante livro de Scott G. Bruce (2007) sobre a necessidade e as vicissitudes do uso de linguagem gestual em um monastério medieval.

29 Em razão disto, o semiotista Claude Zilberberg (1993) argumenta que o débito do dinamarquês em relação ao linguista genebrino - “um único teórico merece ser citado como pioneiro indiscutível: Ferdinand de Saussure” (Hjelmslev, [1943] 2013, p. 5) – remete menos à obra póstuma do *Curso de linguística geral* (ver abaixo, Excursus n. 12), que à obra da juventude, o *Mémoire sur le système primitif des voyelles en indo-européen* (sobre o qual ver, além de Zilberberg, o comentário de Simon Bouquet, 1997). Sémir Badir faz notar que os textos de Hjelmslev, apesar de tudo, “não utilizam qualquer procedimento de matematização, tais como fórmulas lógicas ou esquemas.” (2004, p. 14). Difícil concordar, no entanto, quando se está diante das notações por ele introduzidas, por exemplo, para os diferentes “estratos” da língua, e que mesclam letras gregas, letras romanas, símbolos matemáticos e uma série de diacríticos (1954, p. 48-50).

30 Concepção que Saussure “explica a partir de estruturas análogas ao reconhecer que certos traços essenciais da estrutura semiológica, e talvez todos os traços essenciais, se encontram nas estruturas que chamamos de jogos” (idem). Oswald Ducrot fez bem, então, ao intitular “linguagem e jogo” o capítulo de seu livro dedicado à glossemática. Interessa-nos observar que Lévi-Strauss atribuiu à teoria dos jogos grande valor (1954; cf. 1958, p. 332, 337), assim como se servia frequentemente da noção de jogo (notadamente, ao fim do primeiro capítulo do *Pensamento selvagem*: 1962, pp. 46-9). A respeito da lógica dessa noção, ler-se-á com proveito o texto de Derrida, impressionante sob vários aspectos: *La structure le signe, et le jeu dans le discours des sciences humaines* (1966). Vale recordar, também, que Deleuze e Guattari opõem ao xadrez, de Saussure, o interessante jogo japonês chamado *gô* (1980).

31 Compare-se o que diz Derrida, contra Martinet e logo antes de iniciar seu comentário sobre o modo como Hjelmslev permite radicalizar o projeto saussureano: “não se trata de ‘ultrapassar’ o ensinamento do mestre, mas de dar-lhe

legítimo descrever a linguagem como sendo *essencialmente* uma *entidade autônoma de dependências internas*, ou, numa palavra, uma *estrutura*” (1948, p. 28; ênfase no original). A hipótese não é gratuita, embora, segundo Hjelmslev, sua possibilidade tenha sido historicamente negligenciada (ibid.). Ela deriva do postulado saussureano segundo o qual a língua é, antes de tudo, uma forma, sendo passível, enquanto tal, de ser descrita em si mesma: “à linguística biológica, psicológica, fisiológica, sociológica, ela propõe adicionar, a título de tentativa, uma linguística *linguística*, ou linguística imanente” (ibid., p. 30; ênfase alterada). *Forma* equivale aí a “uma rede de dependências” (ibid., p. 31), isto é, de *relações*. Daí a ideia de que *descrever* um sistema desse tipo equivale a demonstrar as relações existentes entre os seus elementos, isto é, entre os diferentes tipos de componentes dos signos linguísticos (1963, p. 29). Isto, por sua vez, se resume em estabelecer as *regras* de sua mútua combinação ou exclusão, tratando, ademais, de obter para elas “o menor número possível de fórmulas” (ibid, p. 38; ver abaixo, Excurso n. 3-II)³².

Essa ênfase sobre uma linguística imanente, porém, de modo algum limita o campo de investigação à linguagem verbal. Pelo contrário, a formulação combinatória – e, nesse primeiro sentido, algébrica – o abre, no limite, para qualquer sistema no qual se possam observar relações paradigmáticas e sintagmáticas, e é por isso que, no seu livro mais famoso, Hjelmslev procede a uma caracterização de todos os tipos possíveis de relações desse tipo (1943, p. 45). Mais ainda, importa reconhecer a tais elementos posicionais (elementos, note-se, definidos por relações, as quais têm precedência lógica sobre eles: 1948, p. 31) a capacidade de receber *valores* específicos variáveis – motivo pelo qual eles podem ser chamados de “grandezas” (eg, ibid.), sendo este um segundo sentido em se pode falar aí em álgebra (1963, p. 66) – de modo que uma classificação das relações culmina numa classificação de tipos de variação (ver Badir, 2003, p. 69). Trata-se, numa palavra, de “uma concepção funcional, que vê nas funções (no sentido lógico-matemático desse termo), isto é, nas dependências, o verdadeiro objeto da pesquisa científica” (1948, p. 31; toda essa passagem nos evoca, irresistivelmente, a apresentação que faz Lévi-Strauss da obra de Mauss).

A linguagem será, então, apenas um tipo de sistema dentre todos aqueles definidos pela “função semiótica”, isto é, aquela que relaciona unidades de planos diferentes (expressão e conteúdo, ou significante e significado, se quisermos nos manter nos limites do vocabulário

seqüência e prolongá-lo. Deixar de fazê-lo não seria se ater àquilo que, no Capítulo VI [do *Curso de linguística geral*], limita massivamente a pesquisa formal ou estrutural e contradiz as aquisições mais incontestáveis da doutrina saussureana? Evitando ‘ultrapassá-lo’ não correríamos o risco de dar um passo para trás” (1967, p. 81).

32 Esta concepção e esta exigência, mais facilmente compreensíveis quando se trata do aspecto fonológico, se aplicam também ao gramatical, a tal ponto que Hjelmslev pode imaginar que “a classificação dos fúntivos em invariantes e variantes que estamos estabelecendo abalará a base da bifurcação tradicional da linguística em morfologia e sintaxe” (1943, p. 75). É nessa linha, aliás, que O. Ducrot eventualmente situaria seu próprio trabalho (ver abaixo, Excurso n. 3-III).

saussureano), como é próprio de todo signo (ver abaixo, §8). O critério será a chamada “prova de comutação”, pela qual se observa a partir de qual ponto uma alteração em um plano acarreta uma alteração no outro (ver abaixo, Excursus n. 15-III; sobre a prova de comutação, ver Badir, 2001 e 2003). O horizonte desse tipo de análise foi bem apontado por Berthe Siertsema: uma vez que se atinge uma tal definição algébrica de uma língua, é idealmente possível proceder à sistematização, nos mesmos termos, de “tantas línguas quanto for possível”, de modo a estabelecer, não mais o sistema de uma delas, mas o “sistema da linguagem” em geral (1965, p. 24-5). Desse ponto de vista, será possível caracterizar cada língua particular pelo conjunto de relações que ela atualiza ou deixa de atualizar.

De fato, o tipo de análise proposto por Hjelmslev tem, não só por horizonte, mas como sua lógica profunda, uma “hierarquia tipológica”, pela qual, assim como “a fala [*parole*] manifesta a língua, uma língua, por sua vez, é a manifestação da classe tipológica a que pertence, e, em última análise, dessa classe de classes que é a língua”, e é “*a espécie língua* que é o principal objeto da linguística estrutural” (1948, p. 32, ênfase no original). Assim, Hjelmslev parece reelaborar a distinção saussureana entre matéria (todos os fatos da linguagem) e objeto (a língua em si) da análise, em termos de “objeto estudado” e “objeto específico” (ibid, p. 31), e subordina todo o procedimento analítico à elucidação deste último que, no entanto, alcança alto grau de generalidade. Trata-se, exatamente, de “fazer ver o geral no particular, e o particular no geral” (ibid., p. 29).

Ora, “a língua linguística constitui apenas uma das manifestações possíveis da ‘língua’ no sentido mais amplo e que compreende qualquer sistema de signos organizado como uma estrutura de transformação” (ibid.; sobre a noção hjelmsleviana de transformação, ver abaixo, Excursus n. 3), o que sugere que, para atingir aquele objeto último, será necessário passar pela análise de uma série de sistemas diferentes, afinal, “toda a linguística é comparativa, em virtude de seu método” e “a expressão ‘linguística comparada’ é, no fundo, tautológica” (1937, pp. 22, 24). Isso não impede, porém, que, por uma “reserva de ordem prática”, o foco se coloque, num primeiro momento, sobre a linguagem verbal:

“Não se sabe em que medida essa restrição, imposta pela tradição, corresponde a uma realidade; é possível, mas não necessário *a priori*, que a língua linguística constitua um tipo específico na hierarquia semiológica; é certo, por outro lado, que é sobre linguística estrutural que recai o dever de respondê-lo” (ibid).

Fica claro, então, que a mesma tensão que identificamos na fonologia de Jakobson e na proposta semiológica de Saussure (ver acima, §2) se reitera aqui, mas com outra ênfase, e talvez com maior consciência crítica.

Mas há algo mais que, de um ponto de vista semiológico, se mostra desconcertante no enquadramento glossemático. É que, ao mesmo tempo em que se recusa, em função do próprio tipo de análise proposta, a primazia lógica da linguagem verbal (ver acima, Excursão n. 2-II), ela parece também recusar, ao menos num primeiro momento, a necessidade de uma análise do que chamará de substâncias de expressão (o som, a tinta etc.). Se ela se aproxima, pela sua ênfase sobre uma certa noção de forma, da matemática e da lógica – afinal, como dirá Oswald Ducrot, “para definir os símbolos de um sistema formal, o lógico tem somente que mencionar as possibilidades de combinação mútua que lhes confere a axiomática do sistema, pondo entre parênteses sua significação e sua matéria gráfica” (1968, p. 101) – ela parece, simultaneamente, se furtar à constituição detalhada de uma semiótica empírica. Tudo parece se passar como se a variedade dos tipos de sistema semiótico derivasse da variedade de substâncias de expressão, a qual, no entanto, pouco incidiria sobre a forma em si (mas ver abaixo, Excursões n. 3-III e 9-I).

Excursão n. 3: A escrita da lógica e as formas do impossível

“Pergunto-me, cada vez mais, se as estruturas sociais de hoje não são as estruturas simbólicas de ontem.”

Bourdieu, 1987, p. 29

I. A análise glossemática, como vimos, tem um aspecto formalizador e uma exigência de simplicidade. Ambos, no entanto, parecem correr o risco de fazer violência ao material empírico, isto é, às complexidades de suas características específicas (ver abaixo, no §8, a objeção de Martinet ao método, tal como aplicado à linguística). A troco de quê, perguntam seus próprios defensores? (eg. Ducrot, 1968, p. 101-2) Ademais, se “o número de seus verdadeiros adeptos [*true glossematicians*] é bem menor do que alguns críticos nos fariam crer” (Siertsema, 1965, p. 27), que interesse haveria em insistir sobre ela? Já insinuamos uma primeira resposta: trata-se de uma tentativa de levar ao limite o projeto saussureano, numa leitura dele que contrasta com a de Jakobson e possui, por isso, certo interesse retrospectivo (cf. *ibid*, p. 5), bem como, pela sua própria radicalização experimental, possui interesse crítico (como atesta o apelo que a ela

faz Derrida, 1967, p. 83-8). Mas há uma segunda resposta, que diz respeito a certos pontos de contato com o trabalho etnológico.

Em primeiro lugar, há algo bastante direto e surpreendente. Pois encontramos na obra clássica do dinamarquês uma espécie de antecipação do programa que se entrevê aqui, nesta dissertação:

“parece frutífero e necessário estabelecer num novo espírito um ponto de vista comum a um grande número de ciências que vão da história e da ciência literária, artística e musical à lógica e à matemática (...) Deste modo, provavelmente uma nova luz poderia ser projetada sobre essas disciplinas e elas poderiam ser levadas a um exame crítico de seus princípios.” (idem, p. 115; tradução ligeiramente modificada – cf. 1961, p. 109)

Um ponto de vista comum: não é disso que se necessita quando o horizonte de questões que se abre diante de nós aparece como um horizonte de intersemiotividade?

É particularmente notável que a perspectiva aí anunciada aponte, em última análise, para a lógica e a matemática, afinal, são relações lógicas que, nas palavras de Mauro Almeida – um dos etnólogos envolvidos no debate sobre questões intersemióticas – remetem à noção de escrita, a que ele atribui um “sentido generalizado que inclui mapa, arquivo, classificações e juízos lógicos”³³. De fato, esta formulação, que radicaliza uma perspectiva aberta por Stephen Hugh-Jones (2012), permite concluir que “cantos, rios, *quipus* e sentenças na forma algébrica são *lógicas* concretas *escritas* em algodão, em pedra e em diagramas no papel” (2016; grifo nosso; ver também abaixo, no Excurso n. 8, o tipo de relações lógicas apontadas por Severi). Estamos diante, em cada um dos casos mencionados pelo etnólogo, não só de formas lógicas próprias, como também de transposições (de cantos, por exemplo – isto é, de *redes* narrativas – em outras redes).

33 A relação entre lógica e escrita, vale anotar, é uma velha questão, associada ao próprio desenvolvimento dos estudos ocidentais sobre a segunda, conforme demonstra Jacques Derrida (1967, ch. 3). A pertinência e a persistência da questão, nessa tradição, é atestada pela oposição explícita de um personagem tão tardio quanto Gottlob Frege – autor da “obra que inaugura a lógica moderna com uma notação bidimensional que pode perfeitamente ser formulada com quipus” (Almeida, cit. p. 730) – ao velho Leibniz (cf. Alcoforado, 2009, p. 14-6; ver abaixo, Excurso n. 15). “Está claro”, diz Derrida, que “a reticência, a resistência mesmo, oposta à notação matemática sempre foi a marca do logocentrismo e do fonologismo enquanto dominaram a metafísica e os projetos semiológicos e linguísticos clássicos. (...) O progresso efetivo da notação matemática vai, pois, lado a lado com a desconstrução da metafísica, com a renovação profunda da própria matemática e do conceito de ciência de que ela foi sempre o modelo.” (1972a, p. 46, 48) Afirmação surpreendente, que obriga a pensar com cuidado, primeiro sobre a relação entre crítica e investigação empírica no projeto desconstrucionista e, em segundo lugar, sobre o uso de notações gráficas nas ciências humanas (a linguística sendo só um exemplo). É Hjelmslev, responsável por uma notação, digamos, notável, quem diz: “não se escolhem os signos da ciência de modo puramente arbitrário, deseja-se que eles sejam apropriados em relação ao seu objeto.” (1963, p. 37).

Essa coincidência entre o programa de Hjelmslev e a proposta conceitual de Almeida tem pouco de anedótico. Num caso como no outro, o que está em jogo é a persistência de certos tipos de relação. Restaria indagar por que razão é de escrita que se acaba por falar (ver abaixo, §13).

II. Mas há um segundo aspecto, não desligado do primeiro, pelo qual a glossemática interessa à etnologia. É que a natureza da análise por ela proposta mostra certa semelhança com o estruturalismo de Lévi-Strauss, sobretudo na medida em que este se caracteriza por uma oscilação constante entre indução e dedução³⁴. Afinal, não é este o método que Hjelmslev descreve, com precisão e clareza?

“Baseando-se em certos fatos da experiência – necessariamente limitados, embora seja útil que sejam tão variados quanto possível – o teórico empreende, num campo preciso, o cálculo de todas as possibilidades” (1943, p. 21).

A ideia pode parecer pouco razoável, mas não faltam exemplos. Assim como Lévi-Strauss reconhecia a Radcliffe-Brown, no campo do parentesco australiano, a glória de “um memorável sucesso dedutivo”, alcançado “antes mesmo de ir à Austrália” (1958, p. 360), Hjelmslev louva Saussure por ter antecipado certas teses a respeito do sistema vocálico do indo-europeu por meio de uma redução teórica “operando sobre o resultado de uma comparação” (1963, p. 167). Mais especificamente, “estabeleceu-se a igualdade entre uma grandeza algébrica e o produto de duas outras, e essa operação lembra a análise pela qual o químico identifica a água a um produto de oxigênio e de hidrogênio” (ibid, p. 166). Esses dois casos, vale observar, parecem responder a um desejo expresso por Georges Dumézil noutro campo, a saber, “compor uma história da religião considerada na qual *os dados comparativos seriam utilizados sob o mesmo título que os dados já conhecidos*”³⁵ (1968, p. 18; grifo

34 Devo esta formulação às aulas da professora Beatriz Perrone-Moisés. Não se trata aqui do sentido atribuído por Hjelmslev; buscamos, tanto quanto possível, fazer abstração de sua terminologia bastante idiossincrática, para evitar confusão desnecessária. De fato, uma análise deste aspecto de sua teorização, junto do problema da notação da glossemática, seria todo um trabalho à parte.

35 Há diferenças, no entanto, entre o método comparativo de Dumézil e o de Hjelmslev. Enquanto o primeiro – como Lévi-Strauss – recorre com frequência a dados de regiões muito afastadas, mas pertencentes a uma mesma família, o segundo se situa, a princípio, numa escala menor, julgando “inútil olhar além dos limites da subfamília até os membros da grande família”; assim, “o germanista (...) pode trabalhar num sistema fechado, onde as fórmulas comuns ao germânico (...) são um instrumento de trabalho suficiente” (1963, p. 47). Um comparativismo mais radical recusaria exatamente esta suficiência. Mas em Hjelmslev isto parece ser sobretudo uma questão de ordenamento da análise: “Evidentemente, é muito possível aproximar diretamente, por exemplo, o francês e o indiano antigo. Mas isso traz complicações que se podem evitar escolhendo de antemão uma língua itálica mais próxima do itálico comum que o francês”, se é às fórmulas do indo-europeu que se quer chegar (ibid, p. 48).

nosso). Aqui, a coincidência tampouco é fortuita: o que a comparação faz é estabelecer os eixos de uma combinatória a ser desdobrada³⁶.

A aplicação dessa lógica à análise do que Hjelmslev chama de *uso* da linguagem (o polo saussureano da *parole*) se resume numa teoria da criação linguística. Afinal, se uma estrutura é, como quer Hjelmslev, um conjunto de regras de combinação de elementos linguísticos, ela deve permitir vislumbrar “signos que até aqui não foram empregados” numa língua dada, signos que são, no entanto, “linguisticamente possíveis” (1963, p. 57; ver um exemplo surpreendente em Sapir, que prefigura com exatidão esta lógica: 1925, p. 51). Pois “o sistema dos elementos está acabado” (por exemplo, o sistema fonológico de uma língua dada), “mas o sistema dos signos é produtivo” (ibid, p. 63), donde o interesse do estudo dos mecanismos (ou procedimentos, para falar como os formalistas russos) de formação de novos signos (ibid, p. 71 e segs.) seja de modo consciente ou inconsciente (ver ibid, p. 86)³⁷. Elementos e signos (compostos pelos primeiros) correspondem aí às unidades de uma dupla articulação (ver abaixo, §10).

Ora, não estamos longe aqui do que descreve Lévi-Strauss, noutro plano, não pela evocação do problema da dupla articulação, mas pela ênfase sobre o procedimento combinatório-dedutivo de modo geral. Num artigo especialmente interessante a esse respeito, o antropólogo descreve um conjunto de populações que praticam combinações invertidas de instituições (um sistema patrilinear, onde vigoram tabus nas relações entre irmãos, e não há metades exogâmicas, e outro, matrilinear, onde não vige tabu comparável, mas há um sistema de metades exogâmicas), sendo que a mitologia de uma delas – no entanto geograficamente distante das demais – justapõe os dois sistemas como soluções alternativas para um mesmo tipo de problema (o do incesto). Lévi-Strauss vê nisso um “índice de que a fórmula sociológica adotada por uma cultura se acompanha, aí, da consciência latente da fórmula oposta” (1982, p. 219). Mais ainda, é como se

36 Nisso tudo é chave a noção de virtual, empregada, parece-nos que com sentido idêntico, por Lévi-Strauss e Hjelmslev. Este último estabelece uma consequência mais explícita, porém: “Se existir apenas uma língua (sistema), prevista como possível pela teoria, mas nenhum texto (processo) correspondente, natural ou elaborado pelo teórico a partir de um tal sistema, pode-se afirmar a possibilidade da *existência* de tais textos, mas não se pode fazer deles o objeto de uma *análise* particular. Diremos, neste caso, que o texto é virtual.” (1943, p. 45; grifo nosso). É curioso que, na passagem imediatamente anterior, Hjelmslev julgue que essa formulação “nos libertará das obrigações metafísicas”, fixando “aquilo que entendemos por *realização*” (ibid, p. 44-5; ênfase do autor); afinal, como sugere Patrice Maniglier (2006), o que o estruturalismo exige é exatamente uma revisão de noções como a de virtual, de identidade, de relação etc.

37 Ao situar a análise no plano do possível, Hjelmslev parece se aproximar do que fazia Jakobson, no início de sua obra, ao dedicar-se particularmente à poética. Mas o que o dinamarquês postula em termos teóricos, o russo desenvolve em termos empíricos, o que resume bem a oposição entre os dois e o motivo pelo qual, apesar de tudo, á a Jakobson que convém associar Lévi-Strauss. Vale observar ainda que nos referidos estudos, Jakobson decididamente se entrega à investigação de mecanismos inconscientes (eg. 1934, in 1977).

grupos vizinhos tivessem “efetivamente optado entre possíveis que um pensamento, por eles desconhecido mas representativo do seu, oferecia simultaneamente à sua escolha” (ibid, p. 220; ver abaixo, §7).

Isto, vale observar (enquanto vamos reconstruindo nossa galáxia comparativista), ecoa outra contribuição fundamental de Dumézil. Referimo-nos ao reconhecimento, no campo dos estudos indo-europeus, de que “a ‘ideologia tripartite’ não se acompanha necessariamente, na vida de uma sociedade, da divisão tripartite *real* dessa sociedade, segundo o modelo indiano” (1968, p. 15, ênfase no original), isto é, segundo o modelo da sociedade de castas, que representa, no dizer de Lévi-Strauss, uma “cristalização tardia” daquela “velha doutrina político-religiosa” (1979). Ela pode ser apenas “um ideal e, ao mesmo tempo, um meio de analisar, de interpretar as forças que asseguram o curso do mundo e a vida dos homens.” (Dumézil, ibid.). O próprio Lévi-Strauss, importa lembrar, já havia lançado suas hipóteses sobre o problema da Índia como, mais uma vez, a resolução de um problema, a saber, aquele da “multiplicação humana em um espaço limitado” (1955, p. 170).

Essa variedade de regras possíveis (num plano virtual) nos faz retornar a Hjelmslev. De fato, o linguista insiste, quanto à criação verbal, na existência de “uma certa liberdade de escolher entre várias regras comuns” (1963, p. 52). É curioso: essa fórmula – presumindo que reconhecêssemos, a propósito de um caso específico, os contextos e hierarquias em que funcionam tais regras alternativas e concomitantes – poderia ser lida como uma prefiguração exata de certas análises de Pierre Bourdieu, sendo o parentesco o caso clássico: “é o parentesco comum que faz os casamentos, é o parentesco oficial que os celebra” (1972, p. 96). Prefigura, contudo, também do próprio Lévi-Strauss, que em 1983 pôde demonstrar, para além de toda dúvida, que o estruturalismo mais clássico se prestava igualmente a uma análise de “estratégias” matrimoniais (termo usado por ambos os franceses), através das quais certas sociedades “frias” contemplavam a possibilidade de sua abertura para a história³⁸. Mais ainda, nessa maneira de explicar a criação

38 Perguntar-se-á, sem dúvida, em tom de objeção: só é possível imaginar regras? A resposta, cremos, não será simples e sugerimos que ela deveria passar por algo comparável à tensão entre linha de fuga e linha de morte, em Deleuze e Guattari. A noção chave parece ser (algo como) consistência, isto é, aquilo que permite com que o processo esquizofrênico não redunde em esquizofrenia, que o delírio, enquanto atividade imanente do espírito, não tenha por produto uma pobre “criatura de hospital”, como dirá Deleuze no *Abecedário*. Consistência que permite que o tensionamento de um dado sistema normativo, em que sua transformação se torne incompreensível, insensata, como mera idiossincrasia. Este é, parece-me, o desafio político de nosso tempo: não abolir toda e qualquer estrutura normativa, mas inaugurar uma normatividade de novo tipo. A tarefa, assim entendida, não tem nada de simples. É uma tarefa crítica de desconstrução e simultânea recomposição orientada, esta, por uma alteridade outra que não aquela, indecifrável, da “monstruosidade” que aguarda a desconstrução abandonada a si própria. Não será a constituição do saber etnológico exatamente esta “aventura seminal do rastro”? (ibid, p. 427)

linguística, Hjelmslev se mostra bastante próximo de Saussure, para quem, como demonstra Maniglier (2005a), a comparação é uma atividade própria do espírito. Leitura lévi-straussiana, sem dúvida, afinal, é o antropólogo quem diz: “Em todos esses casos, o espírito, como que impulsionado por uma força interna, vai além daquilo que havia inicialmente percebido.” (1982, p. 234).

Deve-se, porém, observar os limites reconhecidos por Hjelmslev a tais possibilidades – e aqui atingimos o ponto crucial. É que, para ele, uma estrutura é, essencialmente, um conjunto de regras “fixas de uma vez por todas” (1963, p. 61). Isso faria crer, então, que Hjelmslev está, na verdade, mais próximo de Radcliffe-Brown – que, apesar de seu mencionado sucesso dedutivo, concebia a estrutura social como um conjunto de “relações diádicas” concretamente observadas (Lévi-Strauss, 1958, p. 362; ver abaixo, Excursão n. 7) – do que de Lévi-Strauss, para quem não só uma estrutura é um sistema de sistemas (e nunca um único sistema; Maniglier, 2005b, p. 101), como, na verdade, o grupo de transformações jamais se fecha (mesmo que uma primeira série de transformações possa eventualmente se esgotar): abertura essencial expressa pelo último termo da fórmula canônica (ver Almeida, 2008).

Mas o que diz Hjelmslev da transformação da própria estrutura linguística? Observemos primeiro seu uso da palavra: ao descrever uma conversão regular entre dois fonemas em determinada posição, no interior de uma mesma língua, ele a compara à troca do peão pela rainha, no xadrez: “essa ‘transformação’ se produz, ou pode se produzir, a cada vez que se joga xadrez, seja amanhã ou ano que vem; *não é uma transformação, é um estado.*” (1963, p. 169; grifo nosso). Já uma autêntica “transformação estrutural” – a expressão é usada por ele próprio – seria devida

“às disposições do sistema em via de transformação: uma língua de uma estrutura determinada deve se conceber como suscetível de se deslocar em certas direções e não em outras. Aqui é a tipologia linguística, na medida em que ela diz quais categorias se evocam e se reforçam mutuamente, quais outras se evitam ou fogem umas das outras, que deve fornecer a resposta à questão que concerne às causas da transformação linguística.” (1963, p. 172)

Com isso se encerra seu livro, *Sproget* (“A linguagem”). Não estamos tão distantes de Lévi-Strauss, nem – diga-se de passagem – de Jakobson. Se Ducrot explicava sua tentativa de fazer uma aplicação da lógica da glossemática no campo da semântica, demonstrando manipulações possíveis – em contextos dialógicos específicos – de oposições tais como o posto e o pressuposto (1968, pp. 108-112), reconhecendo,

porém, que “a língua jamais fornece os meios para um xeque-mate” (ibid., p. 111), já que os termos do debate podem ser recusados ou neutralizados por uma variedade de procedimentos (que evoca as “várias regras comuns” de que falava Hjelmslev), ele não dá com isso o passo essencial: está-se ainda *dentro* dos limites de um jogo. Ora, algo sutil, mas sensivelmente diferente, era posto – ou melhor, pressuposto – por Jakobson, quando dizia que “se as violências contra o metro deitam raízes, tornam-se elas próprias leis métricas.” (1973, p. 139). Aí se reconhece, sem dúvida – e no limite comum de perspectivas aparentemente tão distintas – um estruturalismo que se abre inequivocamente para a diacronia³⁹.

A estrutura ultrapassa a si própria, portanto, e o possível transforma o impossível. Maniglier, em particular, insistiu sobre esse movimento, pelo qual o *impossível*, definido negativamente pelo espaço finito das possibilidades de um sistema, se vê, primeiro, representado, no interior do mesmo sistema, pelo *proibido*, até que – por alguma forma de resistência – a determinação do proibido se altere, deslocando a margem do impossível. Assim, se Bourdieu chegou, por exemplo, a dizer que “uma ordem simbólica tradicional é uma ordem tal que a possibilidade de ser ou de fazer de outro modo não é pensável”, faltando-lhe “categorias de percepção que permitam antecipar uma outra ordem”, de modo que, numa palavra, “a utopia, por exemplo, está excluída” (2000, p. 16), Maniglier parece querer responder, observando, por exemplo, que “o fato de se casarem duas pessoas do mesmo sexo não é ‘impensável’; pelo contrário, é tão pensável que não se cessa de falar dele para excluir-lhe a possibilidade, isto é, precisamente, para proibi-lo” (2008, p. 51). A verdadeira violência não estaria, então, nas “violências contra o metro”, mas em confundir com *essa* proibição o próprio impossível, essa espécie de horizonte transcendental.

Isso talvez permita compreender, aliás, o aparente enigma da ideia segundo a qual os mitos se pensam entre si. A verdadeira questão, evidentemente, é: o que significa pensar, quando os mitos também pensam? Pois bem, o que dissemos até aqui sugere que, fundamentalmente, pensar é operar variações sobre o real – “possibilidades do próprio mundo, que procuram a si próprias através de nós” (Maniglier, 2008, p. 53) – operar, isto é, com os elementos de uma combinatória

39 É curioso, diante desse horizonte comum – que não é mais que isso, um horizonte – que Ducrot finalize sua exposição da glossemática como o faz: “Ainda que a modéstia de Lévi-Strauss, favorecida pela falta de modéstia de certos linguistas, o leve a reconhecer na linguística o papel de iniciadora, as formas recentes do estruturalismo linguístico tendem simplesmente a aplicar à troca de palavras [*paroles*] uma concepção já elaborada para a troca de bens. Assim como as mercadorias deslocadas podem servir de mero pretexto para a atividade da troca, o conteúdo das palavras pronunciadas pode não passar de uma ocasião para manifestar as estruturas intersubjetivas originais ligadas à troca linguística” (1968, p. 112-3). Observemos, finalmente, que seria necessário discutir o uso hjelmsleviano da noção de forma que, segundo nos parece, se sujeita a exatamente às mesmas ressalvas que Lévi-Strauss dirigia a Propp.

apenas parcialmente previsível. Nessa operação comum do objeto (sujeito?) mítico e da análise estrutural, encontramos, segundo nos parece, um significado produtivo para a noção de especulação.

Uma digressão formalista

III. A aproximação, a que procedemos, entre Hjelmslev e Lévi-Strauss produz, no entanto, como resíduo, um problema. Ele remete, em última análise, à noção de forma: afinal, que dizer da aproximação proposta, se o algebrismo do linguista, tendendo para o abstrato, parece submeter-se, tanto quanto o chamado formalismo de Propp, à crítica que o antropólogo reservou a este último? Sabe-se, com efeito, que, para Lévi-Strauss, a estrutura está no concreto (ver abaixo, Excursus n. 7), ideia semelhante, talvez, à que o semiótico russo Iuri Lotman (que, aliás, julga se aproximar de Propp, seu conterrâneo), atribuiu a Alexander Blok: “Um conteúdo informe não existe”, afinal, “uma planta não se encontra escondida dentro de uma parede, mas realizada nas proporções do edifício” (1973, pp. 37, 40). Conceder nesses termos uma tal oposição entre Lévi-Strauss e Hjelmslev (com Propp) seria ignorar toda a complexa tentativa do linguista de dar conta do que ele chama de substância do conteúdo. Para que possamos dar alguns apontamentos a esse respeito, importa, então, retomar alguns conceitos cruciais que havíamos, por motivos estratégicos, deixado de lado até aqui.

Com efeito, uma língua é, para Hjelmslev, “uma forma específica organizada entre duas substâncias: aquela do conteúdo, e aquela da expressão” (1954, p. 44). Esta definição encapsula as duas oposições a partir das quais ele relê Saussure (ver Rastier 1959 e Fischer-Jørgensen, 1966), ou seja, “a dupla distinção entre *forma* e *substância* e *conteúdo (significado)* e *expressão (significante)*” (ibid.; ênfase no original). Ora, à primeira vista, elas pareceriam se sobrepor, como dois nomes para a mesma coisa; mas já aí se engana o leitor apegado à terminologia saussureana. Teremos ocasião de observar, com alguma clareza, a produtividade destas novas distinções, a partir de um texto brevíssimo e crucial de Hans Jørgen Uldall, antigo colaborador de Hjelmslev (ver abaixo, §9 e Excursos n. 9 e 10). Limitemo-nos por ora, a retomar algumas observações feitas pelo próprio Hjelmslev num de seus textos mais interessantes, mas também mais difíceis (1954).

Começemos por observar que o próprio fato de duas oposições que se conjugam prevê quatro combinações (cf. acima, §1 e abaixo, §4): substância de conteúdo, forma de conteúdo, forma de expressão e substância de expressão; a cada uma dessas unidades Hjelmslev dá o nome de *estrato* (ver 1954, p. 47). Para o fonólogo

é mais fácil compreender tais distinções no plano da expressão: há, em um nível, o contínuo do som (de onde deriva a substância), e em outro, as divisões que uma língua opera sobre ele (a forma). Importa observar que o contínuo em si, sem forma (uma “massa amorfa”, como dizia Saussure), equivale ao que Hjelmslev chama de *matéria* (ibid., p. 58; ver abaixo, Parte II, 3.2.2, onde extrairemos dessa distinção uma consequência fundamental para o argumento deste trabalho). A noção de *substância* fica, então, reservada à *matéria tal como estruturada pela relação com uma forma dada*; noutros termos, a substância é sempre “semioticamente formada” (ibid.). Ora, a hipótese hjelmsleviana sugere que o mesmo tipo de análise pode ser feito do plano do conteúdo (isto é, do que poderíamos chamar, no caso da linguagem, de aspecto semântico): haveria um contínuo (ou vários contínuos organizadas numa estrutura complexa e estratificada) do sentido, que serviria de substância, e uma forma que o subdividiria. De fato, é este tipo de análise que Hjelmslev procura esboçar no artigo de 1954 (ver algumas indicações abaixo).

Uma observação ulterior ajudará a esclarecer a dupla oposição, e adiantará um dos problemas que abordaremos mais tarde, com Uldall. É que, seguindo seu colaborador, Hjelmslev se interessa pela “multiplicidade de substâncias” capazes de manifestar uma mesma forma, sendo exemplos palpáveis o som e a grafia de uma língua qualquer (1954, p. 57). Ora, Hjelmslev faz ver, em primeiro lugar, que, frequentemente, a análise fonemática e a análise grafemática do plano de expressão de uma língua acabam por fornecer “duas formas semióticas diferentes, e não um a só”, isto é: não há, necessariamente, conformidade entre o número e as regras de combinação dos elementos gráficos em oposição aos fônicos (ibid.). Caso diverso seria o de um “sistema de sinais” em que “cada sinal (...) corresponde a um único grafema”, e vice-versa (problema caro à cibernética e à teoria da informação, como veremos abaixo, Seção 2). O enigma, porém, está em que mesmo no caso em que não há conformidade, as duas formas de expressão remetem a uma mesma forma de conteúdo, e expressam a mesma língua (ver Excursão n. 9-I). Conclui-se que “aquilo que vale para uma língua cujo uso permite apenas uma única forma de expressão” (mas que língua seria essa?) “vale, sob o mesmo título, para cada uma das formas de expressão (...) de uma língua que, como o francês ou inglês, admite várias formas dessa ordem” (ibid., p. 59), de modo que há uma analogia na relação entre os estratos, na ordem que indicamos acima; retendo somente os últimos três “estratos”, que figuram nos exemplos dados por Hjelmslev, poderíamos propor a seguinte fórmula: *forma de conteúdo : forma de expressão :: forma de expressão : substância de expressão*.

IV. Dito isso, podemos retornar ao suposto formalismo de Hjelmslev. Fica claro que da ênfase sobre o caráter algébrico das unidades analisadas não se deve concluir que a glossemática simplesmente ignora a realidade concreta. Pelo contrário, a análise está sempre orientada segundo uma dupla exigência de simplicidade, por um lado, e, por outro, de exaustividade (ver 1954, p. 51). Que implicações tem isso para a investigação de algo como uma ciência do concreto? Limitemo-nos aqui a algumas indicações.

Sabe-se que um princípio fundamental da análise estrutural dos mitos (bem como de outros objetos) consiste na busca pelas oposições pertinentes dos elementos relacionais que vem compor os mitemas. Assim, entidades como espécies animais aparecem, antes de tudo, como matrizes de traços distintivos, diferentemente atualizados segundo o caso. Ora, é deste modo que Hjelmslev parece conceber os objetos significantes, como deixa claro uma página marcante:

“Não é pela descrição física das coisas significadas que se chegaria a caracterizar de modo útil o uso semântico adotado numa comunidade linguística e pertencente a uma língua que se quer descrever; é, muito pelo contrário, pelas avaliações adotadas por essa comunidade, pelas apreciações coletivas, pela opinião social. *A descrição da substância deve então consistir, antes de tudo, numa aproximação entre a língua e as outras instituições sociais, e constituir o ponto de contato entre a linguística e os outros ramos da antropologia social.* [ênfase nossa] É assim que uma só e mesma ‘coisa’ física pode receber descrições semânticas bem diferentes segundo a civilização considerada. Isso vale não somente para os termos de apreciação imediata, como ‘bom’ e ‘mau’, nem somente para as coisas criadas diretamente pela civilização, como ‘casa’, ‘cadeira’, ‘rei’, mas também para as coisas da natureza. Não somente ‘cavalo’, ‘cão’, ‘montanha’, ‘abeto’ etc. serão definidos diferentemente numa sociedade que os conhece (e os reconhece [ênfase do autor]) como indígenas e numa outra para a qual eles permanecem fenômenos estrangeiros – o que, aliás, não impede, como se sabe, que a língua disponha de um substantivo para designá-los, como, por exemplo, a palavra russa para elefante: *slon*. Mas o elefante é algo bem diferente para um hindu ou um africano que o utiliza e cria, que o tema ou o ama, e, de outro lado, para uma sociedade europeia ou americana para a qual o elefante existe somente como objeto de curiosidade exposto num jardim zoológico e nos circos e bestiários, e descrito nos manuais de zoologia. O ‘cão’ receberá uma definição semântica totalmente diferente entre os esquimós, onde é sobretudo um animal de tração, entre os partas, para quem é o animal sagrado, numa sociedade hindu onde é condenado como pária, e nas nossas sociedades

ocidentais, nas quais ele é, sobretudo, o animal doméstica criado para a caça ou para a vigilância.” (1954, p. 60).

Aí, com toda a clareza, o projeto semiológico se apresenta, efetivamente, como um programa, e um programa cujo horizonte total é aquele da antropologia.

Mais especificamente, o fato de que o tipo de análise proposto, a despeito de seu jargão muito particular, se aproxima do estruturalismo que conhecemos, fica ainda mais claro quando Hjelmslev aponta para o seu interesse para o estudo das metáforas,

“que em alguns casos cumprem um papel pelo menos tão considerável quanto o ‘sentido próprio’, e que, o mais das vezes, provem justamente de uma tal apreciação coletiva, que arbitrariamente põe em evidência certas qualidades atribuídas de preferência (às vezes, alternativamente, por sincretismo) ao objeto considerado (por exemplo se, numa língua ou outra, ‘raposa’ pode se referir a uma ‘homem esperto’ ou a um ‘homem ruivo’)” (ibid., p 61).

Assim, propriedades diferentes do objeto são dele extraídas e diferentemente postas em conexão segundo contextos semânticos específicos, exatamente como os as unidades relacionais que vem compor os mitemas.

Tudo parece indicar, então, que a crítica que, no início, parecia possível fazer a Hjelmslev, perde sua pertinência quando se considera sua proposta analítica de modo mais completo. Curiosamente, ela pareceria repetir uma crítica – que sabemos igualmente impertinente, para dizer o mínimo – que frequentemente se quis dirigir contra o próprio Lévi-Strauss. É o que encontramos, surpreendentemente, em Fernando Henrique Cardoso, outrora um grande teórico das ciências humanas:

“O procedimento metódico para a análise estrutural, tal como é entendida, por exemplo, por Lévi-Strauss e Nadel, leva à construção de uma matriz, pela qual são ordenados teoricamente os padrões e combinações possíveis de padrões de comportamento. (...) [A] técnica de elaboração e representação das totalidades através do método dialético difere da técnica utilizada pelos estruturalistas. Estes elaboram modelos que exprimem relações vazias de conteúdo significativo, para assim reter interpretativamente, como padrões, quaisquer tipos de ação social concreta. Já a análise dialética procura sintetizar com seu procedimento totalizador tanto o que Marx chamava de determinações gerais (os processos sociais recorrentes) como as determinações particulares (os processos emergentes), vislumbrando nestas o elemento explicativo do sentido das totalidades sociais.” (1962, p. 18-9).

Essa passagem surpreende, entre outras coisas, pela pertinência dos termos enfatizados. Afinal, o que Lévi-Strauss defende é, exatamente, a aplicação em antropologia do que ele chama de “método dos *modelos*” (1973, p. 81, grifo nosso; ver abaixo, Excurso n. 7); além disso, *matriz* é, e fato, uma das palavras que melhor define a lógica da noção de estrutura (ver Perrone-Moisés, 2008 e Lévi-Strauss, 1973, p. 164). A noção de *padrões*, porém, não é corrente no texto lévi-straussiano e isso talvez permita explicar o que diz Cardoso a respeito da natureza das relações em questão – a saber, que elas são “vazias de conteúdo significativo” – como uma infiltração de certo senso comum em sua interpretação. Mas mesmo sob esse aspecto o trecho é curioso: uma matriz, contendo padrões de relações vazias em si mesmas, não era esse o tipo de álgebra vislumbrado por Hjelmslev? Parece-nos, pois, que Cardoso define bem o “estruturalismo” hjelmsleviano no seu aspecto *formalista*, mas não o aspecto *estruturalista* (em sentido lévi-straussiano) desse seu formalismo. Ora, é este segundo aspecto que quisermos aqui enfatizar, pois é ele que permite integrar a glossemática na constelação com a orientação da qual pretendemos explorar o “problema semiológico”.

§ 4 – Alguns critérios para a comparação de sistemas de signos

A fonologia não esperou por Greimas para caminhar na direção da semiótica. Prova disso é a contribuição de nomes como Mukarovsky (ver 1988 e Merquior, 1986) e Bogatyrev (ver abaixo, Excurso n. 14), entre muitos outros, ligados à chamada escola de Praga (ver a surpreendente coletânea de Toledo, 1978 e a de Vachek & Dusková, 1983), para não falar dos ditos formalistas russos (ver, em especial, Chlůvski, na coletânea de Todorov, 1965, bem como Jakobson & Pomorska, 1980) ou de desenvolvimentos posteriores, igualmente desligados do que se tornaria a semiótica de tradição francesa (ver a coletânea de Schnaiderman, 1979). Com efeito, no próprio Jakobson (1971, 1980) encontramos uma formulação clara, razoavelmente sistemática e sucinta – e que por isso nos há de deter aqui, por um instante – de alguns critérios iniciais para a análise da diversidade de sistemas que vislumbrávamos anteriormente.

Tais critérios podem ser utilmente divididos em três grupos. O primeiro remete à partição do signo segundo a tradição estoica, e interroga, então: i) a *natureza* do *signans* (significante), isto é, a qual ou quais dos cinco sentidos ele remete (ver abaixo, Excurso n. 4); ii) o modo de *produção* do *signum* (isto é, do conjunto *signans-signatum*), seja, por exemplo, de maneira orgânica (usando o

próprio corpo) ou instrumental⁴⁰, ou ainda, fazendo efetivamente um uso propriamente significativo de um objeto já existente (ver abaixo, Excurso n. 6); assim como iii) a *relação* entre *signans* e *signatum*, isto é, o “tipo de semiose” (1971, p. 701), como aquelas relações definidas pela famosa tricotomia de Peirce, que tem um lugar especial como critério semiótico, em virtude de sua aparente simplicidade, que esconde uma complexa flexibilidade (ver abaixo, Excurso n. 4a).

Lógica semelhante rege um segundo grupo de critérios, que remete ao tipo de estrutura semiótica e, em especial, à hierarquia das funções da linguagem em cada caso (ver 1973, p. 123-9 e também Trubetzkói, 1939, onde o problema é formulado de modo um pouco diverso, com referência às definições de Karl Bühler). Jakobson definia a poesia, por exemplo, pela dominância da função poética – “a poeticidade, isto é, uma função poética dominante” está “em que a palavra é sentida como palavra, e não como simples substituto do objeto nomeado, nem como explosão de emoção”, isto é, “em que as palavras e sua sintaxe, sua significação, sua forma externa e interna, não são índices indiferentes da realidade, mas possuem seu próprio peso e seu próprio valor” ([1934] 1977, p. 46) – e propunha um tipo de análise em que a história estética seria uma história das reconfigurações do conjunto das funções, bem como de suas possíveis variações internas, de modo que, a cada vez, se encontrariam “os mesmos elementos” mas “uma hierarquia diferente de valores” ([1935] 1977, p. 78).

Mais que isso, porém, Jakobson supõe, por um lado, que tais funções possam ser atribuídas a outros tipos de mensagens (não verbais), e, por outro, que se possam descobrir outras funções imprevistas⁴¹; chega a falar, por exemplo, numa função mágica:

40 Essa divisão faz lembrar a classificação dos instrumentos musicais de Hornbostel e Sachs. Ela é, no entanto, apenas relativa, já que os próprios órgãos da fala são usados *como* instrumentos. Vendryès é talvez quem faz a melhor descrição do aparelho fonador nesses termos: trata-se de “um instrumento de sopro de palheta dupla”, com válvulas fixas (lábios e glote) e elementos móveis (língua e palato mole), além de múltiplos ressonadores (“cavidades, em grande parte elásticas”), conjunto que lhe dá uma enorme “variedade de recursos” (1921, pp. 34-7; sobre essa variedade, ver Kagen, 1950, p. 40). Sapir adota tom diverso, mas que não contradiz essa caracterização: “Não há, propriamente falando, órgãos da fala; há apenas órgãos que, por acaso, são úteis para a produção dos sons da fala” (1921, p. 4). Desse ponto de vista, a distinção de Jakobson faz ecoar aquela de Lévi-Strauss, entre bricolagem e engenharia: a fala humana aparece, então, como obra de bricolagem. Wisnik o faz lembrar a respeito dos próprios instrumentos musicais, e o faz de modo impressionante, em torno do tema do sacrifício (o que complica nossa referência a Lévi-Strauss, em cuja obra o sacrifício tem, como se sabe, um estatuto problemático): “as flautas são feitas de ossos, as cordas de intestinos, tambores são feitos de pele, as trompas e as cornetas de chifres. Todos os instrumentos são, na sua origem, testemunhos sangrentos da vida e da morte. O animal é sacrificado para que se produza o instrumento, assim como o ruído é sacrificado para que seja convertido em som, para que possa sobreviver o som (a violência sacrificial é a violência canalizada para a produção de uma ordem simbólica que a sublima). Num sermão, Santo Agostinho compara Cristo a um tambor, pele esticada na cruz, corpo sacrificado como instrumento para que a música (ou ruído) do mundo se torne a cantilena da Graça, holocausto necessário para que soem as aleluias” (1993, p. 35).

41 Isso estimula uma relação antidogmática, antidoutrinária para com o aparato conceitual oferecido, atitude suposta e desejada pelo autor. Situação similar, noutro campo e de modo menos radical, é a do aparato desenvolvido por Pierre Bourdieu, que se vê frequentemente reduzido às noções – capitais, sem dúvida – de habitus e de capital social e econômico, mas que, na verdade, se abre para a criação de outras, análogas, como capital político, para lidar com o

“Certas funções verbais adicionais podem ser facilmente inferidas a partir desse modelo triádico. Assim, por exemplo, a função mágica ou encantatória é, basicamente, algum tipo de conversão de uma ‘terceira pessoa’, ausente ou inanimada, em destinatário de uma mensagem conativa. ‘Que isso seque, tfu, tfu, tfu, tfu’ (Encantamento lituano).” (1980, p. 83)

Aí está expresso algo comparável ao que viria a propor a teoria dos atos de fala (eg. Austin, 1962), a qual, através de uma função desse tipo, talvez pudesse ser acoplada a uma semiótica mais geral. Isto sugere, ademais, que a teoria possui um caráter propositivo e incompleto, não dogmático. De fato, é como se, num movimento paralelo ao de Mauss – com seu projeto necessariamente aberto de catalogação das categorias do espírito humano – se reservasse à etnologia a tarefa de buscar, no material empírico de sociedades diversas, outras funções da linguagem⁴². Tudo depende da concepção de comunicação adotada como base, pois é dela que se derivam as funções.

Ora, um terceiro grupo de critérios reuniria, exatamente, questões acerca do tipo de situação de comunicação: a comunicação ordinária entre um emissor e um receptor de mensagens não sendo a única possível, haveria que distinguir seus signos daqueles que participam da comunicação interna (*inner speech*)⁴³, ou então da comunicação sem emissor, isto é, sem um remetente intencional de mensagens tendo a própria comunicação por objetivo (cf. Bolzano in Jakobson, 1980, p. 7 e abaixo, Excurso n. 5). Vale observar, de qualquer modo, que Jakobson parece partilhar da imagem da comunicação como transmissão de informação (1973b, p. 67; mas cf. abaixo, §7)⁴⁴. Em conexão com isso, podemos sublinhar ainda o problema da relação entre língua natural e linguagens formais, e em especial da criatividade da primeira, ligada à sua sensibilidade aos contextos – dos quais as

regime soviético, a depende dos aspectos pertinentes da realidade analisada (ver Bourdieu, 1994).

42 Parece-nos haver um movimento semelhante – e quase indetectável – em Lévi-Strauss: ele cita um etnógrafo das ilhas Ryukyu, que comenta a classificação indígena das árvores, incluindo o critério do “sexo dessa árvore, *segundo as ideias que tem os índios sobre o sexo dos vegetais*”; na página seguinte, cita um estudioso dos Tewa, da América do Norte: “nada impediria de traduzir um tratado de botânica em tewa”, e, mais adiante, um pesquisador da antiga Rodésia do Norte, que se pergunta, a respeito de um velho informante: “era herborista ou feiticeiro?” (1962b, p. 16-8). Na exposição da extrema acuidade desses povos para a classificação do universo natural, sub-repticiamente se infiltram – sem que nem os etnógrafos nem Lévi-Strauss os rejeite – critérios que a botânica ocidental não acessa, mas que contribuem, da mesma maneira, para “a riqueza do inventário” assim constituído.

43 Isso remete ao problema da memória. Veja-se a interessante observação de Iuri Lotman (1973, p. 36): “a informação, nesse caso, não se transmite no espaço, mas no tempo”. Mais interessante ainda é afirmação de Vendryès segundo a qual “a primeira inscrição grega, pode-se dizer que foi a rama plantada por Ulisses sobre a tumba de Elpenor” (1921, p. 371-2). Caberia retomar, nesta conexão, o problema das marcas e trajetos deixados na paisagem, tal como trabalhado, por exemplo, por Hugh-Jones (2012).

44 Afirmá-lo parecerá ocioso, afinal, não é óbvio que a linguagem existe *em função* da comunicação? Segundo Maniglier, Saussure permite contestar esse aparente senso comum. “Queiram ou não, Trubetzkoy e Jakobson aderem a uma concepção instrumentalista da linguagem, o que os obriga a pressupor sua função (comunicar), em vez de fazer dela o objeto de uma investigação positiva.” (Maniglier, 2005a, p. 28-9). O mesmo não poderia ser dito de Hjelmslev.

outras seriam, por outro lado, independentes, características que dão um novo critério para a compreensão dos vários tipos de sistemas semióticos (1973a, pp. 29-31).

Excurso n. 4a: Peirce e as dificuldades da auto-semelhança

“Eu, pelo menos, tenho a impressão de que descubro uma página nova a cada vez que folheio o livro de Saussure.”

Bühler, 1934, p. 8

I. Já observamos que, no panorama semiótico de Jakobson, a glossemática é praticamente inexistente e Saussure tem – a despeito do valor de sua doutrina especificamente linguística, com a qual o russo estaria sempre em diálogo – um lugar secundário (ver acima, §3). Em marcante contraste com isto, vários são os momentos, ao longo de sua obra, em que Jakobson se refere a Peirce, inclusive como pioneiro de uma semiótica geral. Cabe agora perguntar: em que termos se dá essa referência? Antes de respondê-lo (ver abaixo, neste excurso, o item III), importa retomar algumas definições e alguns problemas.

Tivemos ocasião de sugerir, em nota, que, para Peirce, o signo é, essencialmente, uma entidade dinâmica destinada, enquanto permanecer operante como signo, a se reproduzir, engendrando outros signos (ver acima, Excurso n. 2). Esse movimento essencial ressalta, por exemplo, da seguinte definição:

“Um signo, ou *representâmen*⁴⁵, é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria, na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado denomino *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que eu, por vezes, denominei *fundamento* do representâmen.” (1897, p. 46; ênfase no original).

Um signo, portanto, cria signos, que, se ocupam lugar diverso (enquanto interpretantes do primeiro), serão, também, signos (com seus próprios interpretantes, de modo que o caráter de “primeiro” perde toda preeminência). A própria definição como que reproduz e engendra esse movimento recursivo.

45 Sobre esta palavra de aparência um tanto extravagante, Peirce se explica noutra passagem: “Quando se deseja distinguir entre aquilo que representa e o ato ou relação de representação, pode-se denominar o primeiro ‘representâmen’ e o último de ‘representação’” ([s/d] 2010, p. 61).

É por esse motivo – pela ênfase sobre esse horizonte de remessas indefinidas (ver abaixo, §8) – que Jacques Derrida (que diz, exatamente, *indéfinité des renvois*) considera que

“Peirce vai bem longe na direção daquilo que chamamos acima de desconstrução do significado transcendental, o qual, em um momento ou outro, poria um termo tranquilizante à remessa de signo a signo. Identificamos o logocentrismo e a metafísica da presença como o desejo exigente, potente, sistemático e irrepressível, de um tal significado” (1967, pp. 71-2)

Isso coloca, no entanto, uma série de problemas, que será útil assinalar. Há, por exemplo, a questão de saber se essa primeira definição exige, ou não, que os interpretantes sejam atualizados. Noutros termos, trata-se de saber se o signo é signo somente quando é efetivamente interpretado. Colin Cherry, importante teórico da comunicação, enfatizaria o caráter apenas potencial dessa (auto-)reprodução:

“Em termos cotidianos, o primeiro signo (digamos, uma observação feita por um falante) chama um segundo (uma resposta) no ouvinte. Este segundo signo, por sua vez, chama um terceiro, assim por diante, numa cadeia potencialmente sem fim. (...) Conversas, discussões e discursos felizmente têm um fim, em algum momento; mas os signos da linguagem sempre têm a *potencialidade* para continuar o processo indefinidamente. É sempre possível adicionar mais uma observação *relevante*. (...) O conhecimento dos signos que tem um indivíduo não pode ser perfeito ou absoluto, nem seu conhecimento das coisas significadas ou, no mais longo alcance, de qualquer assunto. Ele sempre tem algo a aprender com contatos ulteriores.” (1965, p. 267, 268; grifo no original).

Um estudioso contemporâneo de Peirce sustenta, no entanto, que, em toda a primeira fase de sua obra, faltava-lhe um conceito de potencialidade (Short, 2004, p. 218) e que somente mais tarde se tornaria claro que “o que faz de algo um signo” é sua capacidade de “ser interpretável” e não a efetividade de “ser interpretado” (ibid., p. 225).

Um segundo problema é sugerido pela observação de Short segundo a qual, no início de sua obra, Peirce faz uso, principalmente, da noção de *thought-sign*, numa conexão direta, portanto, entre “signo” e “pensamento”. De fato, há, nas passagens que citamos, uma referência privilegiada e conjunta ao pensamento e à mente, e essa ênfase se repete em outras:

“Um signo é um Representâmen com um Interpretante mental. Possivelmente, poderá haver Representâmens que não sejam signos. Assim, se um girassol, ao virar-se na direção do sol, tornar-se por esse mesmo ato inteiramente capaz, sem nenhuma outra condição, de reproduzir um girassol que de um modo exatamente correspondente se volte na direção do sol, realizando isto com o mesmo poder reprodutor, o girassol se transformaria num Representâmen do sol. Mas o pensamento é o principal, senão o único, modo de representação” (2010⁴⁶, p. 63-4; grifo nosso).

Mais adiante ele se refere ao modo como “um objeto externo excita uma ideia através de uma reação sobre o cérebro” (ibid). Tudo isso – em especial essa passagem que coloca o interpretante como signo mental de outro signo (este sendo, por sua vez, não mental?) o qual, no entanto, se refere ao mesmo objeto – permite sugerir que a tripla relação entre signo, objeto e interpretante se refere com particular adequação ao mecanismo das representações mentais. Ademais, um dos ramos da semiótica vislumbrada por Peirce teria por objetivo “determinar as leis pelas quais, em toda inteligência científica, um signo dá origem a outro signo e, especialmente, um pensamento acarreta outro” (ibid, p. 46), o que sugere que o pensamento – ora, “a vida não é senão uma sequência de inferências ou um fluxo de pensamentos” (1867, p. 306) – é o exemplo mais palpável da dinâmica do signo aí descrita.

Como quer que seja, parece haver uma tensão, em Peirce, entre a circunscrição dos conceitos em termos de pensamento/mente/cérebro e sua extensão indefinida em termos dos signos como mecanismos de remessas contínuas, num sentido generalizado (compare-se abaixo, Seção 2). Ainda noutra passagem, dirá que “nosso pensamento é um índice de si mesmo para si mesmo na base de uma completa identidade consigo mesmo. *Mas o mesmo acontece com toda palavra ou, de fato, com toda coisa*” (idem, p. 307; grifo nosso). Difícil determinar se isto confirma ou dissolve a tensão assinalada. Derrida, em todo caso, dirá, justamente, que

“a chamada ‘coisa ela mesma’ é sempre já um representâmen subtraído à simplicidade da evidência intuitiva. (...) A auto-identidade do significado escapa e se desloca incessantemente. O próprio do representâmen é ser si mesmo e um outro, produzir-se como uma estrutura de remissão [*renvoi*], distrair-se de si. O próprio do representâmen é não ser *próprio*, ou seja, não estar absolutamente *próximo* de si” (1967, p. 72)

46 Para as dificuldades envolvidas em citar Peirce, ver abaixo, item V.

Nessa distância se condensaria, de certo modo, o movimento da diferença. Com isso, entretanto, atingimos inadvertidamente outros dos problemas assinalados por Short⁴⁷. Por estranho que seja, essa circularidade própria do signo (ver acima, Excursão n. 1) parece ter sido também um problema incômodo para o próprio Peirce, que, num momento tardio de sua vida, se perguntaria: “o que poderá ser esse significado nu e último?” (apud Short, 2004, p. 227).

A solução de Short passará, por um lado, pela ideia de que há outros tipos de interpretante e pelo problema do hábito, e, por outro, pela problemática dos índices (ver abaixo, item II). Mas há algo de revelador no modo como ele reage às passagens de Derrida que sublinhamos acima: “a negação de uma referência inequívoca é o disfarce perfeito para alguém que tem medo de encarar a realidade” e “a ideia de que há somente jogo convida ao totalitarismo” (2007, p. 45). Noutros termos, aquela circularidade aparece aí como um vácuo intertextual onde tudo vale (um vácuo que, insistimos, a discussão de Derrida *não* supõe; ver acima, Apresentação, item VI); é como se, sem a referência, no sentido mais concreto, se perdesse, efetivamente, toda referência e toda direção. O corolário (ou antes, a condição de uma tal apreciação) parece ser uma posição que tal algo do empirismo filosófico (Hume etc.) e segundo a qual, no limite, *toda significação seria uma intuição atenuada*. Mas, com isso, estaria neutralizada a radicalidade da definição de Peirce, que parece estar na autonomia (relativa, que seja) de uma esfera significante, de uma “semiosfera” (para roubar um termo de I. Lotman).

Bastaria reconhecer que, uma vez situados no interior do mundo dos signos – e tudo indica que nele estamos desde sempre – não há gesto (nem referencialidade) que não tenha valor semiótico, que não suponha uma capacidade ou habilidade semiótica (ver abaixo, Excursões n. 5 e 15-III). Afinal, mesmo a percepção supõe algo desse tipo, e, na verdade, há quem diga que ela é efetivamente constituída por algo desse tipo:

“O pensamento (...) jamais tem acesso direto a esse mundo sensível. (...) Dito de outro modo, as operações da sensibilidade já tem um aspecto

47 Short, com efeito, distingue o que lhe parecem ser três falhas neste primeiro modelo do signo (2004, p. 217-8). Em primeiro lugar, ele deixaria de explicar como é, exatamente, que os signos significam; o modelo não faria nada mais do que projetar a resposta, junto com o próprio signo, numa regressão ao infinito. Em segundo lugar, ele não permitiria distinguir o que tem sentido do que não tem, uma vez que, por exemplo, até frases sem sentido podem ser traduzidas, sendo, por isso, capazes de gerar interpretantes (esta questão poderia ser desenvolvida com referência ao problema derridiano da “iterabilidade”; ver Derrida, 1971). Em terceiro lugar, o modelo seria incapaz de cruzar a linha que separa a cadeia dos interpretantes-signos do objeto, isto é, do referente, que subsiste como uma entidade enigmática e, em essência, inatingível, como uma coisa-em-si incognoscível. Não nos cabe aqui responder a tais colocações, mas elas ajudam a formular alguns pontos que podem contribuir para uma primeira leitura de Peirce, e que tem conexão com o que veremos no restante deste trabalho. Para outro comentário a Peirce de caráter introdutório, ver Savan, 1988.

intelectual e os dados externos, de ordem geológica, botânica, zoológica etc., nunca são intuitivamente apreendidos em si mesmos, mas na forma de um texto, elaborado pela ação conjunta dos órgãos dos sentidos e do entendimento.” (Lévi-Strauss, [1971] 2011: 654; ênfase removida)

Noutros termos, haveria sempre uma interação complexa entre, digamos, os sentidos e o sentido (ver abaixo, Excurso n. 4b).

II. Como quer que seja, no que diz respeito à linguística, bem como a certas outras disciplinas (para um exemplo na etnologia, ver Lagrou, 2009), a influência de Peirce tem sido marcada, ao que parece, menos por esta sua definição do signo em geral do que por aquela tricotomia a que nos referimos anteriormente (§4) e que divide os signos em índices (relação de contiguidade), ícones (relação de semelhança) e símbolos (relação convencional)⁴⁸. Contiguidade e semelhança, note-se, são já os termos de Jakobson, mas eles não prejudicam uma apresentação inicial da tricotomia. Ainda assim, convém apontar algumas nuances que certo senso comum – com má ou boa razão – ignora, antes de observar o que Jakobson faz com ela.

Em primeiro lugar, quanto ao ícone, importa, sobretudo, nuançar exatamente a noção de semelhança, que apenas aparentemente se limita ao seu aspecto “sensível” (termo usado pelo próprio Peirce: 2010, p. 65). De fato, Peirce reserva uma categoria especial – a de *diagrama* – àqueles ícones que “representam relações” (2010, p. 64; ver acima, Excurso n. 3-I). Isso, talvez surpreendentemente, abre ao ícone as portas da álgebra: “Com efeito, toda equação algébrica, é um ícone, na medida em que exhibe, através de signos algébricos (que em si mesmos não são ícones), as relações das quantidades em questão” (ibid, p. 66; o leitor de Martinet identificará aí – nesses ícones compostos por unidades não-icônicas – o problema da dupla articulação: ver abaixo, § 10).

Ora, se as equações são ícones, seus signos elementares, isto é, as “letras comuns da álgebra”, segundo Peirce, “são índices”, em virtude de poderem se referir a “criações ideais” que possuem “certo grau de fixidez, em consequência do que podem ser reconhecidas e identificadas como individuais” (ibid. p. 75). Como quer que seja, convém nuançar, quanto aos índices, a noção de “conexão real” (ver Short, 2004, p. 222), que é a formulação propriamente peirceana daquilo que Jakobson lê como contiguidade. Afinal, no limite,

48 Para um comentário das outras dicotomias dos signos formuladas por Peirce, ver Short, 2004, p. 224-5.

“tudo o que atrai a atenção é índice. Tudo o que nos surpreende é índice, na medida em que assinala a junção de duas partes da experiência. Assim, um violento relâmpago indica que algo considerável ocorreu, embora não saibamos exatamente qual foi o evento. Espera-se, no entanto, que eles se ligue com alguma experiência.” (ibid, p. 67).

Esta última abertura – a criação de uma expectativa, que faz evocar E.A. Poe, que, segundo a fórmula marcante de Jakobson, era “o poeta e teórico da antecipação malograda” (1973, p. 138) – reaparece noutro trecho: “Os objetos – pois um signo pode ter vários deles – podem ser, cada um deles, uma coisa singular existente e conhecida ou que se acredita tenha anteriormente existido ou que se espera venha a existir” (1897, p. 48), o que não exclui a exigência, contida na definição peirceana, segundo a qual o signo “pressupõe uma familiaridade” com o objeto, mesmo que parcial (ibid, p. 47). Com efeito, o efeito dessa familiaridade pode se limitar a conduzir o agente, isto é “a pessoa a quem serve de signo” (2010, p. 74; cf. Cherry, 1965, p. 266), a inclinar sua observação numa determinada direção. Assim, por exemplo, “os pronomes demonstrativos ‘este’ e ‘aquele’ são índices. Pois levam o ouvinte a usar seus poderes de observação” (ibid., p. 68). De modo complementar, “os pronomes relativos *quem* e *o que* requerem uma atividade de observação bastante similar, só que no seu caso a observação tem de ser dirigida para as palavras antecedentes” (ibid.). Vê-se, então, que o índice pode fazer referência tanto ao extra-verbal quanto ao próprio verbal (cf. Short, 2004, p. 229).

Finalmente, quanto aos símbolos, convém fazer uma observação que, do ponto de vista do restante desses Exercícios e dessa dissertação como um todo, estará carregada de consequências. É que, em virtude do seu caráter convencional, este é, dentre os signos peirceanos, aquele que mais diretamente aponta – se é que se deve assim dizê-lo, em linguagem indicial (e julgamos que sim, pois o que faz a *lei* é isto, apontar) – para o interpretante, isto é, para os demais signos que o virão representar (ver acima, item I), mas ele o faz de modo específico: “Um Símbolo”, dirá Peirce, “é um Representâmen cujo caráter representativo consiste exatamente em ser uma regra que determinará seu Interpretante” (2010, p. 71). Ora, isso determina uma série potencialmente infinita de repetições, das quais ele será, efetivamente, o padrão: “Falamos em escrever ou pronunciar a palavra ‘man’ (homem), mas isso é apenas uma réplica, ou corporificação, da palavra, que é pronunciada ou escrita” (ibid.).

Réplica como corporificação de uma ideia: há, nisto, um fortíssimo eco platônico (problema ao qual retornaremos adiante, §16). É curiosa, nesta conexão, a passagem seguinte:

“‘Ideia’ deve aqui ser entendida num certo sentido platônico, muito comum no falar cotidiano; refiro-me àquele sentido em que dizemos que um homem pegou a ideia de um outro homem; em que, quando um homem relembra o que estava pensando anteriormente, relembra a mesma ideia, e em que, quando um homem continua a pensar alguma coisa, digamos por um décimo de segundo, na medida em que o pensamento continua conforme consigo mesmo durante esse tempo, isto é, a ter um conteúdo similar, é a mesma ideia e não, em cada instante, uma nova ideia” (1897, p. 46).

O que está aí em jogo, como se vê, é a noção de identidade, e é isto, mais que aquele “certo sentido platônico” a que se refere o autor, que nos deve chamar a atenção. Uma referência à memória, por sua vez, não faz senão acentuar a impressão de um eco platônico:

“Um símbolo (...) não pode indicar uma coisa particular qualquer; ele denota uma espécie de coisa. É não apenas isso como também, em si mesmo, uma espécie de não uma coisa singular. Podemos escrever a palavra ‘estrela’, porém isso não faz, de quem a escreveu, o criador da palavra, assim como, se apagarmos a palavra, não a destruimos. A palavra vive na mente dos que a usam. Mesmo que estejam dormindo, ela existe em suas memórias.” (ibid)

Jakobson, ao citar essa mesma passagem, a associa à busca por invariantes, fazendo de Peirce um antecessor do estruturalismo (1985, p. 252). Como quer que seja, é curioso: em Saussure, a afirmação do caráter arbitrário (imotivado) do signo se conecta, essencialmente, com a noção de valor, isto é, com a ideia de que sua identidade é determinada e constantemente redeterminada (calculada, mesmo, diríamos) com referência aos demais elementos do sistema, isto é, à sua posição nele (ver Maniglier, 2006); já em Peirce, essa imotivação ideal do símbolo parece servir de esteio à sua identidade, *independentemente de qualquer sistema*. Mas essa é, talvez, uma aparência enganosa: a ênfase sobre o encadeamento dos signos sugere que, ainda que Peirce pareça não usar uma noção equivalente à de sistema, não se deve concluir que, para ele, qualquer signo possa existir isoladamente; antes o contrário. Há aí, segundo nos parece, um importante problema interpretativo a ser destrinchado pelos especialistas.

III. Jakobson identifica na base da tricotomia dois critérios aos quais ela poderia ser reduzida e cuja combinação prevê, portanto, um quarto termo (exatamente

como no lance estruturalista de Severi que apontamos acima, no §1): de um lado, haveria a oposição entre contiguidade e semelhança (note-se, de passagem, que, para o bom funcionamento do modelo, é necessário adotar uma interpretação dessas duas categorias que as torne mutuamente irreduzíveis); de outro, aquela que, por assim dizer, conjuga a anterior em variedades presumidas (“*imputed*”) e factuais (“*factual*”)⁴⁹. Tem-se então: “contiguidade factual” (índice), “contiguidade presumida” (símbolo), e “similaridade factual” (ícone). “Entretanto, o jogo entre as duas dicotomias (...) admite uma quarta variedade, a saber, a similaridade presumida” (1971, p. 704; cf. 1980, p. 22)⁵⁰. Que dizer dessa redução e do movimento dedutivo que a acompanha?

É verdade que a redução proposta por Jakobson talvez faça violência à lógica dos conceitos de Peirce, em que tudo é triádico⁵¹. De fato, a relação entre signo, objeto e interpretante deve ser “uma relação triádica genuína (...), isto é, seus três membros estão por ela ligados de um modo tal que não consiste em nenhum complexo de relações diádicas.” (2010, p. 63). Isso diz respeito ao signo em geral (ver acima, item I), mas, ainda assim, seria possível insistir, quanto à tricotomia a que se refere Jakobson – ícone, índice, símbolo – em investigar se essas categorias são, ou não, irreduzíveis. Ademais, Jakobson insiste alhures sobre a importância, para Peirce, das oposições duais, em conexão com a busca por invariantes, isto é, por “constantes relacionais não afetadas por transformações”, que, segundo o linguista, “subjaz a toda a ciência dos signos de Peirce” – 1985, p. 251-2). Mas o próprio Peirce assevera, noutro texto, que

“há duas ordens de degenerescência nos fatos plurais, pois estes podem consistir ou numa mera síntese de fatos dos quais o de ordem mais elevada é duplo, ou podem consistir numa mera síntese de fatos singulares. *Isto explica por que deveria haver três classes de signos, pois*

49 A observação que fizemos anteriormente (Excurso n. 2) sobre o processo semiótico “dialético” que conduz da naturalidade à convenção e então de volta à naturalidade permite sugerir que esse caráter presumido ou factual é, na verdade, função da posição do observador: a percepção da convenção será, sempre, apanágio de quem está fora do sistema e se subtrai ao seu jogo, e a naturalidade, por sua vez, daqueles que se mantêm dentro dele e, por assim dizer, o executam. Entre um e outro polo, sem dúvida, estarão os poetas. Isso complica o que então dizíamos: pois um “ponto de vista histórico, retrospectivo” não poderá ser, efetivamente ou inteiramente, *externo*, na medida em que é daquele primeiro sistema que ele deriva – problema familiar aos historiadores (ver abaixo, Parte II, 1.2.1, por exemplo) e aos filósofos (ver acima, *Apresentação*, item v e abaixo, Parte II, 2.3 e, sobretudo, Derrida, 1972). O olhar retrospectivo do “espírito absoluto” é o daquele que passou por todas as mediações anteriores; não há nada de imediato em nenhuma dialética (talvez nisso esteja o núcleo comum de bom número de usos dessa palavra).

50 Ele continua: “É precisamente esta combinação que se torna aparente na semiótica musical. A semiótica introversa, uma mensagem que significa a si própria, está indissoluvelmente ligada à função estética dos sistemas de signos e domina não só a música mas também a poesia glossolálica, bem como a pintura e a escultura não-representacionais” (1971, pp. 704-5) Na música – problema central e como que o limite da semiótica lévi-straussiana, vale recordar – também teríamos, então, “símbolos que representam a si mesmos” (Wagner, 1986).

51 Conforme observou o professor Mauro Almeida, discutindo uma versão anterior deste trabalho.

há uma conexão tripla de signo, coisa significada, cognição produzida na mente. Pode haver apenas uma relação de razão entre o signo e a coisa significada; neste caso, o signo é um ícone. Ou pode haver uma ligação física direta; neste caso, o signo é um índice. Ou pode haver uma relação que consiste no fato de a mente associar o signo com seu objeto; neste caso, o signo é um nome (ou símbolo).” (1885, p. 11-12; ênfase alterada).

Relação de razão, conexão física, associação mental: haveria que indagar se estas são, em si mesmas, categorias irreduzíveis.

Haveria que indagar, também, se a razão pela qual há três tipos de conexão é que há três entidades em jogo, o que não é totalmente evidente. Isso porque cada uma dessas entidades cumpre papéis desiguais em cada caso, em vez de serem equipolentes (digamos que o triângulo peirceano, que quer que seja, não é equilátero):

“Uma progressão regular de um, dois, três pode ser observada nas três ordens de signos, Ícone, Índice e Símbolo. O Ícone não tem conexão dinâmica alguma com o objeto que representa; simplesmente acontece que suas qualidades se assemelham às do objeto e excitam sensações análogas na mente para a qual é uma semelhança. Mas, na verdade, não mantém conexão com elas. O Índice está fisicamente conectado com seu objeto; formam, ambos, um par orgânico, porém *a mente interpretante nada tem a ver com essa conexão*, exceto o fato de registrá-la, depois de ser estabelecida. O símbolo está conectado a seu objeto por força da ideia da mente-que-usa-o-símbolo, sem a qual essa conexão não existiria.” (2010, p. 73; grifo nosso)

Noutros termos: no caso do *ícone*, o fato fundamental é que a mente receba impressões entre as quais ela percebe uma analogia (sendo a mente o eixo, portanto, de uma conexão indireta entre signo e objeto); no caso do *índice*, há uma conexão direta que, novamente, a mente se contenta em registrar (e fica a pergunta: seria esse registro comparável – em sua passividade – à percepção da analogia no caso anterior? Peirce se refere alhures a esse tipo de “inferência oriunda da semelhança”, sem que haja “conhecimento independente” dos elementos comparados – *ibid.*, p. 65); no caso do *símbolo*, novamente é a mente a responsável pela conexão (não havendo conexão “real” ou dinâmica” entre signo e objeto), mas aqui ela toma uma parte mais ativa do que antes.

Isso sugere que, por mais que queiramos nos ater ao caráter genuíno da tríade, parece-nos possível afirmar que há em jogo duas oposições: por um lado, entre conexão direta e indireta (oposição que talvez corresponda àquela entre

contiguidade e semelhança, em Jakobson); por outro, entre mente ativa ou passiva (talvez o *imputed* e o *factual*, de Jakobson). Se observarmos, ademais, que a conexão direta exclui a participação ativa da mente na criação do nexos, concluiremos que, das quatro possibilidades de combinação entre essas duas oposições, eliminada esta última, restam, exatamente, três, cada uma das quais correspondendo a um dos tipos de signo.

Ver-se-á, por fim, que, diferentemente de Jakobson, isolamos o papel da “mente interpretante”, reunindo os outros dois elementos (signo e objeto) na ideia de conexão, para mantermo-nos mais próximos da letra de Peirce na passagem que citamos. Tanto mais surpreendente será que tenhamos chegado, por essa outra via, aparentemente ao mesmo resultado. *Aparentemente*, devemos insistir, porque Jakobson, como vimos, propõe um quarto termo positivo, em vez de neutralizá-lo, a saber, a “similaridade presumida”. A dificuldade, para nós, está na oposição desta à contiguidade presumida (símbolo); mais especificamente, está em entender, exatamente, em que sentido um símbolo manifesta uma contiguidade (ver Jakobson, 1971, p. 700). Na redução que acabamos de propor, por sua vez, o símbolo permanece como conexão *indireta* na qual a mente (ou o que quer que o valha) cumpre papel ativo. Talvez isso respeite melhor a tricotomia peirceana, pois, ao cabo, nessa redução nossa, não há quarto termo possível, ou melhor, o quarto termo se torna supérfluo.

Nada disso, porém – importa enfatizá-lo no instante exato em que parecemos divergir dos mestres – anula a produtividade das distinções propostas pelo linguista; a riqueza empírica para a qual elas apontam resiste, em última análise, a qualquer redução conceitual.

IV. Há algo mais. Jakobson insiste sobre o fato de que, para Peirce, “a diferença entre as três classes fundamentais de signos era apenas uma diferença de lugar no seio de uma hierarquia toda relativa” (1973b, p. 103). O ponto crucial é sempre “a predominância de um desses fatores sobre os outros” (ibid, p. 104), lógica semelhante àquela das funções da linguagem definidas pelo próprio Jakobson (ver acima, §4). Vejamos alguns exemplos.

Em primeiro lugar, Peirce faz observar que há *algo de simbólico num ícone pictórico*, se é verdade que “qualquer imagem material é grandemente convencional em seu modo de representação” (2010, p. 64). Jakobson faz comentário comparável:

“Freud observa que certos cogumelos facilmente evocam uma imagem fálica. É provável que, em certos casos, tal símile possa ser definido, na terminologia de Peirce, como um *ícone simbólico*, engendrado ou, pelo menos, estimulado, na imaginação do indivíduo, por uma associação metafórica que permanece viva na tradição oral (cf. a categoria micológica *phallus impudicus*)” (1971, p. 702; grifo nosso).

Ainda outro exemplo seria a fórmula algébrica, a que já fizemos referência (item II), uma vez que, nas palavras de Peirce, ela é “tornada tal pelas regras de comutação, associação e distribuição dos símbolos”; são “ícones cuja semelhança é ajudada por regras convencionais” (cit. p. 65).

Quanto a *algo de simbólico no índice*, basta, novamente, a menção dos pronomes relativos (acima, item II), e os exemplos que dá Peirce a partir de roupas, relógios etc. (ibid, p. 67). Inversamente, porém, pode haver *algo de icônico e de indicial nos símbolos* verbais:

“tomemos como exemplo de um símbolo a palavra ‘ama’ [do verbo amar]. Associada a esta palavra está uma ideia, que é o ícone mental de uma pessoa amando uma outra. Devemos entender que ‘ama’ ocorre numa sentença, pois aquilo que ela pode significar por si mesma, se é que significa algo, não interessa aqui. Seja, então, a sentença ‘Ezequiel ama Hulda’. Assim, Ezequiel e Hulda devem ser ou conter índices, pois sem índices é impossível designar aquilo sobre o que se está falando. Uma simples descrição qualquer deixaria incerto se eles são ou não apenas personagens de uma balada; porém, quer eles o sejam ou não, índices podem designá-los. Pois bem, o feito da palavra ‘ama’ é que o par de objetos denotado pelo par de índices Ezequiel e Hulda é representado pelo ícone ou imagem que temos, em nossas mentes, de um enamorado e sua amada” (ibid, p. 72).

Haverá, ainda, *ícones com algo de indicial*, tais como as fotografias, se é verdade que elas,

“sob certos aspectos, são exatamente como os objetos que representam. Esta semelhança, porém, deve-se ao fato de terem sido produzidas em circunstâncias tais que foram fisicamente forçadas a corresponder ponto por ponto à natureza. Sob esse aspecto, então, pertencem à segunda classe dos signos, aqueles que o são por conexão física.” (ibid, p. 65).

Por fim, é de se esperar que haja *índices com algo de icônico*:

“Na medida em que o Índice é afetado pelo Objeto, tem ele necessariamente alguma Qualidade em comum com o Objeto, e é com

respeito a estas qualidades que ele se refere ao Objeto. Portanto, o Índice envolve uma espécie de Ícone, um Ícone de tipo especial” (1903, p. 52).

Fica estabelecido, então, que o interesse da tricotomia está também nas combinações que ela permite e nos fenômenos que, por isso, ela permite descrever em sua especificidade semiótica, sem reduzir-lhes a complexidade.

Uma digressão editorial

V. Há um último problema que nos interessa, numa interrogação sobre a escrita, e uma que faz repetida referência a Saussure. Segundo o próprio Jakobson, que julga, com manifesta amargura, ter sido, entre os linguistas, um pioneiro solitário na investigação da obra peirceana, esta investigação foi muito dificultada pelos percalços de sua publicação⁵²:

“os ‘escritos coligidos’ [*Collected Papers*] contém muitas omissões sérias. A mistura voluntariosa de fragmentos que remetem a períodos diferentes por vezes desorienta o leitor, especialmente tendo em vista que as reflexões de Peirce se desenvolveram e se alteraram, e seria interessante seguir e delinear a transição dos seus conceitos desde os anos 1860 até o nosso século.” (1985, p. 250).

Há, portanto, uma curiosa ressonância entre a situação de Peirce e a de Saussure, do ponto de vista da constituição das suas respectivas “obras”, que remete à relação difícil entre o publicado e o manuscrito, e entre as diferentes fases da produção (ver abaixo, Excurso n. 12). Tanto mais significativo o que diz Jakobson:

“É uma infelicidade que, nos anos de fermentação científica que seguiram à Primeira Guerra Mundial, o recém-publicado Curso de linguística geral de Saussure não tenha podido ser confrontado com os argumentos de Peirce: uma tal equiparação de ideias, tanto concordantes como rivais, talvez tivesse alterado a história geral da linguística e os inícios da semiótica” (cit., p. 249).

Pois bem, este trabalho convida a cruzar também essa barreira, a preencher mais esta lacuna. Talvez descubramos então – como os intérpretes recentes de Saussure

52 Esse desenvolvimento é hoje estudado, por exemplo, por T.L. Short (eg. 2004, 2007). Para nós, entretanto, o problema geral persiste, uma vez que a edição brasileira de alguns textos de Peirce foi feita com base nos *Collected Papers*, que hoje vão sendo progressivamente suplantados, em inglês, por uma edição cronológica de suas obras. Em especial, alguns textos não se encontram datados. Por isso pareceu-nos interessante, neste excurso, e pelos motivos mencionados por Jakobson, referenciar, quando possível, a data original dos excertos que citamos, isto é, a data de escrita, senão de sua publicação, uma vez que muitos deles são manuscritos não publicados.

tem demonstrado sobre o mestre genebrino – que há, de fato, algo na obra de Peirce que a torna exemplar, estranhamente, de si própria, isto é, daquela dinâmica dos signos que ela descreve. É ao menos o que sugere Jakobson: “até mesmo quando cita a si próprio, ele frequentemente cria uma ideia nova e nunca para de surpreender o leitor” (1985, p. 248).

Excursão n. 4b: No limiar do sentido (i) – Sentidos sem sentido

“Todos na transmissão da ação ‘dirigir carro’ – ação relevante na minha subcultura – sofrem a dificuldade imensa, desesperadora até, de tentar *descrever* os ruídos do automóvel, ao invés de simplesmente *rotulá-los*.”

Menezes Bastos, 1978, p. 77

I. Entidade dupla, o sentido: sentido semiótico (ou semântico) e sentido sensorial não podem existir um sem o outro, se é que a produção do primeiro depende da atividade de um receptor de signos que é, por isso mesmo, um *agente perceptivo*. Tudo depende, portanto, de uma situação de comunicação em que os agentes nos dois polos compartilhem uma mesma natureza ou, pelo menos, sejam tais que as capacidades de emissão de um encontrem resposta nas capacidades de recepção do outro (caso no qual apenas uma faculdade geral de comunicação seria compartilhada). Este enquadramento, aparentemente trivial, coloca, no entanto, alguns problemas, tanto diante da tipologia dos signos sugerida acima (§ 4), quando do ponto de vista da etnologia.

De fato, o primeiro grupo de critérios que indicamos envolve a caracterização do que Greimas chamou de *ordem sensorial* (1966, p. 10). É interessante observar, porém, que Hjelmslev usava, com função idêntica, a noção de *substância de expressão* (1943, p. 55). Há nisto uma diferença marcante: enquanto o primeiro conceito evoca o aparato sensorial humano, isto é, o *corpo*, o segundo, se evoca igualmente uma matéria concreta, é somente enquanto elemento de um sistema de signos. Ou seja, onde um aponta para o agente (numa formulação conativa, digamos), outro aponta para o próprio sistema (numa formulação metalinguística, para continuarmos nos termos de Jakobson: 1973b, p. 123). Reitera-se, portanto, a divisão entre os dois sentidos de sentido, no interior do próprio problema sensorial.

A ideia de substância tem, porém, a vantagem de enfatizar a variedade de suportes possíveis para determinado tipo de expressão. Afinal, a atribuição a uma

atividade de um dos cinco sentidos nem sempre é certa: será o aperto de mão que serve exemplo a Jakobson primordialmente tátil ou visual?⁵³ (Ver abaixo, Excurso n. 15) Não há dúvida, porém, que é sobretudo das mãos que se trata: aí conta o corpo menos como aparato sensorial que como matéria significante (ver acima, § 4). Mas isto é uma leitura rasa de Hjelmslev, pois ele atrela a noção de substância ... para o aspecto mais geral, ele reserva a noção de matéria (1954).

II. Mas a evocação do corpo coloca um novo problema, ligado àquele da hierarquia dos sentidos. Jakobson, por exemplo, reconhece à visão e à audição uma posição proeminente: “os sistemas de signos mais socializados, abundantes e pertinentes, na sociedade humana, são baseados na visão e na audição.” (1971, p. 701). É notável que, enquanto o linguista se dedica à diferença entre esses dois sentidos – que remetem às suas relações com o espaço e o tempo – ele não caracteriza a natureza específica dos demais. Fica-se a perguntar: haverá algo que torna, por exemplo, o olfato avesso à construção de unidades significativas discretas e à sua combinação em sintagmas?⁵⁴

De fato, é como se houvesse sentidos que não possuem sentido, ou melhor: que não produzissem sentido, que não fossem capazes de servir à sua produção, se não de modo, digamos assim, *elementar*. É razoavelmente evidente, por exemplo, que o olfato não entra na composição de unidades significativas de maior ordem (ver abaixo o problema da dupla articulação, § 11). Mas ele compõe índices, com sentidos bastante específicos⁵⁵: como diria Georg Simmel, “a questão social não é só uma questão de ética, mas também uma questão de nariz” (1908, p. 638). Resta saber, porém, o quanto essa (in)aptidão semântica se deve à prática social de uma comunidade:

“Não se tem suficientemente observado que o refinamento da civilização provoca, com toda evidência, uma baixa da verdadeira acuidade dos sentidos e, em compensação, uma alta de sua capacidade de agradar e desagradar” (ibid, p. 638).

53 Compare-se, a propósito, o caráter gráfico (isto é, visual) dos gestos japoneses, tal como descrito por Barthes, 1970.

54 “O olfato não constitui para si um objeto, como a vista e a audição, e continua, por assim dizer, prisioneiro do sujeito; a marca disso está em que não há vocabulário autônomo para definir objetivamente as diferenças que ele nota” (Simmel, 1908, p. 637-8).

55 Lévi-Strauss evoca uma tradição iroquesa a respeito dos mortos: “os anões ctonianos são bons caçadores mas os animais lhes percebem o odor e os evitam; os anões se banham, por isso, numa água sobre a qual fizeram macerar restos de unhas que os humanos recolhem em pequenos sacos lançados à guisa de oferenda em sua homenagem. Ele adquirem assim um odor humano e podem melhor se aproximar da caça.” (1985, p. 157)

O que está aí descrito é uma espécie de curto-circuito semiótico, isto é, uma transição direta, imediata, transparente, do signo ou sinal para a reação. Noutros termos, a apreciação em si das nuances estéticas dá lugar à exploração da sua potência indicial (ver abaixo Excurso, n. 5), e isso, talvez pela debilidade de seus dispositivos mitopoéticos, afinal, “a classificação salvaguarda a riqueza e a diversidade do inventário” (Lévi-Strauss, 1962b, p. 29). Como quer que seja, poderíamos chamar esta de uma situação “bloomfieldiana”, uma vez que, no modelo de comunicação do linguista norteamericano, de um aspecto bahaviorista (cf. Togeby, 1965, p. 6), que não deixa de recordar o funcionalismo de Malinowski, a linguagem, essencialmente, não passa de um *substituto* de outras reações (mais práticas) numa cadeia de respostas a estímulos (Bloomfield, 1933, p. 25). Pois bem, na situação descrita, é quase como se o substituto inexistisse: poderíamos chamar essa passagem direta do sinal à reação, em detrimento (da percepção) do caráter específico da mensagem e do código, de *transparência* (ver abaixo, § 13).

Vale observar que o diagnóstico de Simmel não se refere, nesse ponto, a nenhum sentido particular. Entretanto, pode-se imaginar que ele reflete ou responde àquele tópico da tradição ocidental segundo o qual a visão é o sentido central (deixando para trás a audição, que Jakobson ainda retinha; cf. Hikiji, pp. 49-51). Santo Agostinho oferece disso uma expressão eloquente:

“além da concupiscência da carne embutida no deleite e na volúpia de *todos os sentidos*, servindo à qual definham aqueles que se afastam de ti, existe outra que penetra na alma pelos mesmos sentidos corporais, mas não para o prazer da carne, e sim para que se experimente *mediante a carne* um desejo vão e curioso que se traja com o nome de conhecimento ou ciência. E, como consiste na cobiça de conhecer, e *os olhos são o sentido principal do conhecimento*, é chamada pela palavra divina de concupiscência dos olhos.” (*Confissões*, Livro X, XXXV, 54; grifo nosso)

Os olhos são, aí, essencialmente *voyeurs*, e condensam, curiosamente, na sua cristalina substância, todo o problema da ética cristã do corpo.

É a relação com essa predominância da visão que dá a certos momentos da retórica de Lévi-Strauss sua virtude quase alegórica ou proverbial:

“Algumas dezenas de metros de floresta bastam para abolir o mundo exterior, um universo dá lugar a outro, menos simpático à visão, mas onde a audição e o olfato, esses sentidos mais próximos da alma, encontram sua vez.” (1955, p. 408)

Há nisso algo de extraordinário. O limiar da floresta, como a chuva ou o pôr do sol – que, sem precisar ser *visto*, é indubitavelmente *indicado* por um concerto de microscópicas alterações inconscientemente registradas pelo corpo (aparato sensorial) e que a consciência se vê impelida a atribuir àquilo que chamamos de “intuição” e que não corresponde senão à percepção (pelo corpo, aparato sensorial e intelectual; ver acima, Excursão n. 4a-IV) do caráter estrutural de um conjunto de transformações simultâneas – funciona aí como um operador semiótico: forma especial do *escurecer-se*, ele subverte a hierarquia normal dos sentidos. Ao fazê-lo – é Lévi-Strauss quem diz – fecha um *mundo* para abrir um *universo*. A operação semiótica aparece como símbolo do deslocamento cultural, do choque de que fala Wagner, da mudança de perspectiva, numa palavra: do equívoco⁵⁶.

Com tudo isso se retoma o problema de Menezes Bastos (§1), pois, a primazia da visão acompanha aquela da linguagem verbal. De fato, vale anotar uma interessante observação sua, a esse respeito. Após identificar na tradição grega “a paixão eidética, i.e. visual, do Ocidente” e, na tradição hebraica, “a iluminação verbal desta cultura”, ele nota como estas duas direções podem às vezes, analiticamente, se chocar:

“Fui advertido pelo colega Ordep José Trindade Serra do fato capital de que na *Septuaginta*, tradução célebre da *Bíblia* levada a cabo pelos alexandrinos, a primeira revelação de Deus a Moisés no êxodo se dá através da *voz* Deste; no hebraico, Moisés *ouve* esta voz; já na tradução grega – incrivelmente! - ele a *vê*.” (1978, p. 64, n. 27)

Fantástica evidência – se é que se trata de vidência! – de que, no centro de nossa tradição, um problema de tradução pode envolver exatamente um problema intersemiótico.

III. Mas há mais. A noção, que introduzimos acima (item I), de *agente perceptivo* contém uma ambiguidade estratégica: afinal, não será a percepção uma faculdade passiva? Em que sentido pode ela ser atributo de um agente? A ambiguidade nos interessa, porque, na Amazônia, a percepção é, seguramente, muito mais do que uma mera faculdade⁵⁷. Luisa Elvira Belaunde, por exemplo, seguindo uma sugestão de Els Lagrou, buscou mostrar como parte da arte gráfica shipibo-conibo – que

56 Poderíamos perguntar, com Strathern, “de onde vem nossa dramática sensação de conversões e abismos? Deve vir do lugar que tais ideias têm nas nossas práticas” (1987). Haveria que reler aqui a *Carta sobre os cegos (para o uso daqueles que veem)*, de Diderot.

57 Cf. a crítica da noção do próprio pensamento como mera faculdade, em Deleuze (1969, p. 196).

inclui os padrões geométricos da pintura corporal – constitui exatamente uma “técnica perceptiva que aponta para a transformabilidade da realidade percebida” (2013, p. 200). Sua exposição coloca algumas questões interessantes.

De um ponto de vista formal, trata-se de uma arte caracterizada, em primeiro lugar, por uma profusão de linhas de diferentes espessuras. “Isso dá a impressão de que alguns traços estão mais perto do espectador, ou que estão se movimentando em direção ao espectador, enquanto outros estão mais longe” (ibid, p. 212). Há, já nessa leitura da diferença de espessura como diferença de distância um interessante problema perceptivo, pois supõe-se aí que a atividade perceptiva busca algo como uma equalização de fundo dos dados que recebe, recusando a primeira diferença como dado primário: as linhas mais grossas não definem objetos visuais mais grossos, mas sim objetos de *mesma* dimensão, mas *noutra* distância.

Esse efeito de “profundidade e movimento”, porém, é reforçado pela composição dos variados tipos de linhas: “as linhas mais finas (...) nunca interceptam um traço grosso”, de modo que elas “parecem continuar por baixo” dos outros (ibid, p. 212). Esses padrões descontinuados evocam, por isso, uma série de tramas sobrepostas (senão entrelaçadas, o que traria ainda maior complexidade); de fato, é quase como se aí a pintura tivesse a tecelagem ou o trançado por modelo. Mas há uma única que nunca se interrompe, que é a mais grossa. Essa diferenciação corresponde à ordem de produção das linhas, que vai das mais espessas às mais finas (p. 205)⁵⁸. Daí que o primeiro estágio estabeleça como que a “moldura do tear”, ou então uma “janela” pela qual “se abre um horizonte de visibilidade para dentro da superfície do suporte material” (ibid, p. 204). Moldura do tear, janela: a caracterização evoca irresistivelmente o *Tecelão diante de uma janela aberta*, de VanGogh, exceto que o “horizonte de visibilidade” deste se vê ali figurado por um horizonte literal, *horizontal*, diverso do horizonte em profundidade dos shipibo-conibo (e talvez de sua própria tecelagem).

Mas há algo mais, que nos interessa pontualmente:

“esta visibilidade dá a entender que se a janela fosse maior ou tivesse outra forma ela permitiria uma vista sobre os desenhos ampliada ou diferente, enquadrada pela moldura como se fosse uma paisagem. Isto é, os desenhos não são unidades discretas de figuras, eles correspondem a

58 Deve-se observar no entanto, que não é exatamente verdade que “os estudos sobre a composição formal dos desenhos (...) nunca tinham destacado a sequência de produção das linhas de diferentes espessuras”, pois Gebhart-Sayer (1984, p. 7) faz exatamente isto, sem, no entanto, derivar daí as consequências que estamos discutindo. Vale lembrar que Lévi-Strauss faz o mesmo, ao tratar dos kadiwéu (1955, p. 220).

tramas que se estendem potencialmente de maneira infinita.”⁵⁹ (ibid, p. 205)

Esta afirmação reitera de maneira impressionante uma observação feita quase nos mesmos termos por Lévi-Strauss, a respeito da arte da Colúmbia Britânica:

“Quando um pintor europeu sente necessidade de dispor de uma grande superfície, é, em geral, para aí reunir objetos mais numerosos, ou representar uma paisagem mais estendida do que poderia fazer numa pequena. Nada de parecido entre os índio da costa noroeste, onde o tema, na maior parte das vezes, permanece o mesmo, quaisquer que sejam as dimensões do campo que ele tende a ocupar na totalidade. A colocação permanece invariável, somente mudam o número e a complexidade dos motivos acessórios com os quais, quanto mais cresce o campo, o pintor pode mobiliar o interior do tema principal. Deste, os motivos secundários constituem frequentemente réplicas ou, pelo menos eles oferecem para com ele certas relações de conteúdo ou de forma.” (1983, p. 235)

Forma *ou* conteúdo: Lévi-Strauss parece estar se referindo a uma arte *figurativa* que, no entanto, demonstra – a semelhança textual é cabal – analogias profundas com uma arte gráfica de tipo *geométrico* de nosso continente. A referência, na sequência, a mecanismos de reversão entre figura e fundo apenas faz complexificar uma coincidência já espantosa: afinal, o “jogo de figura e fundo interno ao labirinto das linhas completa uma impressão hipnótica que as mulheres shipibo-konibo se orgulham de ressaltar” (Belaunde, 2013, p. 202).

Com efeito, interessa observar, finalmente, que se trata de uma pintura aplicada a corpos (de carne ou de cerâmica) e “o desenho corporal gera uma relação dinâmica e mutuamente agentiva entre perceber e ser percebido, desejar e se fazer desejar, devorar e ser devorado pelo outro”⁶⁰ (ibid, p. 204). Disso decorre que aquilo que nós concebemos como aparato sensorial aí funciona, seja como índice, seja como substrato ou meio efetivo de certos tipos de relação, de modo que tais técnicas de alteração da percepção revelam ser bem outra coisa que uma espécie de aprimoramento do sujeito.

59 É em virtude da potencial proliferação dessa tessitura que Gebhart-Sayer atribuíu a esta arte um caráter barroco (1984, p. 4). A ideia não é totalmente descabida, diante do que diz Belaunde, se é que o barroco, exatamente, “ênfatiza a profundidade” (Wölfflin, 1932, p. 15).

60 Instável reciprocidade, que se opõe àquela, mais romântica – mas também, a seu modo, terrível – descrita por Simmel: “pelo olhar que apreende o outro, revelamo-nos a nós mesmos; o próprio ato pelo qual o sujeito busca descobrir seu objeto o entrega aqui a este último. Não se pode tomar pelo olhar sem se dar a si mesmo.” O olhar nos olhos “estabelecer a reciprocidade mais perfeita de todas as relações humanas” (1908, p. 630).

IV. Isso se torna evidente com o problema do xamanismo, que, no caso dos mesmos shipibo-conibo, nos conduzem, através dessa reflexão sobre os sentidos, a um dos mais claros exemplos de problema intersemiótico (mas cf. a polêmica resumida em Déléage, 2017, pp. 102-6). Angelika Gebhart-Sayer assim descreve a interação entre o xamã e o espírito “dono” da ayahuasca, durante o processo de cura de um doente:

“*Nishi ibo* projeta luminescentes figuras geométricas ante os olhos do xamã, antes de visitar a sessão em pessoa (...) Assim que a rede flutuante toca seus lábios e coroa, o xamã emite melodias que correspondem à visão brilhante. Sua canção é o resultado de visão do desenho, uma transformação direta do visual para o acústico” (1984, p. 13).

O xamã figura aí quase como uma espécie de transmissor mecânico multissensorial (ver abaixo, §6), mediante o qual aquilo que antes era invisível aparece então como simultaneamente visível (para ele e os espíritos) e audível (para os demais). Afinal,

“as canções são simultaneamente vistas, ouvidas e cantadas por *nishi ibo*, pelos outros espíritos auxiliares e pelo xamã. O xamã passa a fazer parte, assim, de um coro de espíritos, enquanto as outras pessoas da aldeia ouvem somente sua voz solitária.”

Noutros termos, o xamã e seu canto se convertem em índice da presença de seres de outra ordem (ver abaixo, Excurso n. 5).

A articulação entre canto e desenho é aí sistemática, pois, num segundo momento, o xamã reconverte a canção em desenhos – normalmente invisíveis – que aplica sobre o corpo do doente, enquanto se dá um embate no qual o espírito causador da doença “incessantemente tenta manchar ou borrar o desenho gradualmente emergente”, e o faz por meio, exatamente, de “contra-canções” e de sua “aura danosa” (ibid).

Assim, se a própria distinção entre os “cinco” sentidos é postulada, tanto por Jakobson e quanto por Greimas, como um dado, fica claro, novamente, que aqui ela não pode se sustentar do mesmo modo. Não só a percepção precisa ser produzida ou ativada, como ela põe em relação, simultaneamente, os vários sentidos. Por isso, Gebhart-Sayer descreve este como um fenômeno de sinestesia. Mas, se há o reconhecimento de uma distinção entre os registros em questão (o visual, o auditivo), bem como alguma conversão mútua entre eles, não caberia falar, antes e propriamente, em tradução intersemiótica?⁶¹

61 A questão encontra eco alhures, pois, segundo Stephen Hugh-Jones, “[n]ão é de modo simples que a arquitetura ou os elementos geográficos, iconográficos ou não iconográficos, operam juntos como partes separadas e

Há algo mais. A relação xamânica é uma em que seres de ordem diversa, humanos e não-humanos, se comunicam, e se, como sugere o exemplo shipibo-conibo, a operação intersemiótica tem então uma eficácia específica, parece haver aí um problema de perspectiva. Nas palavras de Aristóteles Barcelos Neto, que se refere à Amazônia em geral,

“o que um ser apreende como visual, pode ser apreendido como sonoro por outro ser. Não se trata, portanto, de uma ideia de representação do sonoro pelo visual, mas de que o visual se torna, de fato, sonoro de acordo com o ponto de vista em questão.” (2013: 184; grifo nosso).

Nesse caso, porém, antes que de *sinestesia*, conviria falar em algo como *diestesia*: a diferença sensorial como diferença de perspectiva. Afinal, não se trata de uma união, de alguma espécie de fusão, mas de uma disjunção de polos que temporariamente se encontram.

V. Diante de tudo isso, torna-se confusa a tentativa de alguns autores de elaborar “modelos sensoriais” (Classen, 1990: 722), buscando eleger um dos sentidos como dotado de maior valor cultural (ibid, p. 723). Tudo depende, é claro, dos termos em que se faz o exercício (compare-se, por exemplo, Menezes Bastos, 1978, pp. 75-9) e a tentativa tem, em todo caso, o mérito de alertar contra a persistente dominância, nas descrições, de um modelo visual não declarado que as vicia (Classen, ibid.). Mas, por vezes, o que enfim se obtém é algo como um tratamento dos sentidos independentemente das atividades em que eles ganham sentido (ver abaixo, Parte II, 3.2.2).

Ademais, tais tentativas parecem supor ainda que faz sentido separar os sentidos do mesmo modo como nós o fazemos. Mas se a busca é por “teorias indígenas da percepção”, essa suposição deve ser questionada. Os sentidos podem ser muito mais do que imaginamos; afinal, que será o perspectivismo ameríndio senão justamente uma tal teoria? (cf. Taylor & Viveiros de Castro, 2006). Mais ainda que isso, porém, não nos cabe reificar a própria percepção, como se ela fosse em todo lugar uma mera faculdade – o que buscamos aqui são elementos (não mais) para algo como uma teoria indígena da ação (ou, possivelmente, várias dessas teorias; cf. Strathern, 1988: 16 e Sztutman, 2005, p. 153), e é isso que o foco sobre as atividades – trançado, canto, pintura, dança – permite explorar: elas fazem com

complementares; no pensamento indígena, eles são efetivamente a mesma coisa.” (2012: 149)

que certos seres e relações possam influir sobre outros de modos determinados e são elas, assim, que determinam os polos do nexos intersemiótico.

O mesmo valerá, *a fortiori*, para a escrita. De fato, segundo Belaunde, entre o *kene* shipibo-konibo e a nossa escrita,

“[a] diferença está no fato de que a escrita ocidental é um método de comunicação entre humanos. O *kene*, ao contrário, não é um instrumento de registro de palavras ou conceitos provenientes dos seres humanos. Aqueles que se expressam por meio dos desenhos shipibo-konibo são a anaconda mãe-d’água e as mães das plantas nascidas da água e, portanto, também nascidas da anaconda, o poderoso ser gerador e predador cósmico que outorga às mulheres a habilidade de realizar seus desenhos para que eles possam ser vistos pelos demais. (...) [A]s mulheres shipibo-konibo são as escritoras das mensagens ditadas por estes espíritos mães que fazem e desfazem corpos” (2013, p. 220-1).

A conclusão geral que parece então se impor é a de que a socialidade indígena – com todo o *tecido* cosmológico que ela supõe, ou antes (se o foco é sobre as atividades), com toda *tecitura* cosmológica em que ela consiste – é um problema logicamente anterior a qualquer teoria dos sentidos (em todos os sentidos) e das relações entre eles.

SEÇÃO 2 – COMUNICAÇÃO

“É próprio do campo semântico da palavra *comunicação* que ela designe também movimentos não semânticos.”

Derrida, 1968a, p. 367

§ 5 – Comunicação como transmissão

A semiologia vai se definindo, enfim, no confronto entre fonologia e glossemática. Ora, ambas as vias – a de Jakobson e a de Hjelmslev – nos conduzem à lógica e à matemática⁶², e ambas permitem nos aproximarmos da “teoria matemática da comunicação” que se encontra nas raízes da moderna cibernética. A primeira, no entanto, o faz de modo mais direto, em virtude de seu enfoque, dito “funcionalista” (eg. Martinet, 1962), sobre situações variadas de comunicação; parece mesmo que, de certo modo, a teoria em questão realiza o que denominaríamos a vocação semiológica da fonologia estrutural. De fato, já a tipologia que delineamos acima revelava uma extensão insuspeita e que aqui é radicalizada, uma vez que o campo se abre para todo tipo de comunicação, num sentido mais amplo. Assim, no texto clássico, que busca introduzir essa nova perspectiva para um novo público⁶³, Warren Weaver começa por explicar que

“[a] palavra *comunicação* será usada aqui num sentido bastante amplo, de modo a incluir todos os procedimentos pelos quais uma mente pode afetar outra. Isto envolve, é claro, não só a fala oral e escrita [*written and oral speech*], mas também a música, as artes pictóricas, o teatro, o balé, e, na verdade, todo comportamento humano.”

Ecos do gesto saussureano? O semioticista russo Iuri Lotman seria um dos que levariam adiante um projeto desse tipo, inspirando-se nessa perspectiva para lidar com a arte (cf. 1970, p. 34).

A hipótese de fundo, em Weaver, é, evidentemente, que “todo comportamento humano” possui a forma de uma comunicação (o que evoca certas formulações de Lévi-Strauss; ver abaixo, Excurso n. 7). Mas ele continua:

62 Esse horizonte está previsto para a semiologia, no mínimo, desde o século XVII. É interessante, por exemplo, que o “gesto saussureano” se encontre prefigurado em Leibniz, que vai, na verdade, mais longe para reunir “as palavras, as letras, os algarismos, as notas musicais”. (apud Derrida, 1967, p. 94)

63 Um público, no caso, de leitores desfavorecidos por uma formação matemática insuficiente. Ungeheuer sugere, porém, que os aspectos dessa teoria que mais interessam à sua aplicação à linguagem verbal prescindem dos detalhes matemáticos (1966).

“Em certos contextos, pode ser desejável utilizar uma definição ainda mais ampla de comunicação, a saber, uma que incluiria os processos pelos quais um mecanismo (digamos, um equipamento automático para mapear o deslocamento de um avião e calcular suas prováveis posições futuras) afeta outro mecanismo (digamos, um míssil teleguiado perseguindo este avião.” (1949, p. 3)

A noção de comunicação aí passa a apontar para além tanto da linguagem comum, quanto da arte e dos outros sistemas semióticos tradicionalmente evocados. Em certo sentido, portanto, dá-se um passo além do “gesto saussureano”, isto é, um passo para além do humano⁶⁴ (ver abaixo, Excurso n. 5). É Lévi-Strauss quem sugere, exatamente, que “o imenso interesse do livro [de Shannon e Weaver] está, precisamente, em oferecer uma teoria do pensamento do ponto de vista da máquina, isto é, pela primeira vez, me parece, considerado como um objeto.” (1950, in Jakobson & Lévi-Strauss, 2018, p. 129)

Mas há algo curioso, que faz evocar a glossemática, mais que a fonologia. É que é difícil dizer se a teoria possui de saída uma inscrição *intersemiótica* ou se ela é, por assim dizer, *semioticamente inespecífica*: pois aqui também parece vigorar uma “decisão de não levar em conta a especificidade da substância” de expressão (Arrivé, 1983, p. 29); “a materialidade é irrelevante” (Ashby, 1956, p. 1; cf. Ungeheuer, 1966, p. 4). Contudo, a teoria da informação certamente vai além. É que, por um lado, ela problematiza a natureza dos emissores e de fato busca caracterizar o código envolvido num sistema específico de comunicação, embora o faça sobretudo de um ponto de vista probabilístico, isto é, estatístico (que faz lembrar as pesquisas pioneiras de Zipf, eg. 1934; cf. Cherry, 1965, p. 37-8). Por outro, situando-se resolutamente no plano da *relação* entre os sistemas (o que, paradoxalmente, a torna ainda mais adequada à problemática intersemiótica), ela se permite ignorar – provisoriamente que seja – o próprio conteúdo semântico das mensagens trocadas, a ponto de se debruçar sobre interações em que esse conteúdo intrínseco tende a se anular, tornando-se como que puramente indicial (ver acima, §4 e Excurso n. 4a-II e abaixo, Excurso n. 5).

Isso se deve ao fato de que ela se dedica, especialmente, a problemas de transmissão de signos e sinais. Noutros termos, para ela, o *canal* possui uma existência inelutável, e uma que a linguística parece muitas vezes ignorar, em favor de uma ênfase sobre o código (ver o problema da

64 Veja-se, novamente, Lotman: “por um lado, a relação linguística do homem para com a máquina e das máquinas entre si não é mais, atualmente, um problema teórico, mas uma realidade técnica. Por outro lado, já não há mais dúvidas sobre a existência de relações linguísticas no mundo animal. Inversamente, os sistemas de comunicação no interior do indivíduo (por exemplo, os mecanismos de regulação bioquímica ou os sinais transmitidos pela rede de nervos do organismo) não constituem linguagens” ([1970] 1973, p. 33-4) Jakobson discordaria dessa última afirmação, como veremos. De fato, nessa extensão para além do humano, a teoria em questão se aproxima da tipologia semiótica que esboçamos acima (ver também Excursos 6 e 7).

opacidade abaixo, §§13 e 14)⁶⁵. É instrutivo comparar, sob esse ponto de vista, os modelos (de fato, os esquemas gráficos) de comunicação apresentados por Weaver (1949, p. 7; cf. Ungeheuer, 1966, pp. 1-2) e por Saussure (1916, p. 43): vê-se então que sobretudo a noção de *ruído* dá maior complexidade ao esquema dos teóricos da informação. Trata-se, basicamente, de tudo aquilo que dificulta a identificação do sinal recebido, introduzindo (a percepção de) uma discrepância entre este e o sinal emitido através, por exemplo, de uma redução da carga distintiva dos signos em questão (cf. a noção de “equivocação” em Weaver, cit., p. 20). É por isso que “quando há ruído em um canal, (...) é vantajoso não usar um processo de codificação que elimine toda redundância” (ibid, p. 22).

Com isso se introduz outra noção capital – a de *redundância* – que, embora passível de formulação matemática (uma vez que se refere àquela “fração da estrutura da mensagem que não é determinada pela livre-escolha do emissor, mas sim pelas regras estatísticas aceitas que governam o uso dos símbolos em questão”; Weaver, cit. p, 13), pode ser explicada em termos mais concretos: trata-se daquela “fração da mensagem” que é “desnecessária (e por isso repetitiva ou redundante) no sentido de que, se estivesse ausente, a mensagem ainda estaria essencialmente completa, ou, pelo menos, poderia ser completada”⁶⁶(ibid.; cf. Bateson, 1967, p. 291-2). É que, de fato – eis o ponto fundamental – comunicação só haverá na medida em que houver possibilidade e alguma probabilidade de *reconstituição* da mesma mensagem ou de uma mensagem *análoga* (tradução?) nos dois polos do processo⁶⁷. No espaço dos critérios dessa analogia (a identidade sendo, aqui com alhures, somente um caso dessa diferença) se escande todo o problema da tradução; pode-se dizer então que a teoria matemática da comunicação nos leva a justapor, numa interrogação, as noções de transmissão, tradução e restituição – enquadramento singularmente adequado, como veremos, para se pensar o problema da escrita (ver Parte II, 2.1.1 e 3.1.2).

65 Ungeheuer salienta que o modelo informacional não requer que o canal “seja construído em hardware”, ou seja, corresponda a uma realidade física.

66 Esta situação evoca fortemente àquela a que se aplica o conceito hjelmsleviano de catálise (ver Hjelmslev, 1957, p. 274).

67 É por isso que Bateson pode dizer que, do ponto de vista de um observador externo, quando uma comunicação desse tipo se efetua, ela “não mais aparece como uma ‘transmissão de informação’, mas como uma expansão de redundância” (1967, p. 292).

Excursão n. 5: No limiar do sentido (ii) – Indícios

“(...) para favorecer em mim a aparição de certas emoções, já não tinha necessidade da excitação completa: o signo, a alusão, a premonição de certas formas bastavam.”

Lévi-Strauss, 1955, p. 452

I. A tipologia dos signos e o enquadramento comunicativo que descrevemos colocam ainda outro problema mais geral, que remete à própria noção de comunicação. A esse respeito, a história da linguística permite opor de modo útil dois autores: Jakobson e Buyssens. Para este último, principal nome da linguística belga, não pode haver comunicação sem intenção de comunicar. Ora, vimos que o russo descreve uma tal situação como “comunicação sem remetente intencional”. É o caso, segundo Jakobson, dos sintomas de uma doença e das trilhas deixadas por um animal, ambas recebidas como informação significativa por um determinado tipo de receptor. Jakobson reserva a esta situação, curiosamente, a noção de informação (comparar abaixo, § 7):

“devemos levar sempre em consideração a diferença decisiva entre *comunicação*, que implica um remetente [*addresser*] real ou imaginado, e *informação*, cuja fonte não pode ser vista como um remetente pelo intérprete das indicações obtidas.” (1971, p. 703; ênfase no original)

Sapir trata de modo comparável as emissões que ele qualifica de “instintivas”, tais como gritos de dor:

“Tais exclamações [*cries*] instintivas mal constituem comunicação em algum sentido estrito. Não são endereçadas [*addressed*] a ninguém⁶⁸, são simplesmente escutadas sem querer, se é que são escutadas, como o latido de um cachorro, o som de passos que se aproximam, o farfalhar de folhas ao vento.” (1921, p. 2; grifo nosso)

Passos e vento são, de fato, o tipo mesmo dos sinais a que se refere Jakobson: são signos metonímicos que indicam, por exemplo, uma presença (cf. Husserl, 1913, p. 29). Trata-se do que o filósofo da linguagem Paul Grice chamaria de “natural meaning” (1957, p. 378).

68 Ecoa em Sapir a passagem de Peirce: “um signo (...) dirige-se a alguém” (“*it addresses somebody*”; 2010, p. 46).

Roland Barthes observou de modo interessante essa passagem de um significado “natural” – os passos e som dos passos – a um significado propriamente dito (cultural? convencional?). Em suas palavras,

“essa semantização é fatal: a partir do momento em que há sociedade, todo uso é convertido em signo desse uso: o uso da capa de chuva tem o objetivo de proteger contra a chuva, mas esse uso é indissociável do próprio signo de uma certa situação atmosférica.” (1964, p. 41)

Fundem-se aí algo como o significado natural de Grice e o significado convencional. Isso decorre, sem dúvida, de que entre uma e outra coisa – a capa e a chuva – se estabelece, pelo “uso”, uma relação de redundância e expectativa. No caso de um objeto desse tipo, acabam por acumular-se dois aspectos: o funcional e o simbólico, necessariamente ligados, a princípio – afinal toda função relevante tem sentido – mas que se tornam, enfim, relativamente autônomos.

II. Esse tipo de observação recoloca a questão: onde acaba e onde começa a linguagem? A resposta de Buyssens era algo husserliana: começa e acaba na intenção. Norbert Wiener propõe uma situação hipotética:

“Imagine que me encontro na floresta, com um selvagem inteligente, que não fala minha língua e cuja língua eu não falo. (...) Tudo que preciso fazer é alertar-me para aqueles momentos em que ele demonstra sinais de emoção ou interesse. (...) A habilidade que ele tem de selecionar os momentos de minha atenção especial, ativa, é em si uma linguagem de possibilidades tão variadas quanto o rol de impressões que nós dois somos capazes de abarcar. Assim, os animais sociais podem ter um meio de comunicações ativo, inteligente e flexível, muito antes do desenvolvimento da linguagem.” (Wiener, 1948, p. 157)⁶⁹

Note-se, primeiramente, a oscilação da linguagem aí utilizada: com efeito, a própria palavra *language* aparece ora como caracterização dessa “habilidade”, ora como aquilo de que essa “linguagem” prescinde, a saber, da linguagem verbal. Além disso, é notável que essa outra “linguagem”, “mesmo sem qualquer código de linguagem de *sinais*” (ibid; grifo nosso), supõe a possibilidade de reconhecer “*sinais* de emoção ou interesse”, ou seja: supõe uma habilidade semiótica. Como diz Jakobson, “até mesmo o gesto de apontar para um objeto possui conotações simbólicas diversas dependendo do quadro cultural de referência” (1971, p. 700). No exemplo de Wiener, é como se o próprio mundo – ou melhor, o tipo de interação possível

69 Esse capítulo é mencionado por Lévi-Strauss, 1958: 426.

entre os agentes em questão – assumisse as características de uma linguagem, como se houvesse aí, pela própria natureza da situação, algo como uma linguagem *objetiva*, ou *natural*.

Problema semelhante aparece na filosofia analítica da linguagem. Por exemplo, no tipo de problema que Donald Davidson propõe como ponto de partida e que ele chama de *radical interpretation*:

“Na interpretação radical, a teoria deve produzir uma compreensão de emissões particulares que não esteja dada de antemão. (...) As evidências devem ser de um tipo que estaria disponível para alguém que não sabe interpretar as emissões que a teoria foi feita para tratar: devem ser evidências que podem ser formuladas sem nenhum uso essencial de termos linguísticos como significado, interpretação, sinonímia, e afins.” (Davidson, [1973] 2001, p. 128)

Trata-se de problema de fato muito próximo ao estudado por Wiener. Resta saber se o que aí se indica poderá ser feito sem referência a outros tipos de “habilidade” semântica ou semiótica.⁷⁰

Entre natureza e cultura, insistentemente, portanto. É curioso constatar, a respeito, que o tipo de situação para o qual apontam por estes autores se compara aos termos em que Lévi-Strauss opõe música e pintura:

“Essa diferença se reflete na linguagem: não descrevemos do mesmo modo as nuances das cores e as dos sons. Para as primeiras, quase sempre recorremos a metonímias implícitas, como se um determinado amarelo fosse inseparável da percepção visual” – e por que não também tátil? – “da palha ou da gema do ovo, um determinado negro, do carvão que lhe deu origem, um marrom, da terra amassada. O mundo das sonoridades, por sua vez, abre-se para as metáforas.” (1964)

Isso quer dizer que as cores estão de certo modo coladas ao natural – prestando-se, pois, a uma significação “natural”, indicial – enquanto os sons estão irrecuperavelmente entregues à descontinuidade do cultural.

Mas há, nessa passagem, algo mais que pode nos interessar, adiantando o que virá (§6). Pois não são metáforas justamente o tipo de associação significativa que

70 Compare-se o caso de Barthes, que começa se referindo a essa “massa murmurante de uma língua desconhecida (...) cuja respiração e cuja aeração emotiva, no entanto, eu apreendo” (ver abaixo, Excursão n. 11) para assim concluir: “Ora, ocorre que nesse país (o Japão), o império dos signos é tão vasto, ele excede a tal ponto a palavra, que a troca de signos permanece de uma riqueza, de uma mobilidade, de uma sutileza fascinante, a despeito da opacidade da língua, talvez até mesmo graças a essa opacidade. A razão disso é que lá o corpo existe. (...) Não é a voz (com a qual identificamos os ‘direitos’ da pessoa) que comunica”, mas sim “todo o corpo”. (1970, p. 21-2). Isso, porém, não exime o viajante de aprender aí o código pelo qual este mesmo corpo se exprime. Caso contrário, cairíamos na miragem da linguagem natural que acreditávamos já ter dissipado.

pressupõe a existência de signos em ambos os polos aproximados? Se, para além dos exemplos de metáfora citados por Lévi-Strauss (como os “*sanglots longs des violons de l’automne*”, de Verlaine)⁷¹, observarmos que frequentemente se descrevem os sons por meio das próprias cores ou, pelo menos, de algumas de suas propriedades (sons escuros ou claros, por exemplo)⁷², ficará ainda mais evidente que aí se tem de fato sistemas de signos por todos os lados, numa situação propriamente *intersemiótica*: algo mais próximo das *Correspondances* de Baudelaire, as quais Lévi-Strauss parece evocar inadvertidamente ao finalizar a *Abertura*: “*tapie au fond d’une forêt d’images et de signes*” (fosse consciente, ele teria dito, como o poeta: “*des forêts de symboles*”)⁷³. Que, no fundo dessa floresta, se encontrem os ecos de nada menos que a música (dos mitos), tendo-se perdido o resto – sua presença, digamos – eis o que configura o “rousseaísmo” de Lévi-Strauss (Derrida, 1967, “Advertência”) e, por hipótese, o do espírito.

III. Digamos, em todo caso, que, se a restrição conceitual de Buyssens – que reserva a noção de comunicação à presença de intencionalidade – possui certo interesse⁷⁴, parece-nos que ela testemunha contra a constituição de uma ciência mais geral do signo no seu sentido mais amplo. Ora, uma tal ciência – para a qual Jakobson contribuiu de modo específico com uma variedade de distinções conceituais, e com a tipologia que apresentamos acima – é precisamente aquilo para que o debate etnológico contemporâneo parece apontar como seu *horizonte problemático*: não para *cumprir* um tal programa, mas para *torcê-lo*; afinal, presença e ausência, humano e não-humano são oposições que, mantendo sua centralidade, passam, por assim dizer, a referenciar outros sentidos. Tudo isso, longe de depor contra uma reconstrução como a que aqui oferecemos, a requer. A oposição entre Buyssens e Jakobson, como aquela entre Jakobson e Hjelmslev, entre outras, permite explicitar

71 “O pranto longo dos violinos do outono” (tradução livre, em clave de “o” e “n”, por assim dizer), ou, na tradução do poeta simbolista Alphonsus Guimaraens, “Os soluços graves dos violinos suaves” (em clave, digamos, de “clave”). *Sanglot*: soluço, engasgo, suspiro; de todo modo, algo da ordem do descontínuo (sons entrecortados, diz um dicionário), que contrasta com a melodia contínua que se espera do arco do violino (de um violino “suave”).

72 Poderíamos mencionar as tentativas do grupo de Kandinsky em associações ainda mais explícitas e sistemáticas. Ver algumas referências iniciais em Vidal, 2017.

73 Lévi-Strauss evoca explicitamente as *Correspondances* baudelairianas ao comentar a obra de Chabanon (1993, p. 93).

74 Conforme podemos sugerir através de um testemunho da filosofia política contemporânea: “Nossos julgamentos sobre responsabilidade pessoal e coletiva são dominados por distinção-chave entre acaso e escolha [*chance and choice*] (...) A rede inteira de nossas convicções morais e éticas se desloca quando a tecnologia ou alguma descoberta provoca qualquer alteração dramática na fronteira entre os dois. Houve uma mudança sísmica quando as pessoas começaram a atribuir desastres naturais ao acaso em vez de a escolhas de deuses e demônios sobrenaturais.” (Dworkin, 2000, p. 287) Mudança “sísmica” que evoca, sem dúvida, Voltaire e o terremoto de Lisboa, pano de fundo do *Cândido*.

a tensão na estrutura metafísica do discurso científico ocidental sobre a linguagem. Noutros termos, ela contribui para sua – antropologicamente necessária – desconstrução.

§ 6 – Transmissão como transposição intersemiótica

Instigante exemplo do problema da transmissão como forma ou aspecto fundamental da comunicação se encontra no modo como o pioneiro da cibernética, Norbert Wiener, discute o desenvolvimento de certos instrumentos de laboratório em pesquisas ligadas à eletroencefalografia. Aí se apresentam diversos tipos de problemas de ordem técnica, envolvendo, por exemplo: a *transmissão adequada* ou fiel de impulsos – “o galvanômetro era não só um instrumento que registrava, mas também um instrumento que distorcia”⁷⁵ (1948, p. 182) – e a *amplificação* dos mesmos – “através do uso de energia que não emanava do nervo, mas era controlada por ele” (idem) – até que eles se tornem observáveis com alguma eficácia e precisão⁷⁶; há também a questão do *registro* e da *manipulação* de seus valores – “o registro em tinta não se encontrava numa forma adequada à ulterior manipulação matemática” (ibid, p. 183)⁷⁷.

Há ainda (numa potencial metáfora wagneriana da dinâmica da cultura, com seus símbolos destinados à entropia) problemas relativos à ação irreversível da própria leitura dos registros já feitos:

“a leitura da fita magnética sempre envolve certa quantidade de apagamento. Com a fita de modulação de amplitude, esse apagamento dá

75 Observe-se que, nesse caso, não é o próprio registro enquanto tal que figura como fator de distorção (situação que difere de certa representação do problema das tradições orais; ver abaixo, Parte II), mas o instrumento específico utilizado, responsável por um registro *imperfeito*. O pressuposto é que um registro perfeito, mesmo concreto (visível, legível), seria fundamentalmente *transparente* (ver abaixo, §13).

76 Restaria saber, no quadro de nossa discussão, se vale ou não tratar como *codificação* algum desses processos, uma vez que não é evidente em que medida impulsos eletromagnéticos funcionam – para o observador – como unidades de código. Eles certamente representam unidades de informação (ver §7), já que podemos supor que não são nem aleatórios nem infinitamente variáveis.

77 Isso faz lembrar a discussão de Boas a respeito da importância da maestria técnica manual no engendramento de formas regulares, a propósito da “arte primitiva”, e do eventual descaso aparente para com a coerência do resultado final: “Qualquer falta de controle automático acarretará irregularidades no padrão de superfície (...) Posso dar pelo menos alguns exemplos que ilustram como o artista não tem em mente o efeito visual do seu trabalho, mas que é estimulado pelo prazer de elaborar uma forma complexa.” (1927, p. 20). Certamente, não seria difícil aduzir também exemplos contrários (eg. Belaunde, 2013), inclusive os citados pelo próprio Boas. De todo modo, poder-se-ia contrastar aí o prazer do artista com o do cientista-engenheiro, que se vê no trabalho tanto teórico quanto artesanal de construir um instrumento adequado para um propósito definido (o trabalho de Bruno Latour tem a virtude de enfatizar este aspecto criativo e hedônico da atividade científica). Especialmente interessante é a conclusão de Wiener sobre o medidor a tinta: “O resultado é que a eletroencefalografia se tornou uma arte mais do que uma ciência, e passou a depender da habilidade do observador treinado em reconhecer certas propriedades do registro a tinta, com base numa longa experiência” (op.cit, p. 183).

origem a uma mudança na mensagem carregada, de modo que, em leituras sucessivas da fita, estamos, na verdade, seguindo uma mensagem cambiante.” (ibid, p. 184)⁷⁸

O que com isso se introduz, vale observar, é o fator tempo, e, mais especificamente a noção (cara a Lévi-Strauss) de tempo irreversível: “é primariamente essa tendência que dá ao tempo sua direção” (Weaver, cit. p. 12; compare-se acima, Excursão n. 1). Trata-se de uma situação semiótica que se encontra, sem dúvida, na linguagem verbal: “Uma série de traduções sucessivas de uma mesma frase isolada, do inglês para o russo e vice-versa, poderia acabar privando completamente tal mensagem de seu conteúdo inicial” (1973b, p. 69). Noutros termos, a possibilidade restituição de um análogo do original se veria comprometida. De fato, já a ideia de uma transmissão adequada ou fiel depende da possibilidade (indesejada) de que o leitor (humano ou máquina) restitua, no lugar do sinal original, um sinal não equivalente, isto é, uma outra “mensagem”.

Mas há algo mais a levar em conta, na relação entre esses análogos. Em primeiro lugar, os instrumentos de Wiener dão exemplos de transposições que conduzem de uma substância a outra (no que estaríamos tentados a ver uma operação intersemiótica, caindo em erro, porém, uma vez que o que fazem tais instrumentos é *extrair* de uma dada matéria semioticamente disforme um código, em vez de traduzir outro)⁷⁹. Em segundo lugar, o modelo de Weaver internaliza esse processo, se o que faz um transmissor é, de modo geral, operar uma transposição, segundo um código específico, de uma mensagem para um canal capaz de transportá-la até o ponto em que ela deverá ser decodificada nos mesmos termos ou em termos equivalentes. O que está em jogo é o conceito de codificação (*encoding*). Deve-se observar, entretanto, que

“o transmissor pode efetuar uma operação muito mais complexa sobre a mensagem para produzir o sinal. Poderia, por exemplo, tomar uma mensagem escrita e usar algum código para cifrá-la em termos, por exemplo, de uma sequência numérica; esses números sendo então enviados através do canal como sinal.” (1949, p. 17).

78 O problema não é novo: “imagens repetíveis (...) se encontram desde os antigos selos e moedas” e, se, durante a expansão da imprensa na idade moderna, “a replicação *exata* era pouco promovida pelos blocos de madeira, que se desgastavam e quebravam após o uso reiterado” (Eisenstein, 1983, p. 25), convém lembrar, por outro lado, o problema do desgaste das próprias moedas, tal como evocado por Marx, no *Capital*. Boas, por sua vez, evoca o mesmo problema, ao discutir os efeitos da execução apressada – e “mecânica”, como se diz – de certos motivos gráficos, sobretudo quando se trata de cópias sucessivas de motivos alheios: “o exemplo padrão é aquele da degeneração das moedas gregas quando copiadas por imitadores celtas, o que levou à total disrupção do desenho original.” (1927, p. 130; cf. a referência em Roe, 1976, p. 89, n. 42)

79 Pode-se replicar, porém, que, por exemplo, o impulso elétrico da rã opera, exatamente, como um *código*, mas interno ao corpo, e que ali passa a circular – ele ou uma espécie de duplo seu – noutro mecanismo.

Observe-se, de passagem, que com base em tais casos, é possível conceber um encadeamento potencialmente indefinido de planos semióticos⁸⁰. Há uma ambiguidade, porém, nesta formulação, pois ela faz parecer que a mensagem original não seria ela própria codificada⁸¹. Ora, se havia, na verdade, código desde o início – como quer a premissa do modelo de comunicação em questão – pode-se então falar com propriedade em tradução intersemiótica, para se referir a tais encadeamentos: códigos transpostos em códigos de outro tipo⁸². Os objetos clássicos da teoria matemática da comunicação (*objetos* tais como máquinas telegráficas ou mecanismos de telefonia⁸³) serão, então, agenciamentos de dispositivos de tradução intersemiótica.

Excursão n. 6: No limiar do sentido (iii) – Os sentidos das coisas

“O problema não é inventar. É ser inventado hora após hora e nunca ficar pronta nossa edição convincente.”

Drummond

I. Toda a discussão de Wiener põe em relevo o aspecto funcional dos dispositivos em questão: a comunicação está aqui orientada para sua máxima eficácia. De fato, é notável como tais problemas ressoam com aqueles próprios de uma representação instrumental da escrita e da linguagem (cf. abaixo, Seção 4). Noutros termos, adota-se, propriamente uma perspectiva de engenheiros, muito mais que de *bricoleurs*, ou seja: a discussão se dá em função de um projeto específico (isto é, de um experimento), para o qual são elaborados os instrumentos – e essa elaboração é então o eixo ou o núcleo problemático, e sem expectativa de que eles possam servir para outros problemas – em vez de ser necessário se haver com um conjunto já dado e potencialmente heteróclito de elementos entre os quais seria preciso fazer emergir (como na chamada “música concreta”) um sentido ou um funcionamento

80 Veremos que é exatamente deste modo que Gary Urton concebe o funcionamento dos quipu inca (Parte II, 3.1.3). Veremos também como a interpretação da origem da escrita cuneiforme a partir de fichas de contagem dentro de um envelope de cerâmica se encaixa também neste modelo, ainda que sob outro aspecto.

81 Que dizer, então, dos impulsos eletromagnéticos de Wiener? Não seria absurdo retomar aqui o texto de Jacques Monod sobre o código genético, esp. 1970, pp. 12, 28-8, e cap. 4: “*cybernétique microscopique*”. Ademais, Jakobson dedica a isso algumas páginas (1973a, pp. 51-3) e cita uma afirmação extraordinária do biólogo François Jacob (p. 52): “a surpresa é que a especificidade genética esteja escrita, não com ideogramas, como em chinês, mas com um alfabeto, como em francês, ou antes, como em código-morse”.

82 Isso evoca as “metasemióticas” de Hjelmslev: “há também semióticas cujo plano de expressão é uma semiótica e também outras cujo plano de conteúdo é uma semiótica” (1943, p. 121; deve-se lembrar que o termo semiótica em Hjelmslev equivale, aproximadamente, à noção de comum de sistema semiótico). Jakobson cita uma definição muito semelhante de Bolzano (1837), segundo a qual um “signo composto” seria “um todo cujas partes são, elas próprias, signos” (1980, p. 6).

83 É curioso lembrar, aqui o que se diz em vários lugares da Amazônia, a saber: que “o xamã é como um rádio” (Viveiros de Castro, 1986; Cesarino, 2011).

possível (Lévi-Strauss, 1964). Fica sugerido, portanto, que essa oposição lévi-straussiana entre engenharia e bricolagem permanece pertinente, como mais um critério, na classificação de determinados tipos de dispositivo semiótico.

De fato, isso já estava previsto em Jakobson, que insistia sobre “a distinção entre a produção de signos e a simples exposição semiótica de objetos preexistentes; a diferença entre a produção puramente corporal de signos e sua produção por meio de instrumentos” (1973a, p. 31)⁸⁴. A fórmula evoca, sem dúvida, a bricolagem de Lévi-Strauss. “Este uso de coisas como signos”, continua Jakobson alhures,

“pode ser ilustrado pela exibição e pelo arranjo composicional de amostras sinedóquicas de mercadorias em vitrines, ou pela escolha metafórica de arranjos florais para presente, por exemplo um buquê de rosas vermelhas como signo de amor.” (1971, p. 702)

A composição, isto é, a obtenção do arranjo específico que faz com que os elementos ganhem sentido e componham uma mensagem, possui então uma virtude semiotizante, por assim dizer. Tudo parece indicar que *signo é tudo aquilo que entra num movimento semiológico* (ver o que diz Barthes acima, Excurso n. 5, e abaixo, § 20)⁸⁵.

II. Mas o movimento das coisas, enquanto movimento semiológico, não as deixa ilesas. Todos sabem que as flores morrem, depois de entregues, mas os instrumentos também: nenhum dos polos (bricolagem ou engenharia) está salvo. De fato, em 1986, Bruna Franchetto observava o interessante destino dos gravadores, entre aqueles mesmos *kuikuro*:

84 Citamos a edição francesa. Uma versão anterior da mesma passagem, em inglês, produz ecos interessantes: “*a semiotic display of ready-made objects*” (1971, p. 702; ênfase nossa), fórmula que evoca irresistivelmente a *Fonte* de Duchamp.

85 “Um tipo particular” de mecanismo desse tipo, diz Jakobson (ibid), “é o espetáculo teatral, com homens enquanto *signantia* (atores)”, isto é, significantes, “de homens enquanto *signata* (*personae*)”. Assim, Davi Kopenawa descreve como, em sua infância, as crianças se divertiam a imitar as festas dos adultos, bem no meio da casa-aldeia (numa espécie de duplo modelo reduzido): “Os adultos riam com prazer enquanto nos olhavam. Eles se divertiam ao ver-nos parodiá-los com tamanha audácia! Realmente não tínhamos medo!” (2015, p. 299). Em relação à colocação de Jakobson, Piotr Bogatyrev permite dar mais um passo adiante, ao observar que “em diferentes escolas dramáticas, há signos específicos do discurso que representam o ator enquanto tal. Trata-se de uma linguagem ‘de cena’ própria do ator, que se traduz, não só numa pronúncia ortoépica, mas ainda numa entoação especial, etc.” (1938, p. 244). Isso evidencia um essencial da situação semiótica gerado por esse tipo de mecanismo (esses “signos de signos”, como diz Bogatyrev; “um Signo que é parte de um Signo”, diz Peirce: 2015, p. 47), que mantém relação com aquela descrita por Barthes: é que, uma vez dentro de uma realidade *explicitamente* semiológica, a própria realidade se torna signo e, se quiser se expressar enquanto realidade deverá encontrar para si própria seus signos adequados, estando assim condenada a parecer uma paródia de si mesma. O golpe não é fatal: Lévi-Strauss, que chega a fazer disto uma exigência – afinal, “[a] ópera é uma estilização do real” (1993, p. 117) e não o real mesmo, que ela não deve querer *reproduzir*, mas apenas *significar* – reconhece à música a suprema habilidade de representar a própria vida como aventura (1971).

“embora bens de considerável valor, entram no circuito das trocas e das obrigações sociais e são consumidos até se tornarem inutilizáveis. Desmontados, suas peças viram enfeites, utensílios, brinquedos infantis, lixo”. (1986, p. 25)

Isso quer dizer que esses objetos, indubitavelmente instrumentos de engenharia, se tornam elementos de múltiplas bricolagens; instrumentos de registro, eles se vem a si mesmos – e não ainda seus registros – pegos numa cadeia entrópica que os conduz da qualidade de instrumento ao lixo, àquilo que, desordem total, já nada produz nem faz circular (afinal sabe-se, ao menos desde Malinowski, que circular é, antes de tudo, fazer circular). Transmissor de informação deformado, disforme.

Há de se enganar quem julgar que isso se deve a um suposto desinteresse desses índios pelo instrumento enquanto tal. Pelo contrário: “as fitas são gravadas, desgravadas e regravadas, até sua inutilização” (ibid, p. 26). Isso que demonstra que, tanto quanto qualquer Wiener, os kuikuro estão interessados em alguma espécie de manipulação, de engenharia: tanto do material produzido quanto – se é que se trata de avaliar as “execuções de cantadores e especialistas rituais” (ibid) – deles mesmos (uma vez que importa “ficar pronta a edição convincente”). No entanto, há uma ênfase diversa, pois não se trata de registrar para preservar: as fitas “não são conservadas como memória ou documento. (...) a natureza do gravar ainda permite variações, o que a aproxima da oralidade e o distingue da escrita, reificação indelével”⁸⁶ (ibidem). Ecoa a sentença de Platão: a escrita tem algo de cadavérico (cf. o “retorno do morto” na fotografia, conforme citação de Barthes: ibid. p. 28); ela substitui a verdadeira memória – que engendra toda dialética – pela hipomnese (ver abaixo, Parte II, 2.3). Há nisso um problema fundamental: “a transcrição me permitia reproduzir uma execução num tempo muito curto, dispensando o processo de memorização”⁸⁷. Estamos aqui, plenamente, no enquadramento da lição de escrita, mas ao inverso: Lévi-Strauss julgava que

“a escrita havia feito, então, sua aparição entre os nambikwara; mas não, como se teria podido imaginar, ao termo de uma aprendizagem laboriosa. Seu símbolo havia sido tomado de empréstimo enquanto sua realidade permanecia estranha.” (1955, p. 352)

86 Haveria que estudar, nesta conexão, a *rasura* na assinatura de Davi Kopenawa (2015, p. 45), retomando a discussão de Derrida sobre isto: assinatura e a *rasura* (em *Otobiographies*).

87 Cf. Cesarino, 2012, p. 119: “Uma coisa é registrar o conhecimento de tal forma, outra é adquiri-lo e compreendê-lo livros, gravadores e canetas não são suficientes para isso, é necessário postular a ajuda de duplos e cuidadores que se postam às minhas costas e me ajudam a aprender a língua (...)”

Pois bem, aqui é a etnógrafa que se reconhece na posição que Lévi-Strauss atribui aos nambikwara, entregue, porém, ao mesmo tipo de manipulação sociológica atribuída ao então chefe desse povo (se pérfida ou não, talvez ela hesitasse em dizer). Ao cabo, é ela própria quem se torna objeto, capturada num difícil movimento semiológico: “um significante cujo significado é atribuído por outros (...) algo capaz de assumir qualquer significação à sua revelia” (cit. *ibid*). Uma coisa assim como as flores de Jakobson.

III. Triste destino, o dos objetos, mas que dizer da sua composição? É simultaneamente sob o signo da bricolagem e da degradação que Lévi-Strauss coloca os cestos, ao longo da América:

“Eles vem da natureza e, após ter recebido seu estatuto cultural (...) estão destinados a para aí retornar. Maior ou menor, sua fragilidade se agrava com o fato de que não se pode utilizar de outra forma a cestaria arruinada.” (1993, p. 166)

Mas há algo além, tanto do aspecto “funcional”, quanto do aspecto “decorativo” (*ibid*, p. 161).

Eis como Gerardo Reichel-Dolmatoff buscou compreender o universo semântico em que se encontrava o trançado desana:

“Um simples cesto de carregar, uma armadilha para peixe, ou uma esteira trançada podem conter um conjunto de informações que transforma esses simples objetos em ícones reconhecidos por todos como encarnando ideias que expressam princípios ou orientações para o adequado comportamento individual e coletivo” (1985, p. 1)

A linguagem é reveladora. Apesar de Reichel-Dolmatoff estar ciente dos problemas envolvidos na própria circunscrição (de teor museológico) da cestaria como objeto de estudo (*ibid*) – e por esse motivo mesmo – é curioso que ele fale na “expressão” de princípios e ideias, isto é, de uma quantidade de “informação”, de modo tal que o significado aparece como extrínseco ao que de outro modo seriam “simples objetos”, sendo como que adicionado a eles, que passam então a funcionar como um verdadeiro meio de comunicação (*ibid*: 2).

Mas o que serão, exatamente, esses simples objetos? Os mitos citados por Lévi-Strauss (1993, p. 164) impedem que esqueçamos que frequentemente, estamos aí diante de corpos (ver acima, Excurso n. 4). É por isso importa questionar-lhes o “estatuto ontológico”, como quer Barcelos Neto (2007, p. 27). Inspirando-se no

trabalho de David Guss (1989), que associa narração e trançado – de fato, a atividade do narrar e aquela do trançar⁸⁸ – este autor interroga, especialmente entre os wauja, a relação entre trançado, música e as relações com a alteridade (ver abaixo, Excursão n. 11). De fato, se Reichel-Dolmatoff alertava que “cestaria” não era uma categoria desana, Barcelos Neto se vê diante de uma questão comparável, porém mais radical: “Como os cestos, enquanto objetos não classificáveis organologicamente como musicais, podem ser assim tratados?” (2013, p. 184). A resposta, no caso dos wauja, remete à “origem não-humana dos objetos” (ibidem). É por isso que ele prossegue à análise de um tema mítico e estético – aquele das “serpentes da transformação” (ibid, p. 194) – que é também um tema mítico: o herói em fuga, trançando um cesto em torno de si, cria simultaneamente todo o repertório virtual dos padrões gráficos do trançado, o corpo da serpente (em que ele se converte) e as canções (ibid: 186-7). Fica claro, com isso, que não é exato dizer, ao menos nesse caso, que o trançado seja um suporte estático e passivo a um conjunto de significados que lhe é exterior: “do ponto de vista indígena, o trançado contém música” (ibid., p. 184) e participa efetivamente de um processo de criação corporal, “tudo se passando entre esses índios como se compor cestas fosse cantá-las” (Menezes Bastos, 2007, p. 298, referindo-se, porém, aos yekuana estudados por Guss).

Tudo indica, portanto, que, assim como o problema da socialidade antecedia ao dos sentidos do corpo, aqui também o problema da corporalidade e da composição de pessoas parece anteceder àquele dos sentidos dos objetos.

§ 7 – O significado da informação

Há um outro conjunto de problemas de valor estratégico para nossa interrogação, que remete, na verdade, ao conceito crucial da teoria matemática da comunicação, que é o de informação. Convém citar novamente o texto clássico a respeito:

“Não se deve confundir informação com significado (...) [E]ssa palavra, informação, remete, na teoria da comunicação, menos ao que efetivamente se diz, que ao que se poderia dizer. Isto é, informação é uma medida da liberdade de escolha que se tem quando se seleciona uma mensagem. (...) O conceito de informação se aplica, não a mensagens individuais (como o faria

88 Ele se refere, por exemplo, a “esse caráter aberto [*open-ended*] da contação de histórias, a ‘costura’ [*‘stitching-together’*] (*rhapsoiden*) da narrativa no tecido da vida quotidiana” (1989, p. 2). Cf. a interessante fórmula de Walter Benjamin ([1936] 1987: 205) - “Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde quando ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história.”

o conceito de significado), mas antes à situação como um todo.” (Weaver, 1949, pp. 8-9)

Noutros termos, o conceito de informação se refere, essencialmente, ao plano paradigmático, independentemente da natureza e da escala das unidades a serem transmitidas: seja, por exemplo, no nível das letras de um texto, seja naquele das palavras, no das frases ou além; todas essas unidades podem fazer as vezes do que Weaver trata como mensagens. Há uma oscilação, porém, a respeito do uso – conceitualmente específico ou de senso comum – dessa palavra, tanto nos textos clássicos de Wiener (1948), quanto em apresentações feitas noutros lugares, como no livro de Décio Pignatari (1981) ou em Bateson (1967). Contudo, vale observar que, mesmo em relação ao uso comum, o uso específico não é totalmente arbitrário, pois o ponto fundamental é que, *para certo tipo de investigação*, o tipo de *escolha* efetuada dentro de um conjunto de mensagens possíveis *diz mais* do que o conteúdo intrínseco de qualquer uma delas, mesmo que o faça de modo negativo, dizendo, por exemplo, que não foram feitas todas as outras escolhas postas como possíveis pelo sistema em questão⁸⁹.

Esses dois usos como que se recobrem, por exemplo, numa das utilmente sintéticas passagens de Jakobson. Nela, o linguista retoma a ideia de Boas segundo a qual as línguas diferem, não naquilo que elas são *capazes* de veicular, mas naquilo que elas *obrigam* o falante a veicular:

“Porque a *informação* requerida pelos sistemas gramaticais do russo e do inglês é dessemelhante, achamo-nos confrontados com conjuntos completamente diferentes de *escolhas* binárias” (1973b; grifo nosso)

Em russo, por exemplo, o livro não estará, simplesmente, sobre a mesa; ele estará em pé (verbo *stoít’*) ou deitado (verbo *lezhát’*). O mesmo exemplo valeria, com pouca ressalva, para o alemão: *stehen*, *liegen* (e de fato, *stoít’* e *stehen* tem a mesma raiz, como é também o caso de *lezhát’* e *liegen*). “Informação requerida”, portanto, remete aí tanto às categorias de conteúdo que o falante

89 Definir tipos de sistemas em função do conjunto de possibilidades que oferecem (bem como observar os efeitos estatísticos da introdução de novos parâmetros) é precisamente o que fazem os estudos de parentesco, que dão bom exemplo do problema, se o que faz todo sistema de parentesco é determinar possibilidades e impossibilidades matrimoniais (Lévi-Strauss, 1965, p. 14; cf. 1949, p. IX e Maniglier, 2008, p. 39). Já n’*As estruturas elementares do parentesco* há elaborações que aponta nessa direção: “Mesmo na estrutura elementar mais estrita, conserva-se certa possibilidade de escolha; e mesmo na estrutura complexa mais vaga, a escolha permanece sujeita a certas limitações” (ibid, p. X cf. 1965, p. 18). Tudo isso é eminente passível de uma formalização em termos de informação. Que as duas propostas tenham se desenvolvido e apresentado paralela e simultaneamente, nesse mesmo fim dos anos 1940 – década da reedição do livro de D’Arcy Thompson (1940; originalmente publicado em 1917) e da publicação da *Cibernética* de Wiener (1948), da *Teoria matemática da comunicação* de Weaver & Shannon (1949), a quem Lévi-Strauss deve, segundo seu próprio testemunho, a noção capital de transformação, e da *Teoria dos jogos...* de von Neumann & Morgenstern (1944) – é algo que há de interessar aos historiadores das ciências e que nos obriga a redefinir o estruturalismo, para além da antropologia, como um campo de questões transdisciplinar. A melhor ilustração desse horizonte foi dada pelo próprio Lévi-Strauss (1954).

deverá transmitir, quando ao fato de que, para cada uma delas, ele terá de escolher entre certo número de possibilidades dentro de um conjunto de estrutura possivelmente diversa. Ou seja, se o uso do termo aponta, por um lado, para uma dimensão *qualitativa* da situação de comunicação em questão, por outro, ele aponta para uma dimensão *quantitativa*: a escolha sendo, no exemplo acima, binária e única – em vez de uma série – a informação veiculada por uma das opções equivaleria a um *bit*⁹⁰.

A ideia de escolha nos recoloca diante de um problema em que já tocamos (ver acima, Excurso n. 3). Afinal, diz Jakobson: “Qualquer comunicação seria impossível na ausência de um certo repertório de ‘possibilidades preconcebidas’ ou de ‘representações pré-fabricadas’ como dizem os engenheiros.” (1973b, p. 21)⁹¹. Mas qual a natureza dessas representações pré-fabricadas? Parece-nos fundamental enfatizar que se trata de *possibilidades*: estamos no campo do virtual, que é, insistimos, um campo especulativo. Ducrot se expressa de modo semelhante:

“O discurso nunca pode conter mais do que sinais que advertem o ouvinte para que ele explore numa determinada direção o universo semântico comum aos interlocutores. Cada enunciado tem somente de fornecer pontos de referência, que permitam ‘localizar’ a significação (...) (1968, p. 65).

São quase os termos de Weaver:

“os problemas semânticos dizem respeito à identificação, ou à *aproximação satisfatoriamente precisa*, na interpretação do significado [*meaning*] pelo receptor, quando comparado com o significado intencionado [*intended meaning*] pelo emissor” (1949, p. 4; ênfase nossa)⁹²

90 Ambiguidade semelhante se apresenta na biologia, onde ela recobre um problema de fundo mais sério que responde justamente às características mais marcantes da teoria da informação, tais como as apontamos acima. Pois, “ainda que as abordagens informacionais tenham um tremendo apelo intuitivo, elas são, simultaneamente, demasiado laxas e demasiado restritivas para que possam cobrir o amplo espectro dos fenômenos da comunicação animal por sinais. Elas são demasiado laxas, porque sua noção teórica central, a de informação, é definida e operacionalizada somente de modo muito vago, ou, no mais das vezes, deixada inteiramente implícito. Elas são demasiado restritivas, porque seu foco informacional, seja explicitamente articulado ou apenas inconscientemente adotado, estreita de modo indevido o foco de estudo e limita o alcance das questões formuladas e dos problemas investigados. O resultado é que as abordagens informacionais, ou ignoram, ou obscurecem, ou deixam de especificar suficientemente muitas propriedades fundamentais dos fenômenos de sinais” (Rendall et alli, 2009). Vê-se que, aí, o apelo à teoria da informação frequentemente tem o efeito contrário ao que aqui prevemos para a etnologia: em nosso caso, quer-se crer que esse a retomada de alguns de seus conceitos pode ajudar a expandir o campo de questões, de modo a atingir um nível em que fenômenos aparentemente desprovidos de qualquer semelhança revelem compartilhar certas propriedades que permitam agrupá-los num mesmo conjunto.

91 Oswald Ducrot pôde demonstrar como um paradigma informacional pode ser extraído do próprio texto saussureano, opondo-o à ideia mais antiga da língua como representação do pensamento: “Todos os pensamentos que o locutor pode formar, o ouvinte é capaz de conceber: não é portanto necessário, para a sua comunicação, que o discurso lhes reconstitua a imagem” (1968, p. 65).

92 Seria adequado traduzir especificamente esta passagem de outro modo, a saber, usando diretamente a noção de intenção para traduzir *meaning*. Afinal, é perfeitamente possível dizer que Weaver está se referindo à identificação do *significado (meaning)* da emissão (dentro um conjunto – que se supõe compartilhado – de significados possíveis)

Trata-se, portanto, de uma abordagem *aproximativa* do significado (ver abaixo, Excursão n. 15). Noutros termos, esta perspectiva permite tratar cada enunciado como um índice ou indicador semântico; aplicada à linguagem, equivaleria a dizer que, tomando como *dado* um certo “universo semântico” (e pondo entre parênteses, portanto, a condição – semântica! – de prévia constituição deste), o processo linguístico, ou o processo que conduz à constituição de uma mensagem, teria por desencadeador, senão exatamente a escolha, algo como a intuição (que é, sem dúvida, uma capacidade semiótica) de uma mensagem possível, dando lugar, numa etapa subsequente, à busca (escolha?) do arranjo ideal que a expresse (ver abaixo, Excursão n. 11.I). Disso terá noção qualquer falante em situação na qual precisa articular com maior precisão um pensamento novo e busca as palavras, muitas vezes sem sucesso⁹³: imprecisão de seu pensamento (ou de sua intuição) inicial? Antes o contrário: é o conjunto das nuances específicas desta que fazem estender a busca da expressão adequada (busca que, no entanto, é ela própria um elemento do processo comunicativo e ela própria signo e emissora de signos).

De fato, nada exige supor que só se possam comunicar mensagens efetivamente já estabelecidas – o que se aproximaria, de certo modo, da comunicação animal, em que “a totalidade das diferentes mensagens equivale ao código” (Jakobson, 1973a, p. 45). Nas palavras de Weaver, novamente:

“As observações feitas até aqui dizem respeito a situações artificialmente simples, nas quais a fonte de informação está livre para escolher apenas entre diversas mensagens já definidas – como alguém que escolhe um de uma série de cartões de aniversário. Uma situação mais natural e mais importante é aquela em que a fonte de informação faz uma sequência de escolhas de algum conjunto de símbolos elementares, a sequência escolhida formando, então, a mensagem.” (1949, p. 10)

Isto nos interessa duplamente: primeiro, o exemplo dos cartões de aniversário faz lembrar a “exposição semiótica de objetos preexistentes” de que falava Jakobson, de modo que vemo-nos na

como *índice* da *intenção* do emissor. Esta é uma situação que reduz ao mínimo o afastamento entre os dois “significados” do termo e, com isso, os danos informacionais da sua possível ambiguidade (numa espécie de meta-comentário das noções de informação e redundância). Sobre alguns problemas atados a ele (o termo *meaning*), ver Grice, 1957 e Skinner, 2002, p. 91-3.

93 Merleau-Ponty dá ênfase exatamente a este processo, em termos que, segundo nos parece, não contradizem o paradigma informacional, mas, antes, obrigam a complexificar sua aplicação à linguagem: “Não é diferente com a fala verdadeiramente expressiva e, portanto, com toda linguagem na sua fase de estabelecimento. Ela não escolhe somente um signo para uma significação já definida, como se busca um martelo para cravar um prego ou para arrancá-lo. Ela tateia em torno de *uma intenção de significar* (...) Se quisermos fazer-lhe justiça, devemos evocar algumas das *que poderiam ter estado no seu lugar, e foram rejeitadas*, sentir como elas teriam tocado e abalado de outro modo a cadeia da linguagem, a que ponto essa fala era verdadeiramente a única possível, se é que essa significação devia vir ao mundo” (1961, p. 74; grifo nosso).

possibilidade de nos situar novamente no interior de sua tipologia; ora, neste exemplo o signo é já a mensagem – ou então, como sugerimos acima, sua escolha (e não a de outros) é a mensagem, enquanto que, na outra situação descrita, signo e mensagem se descolam e se deslocam para níveis diferentes, uma vez que, agora, uma multiplicidade de signos comporá uma sequência e é neste nível somente que se jogará o jogo da mensagem. Com isso se antecipa – este o segundo ponto – um problema fundamental, a saber, aquele da articulação interna da linguagem (ver abaixo, seção 3 §10; cf. Ungeheuer, 1966, p. 3, que se refere a isto como um “princípio de construção hierárquica”).

Mais ainda, aqui estamos diante dele de uma maneira que fundamenta o tratamento estatístico da comunicação, já que tais sequências revelam interessantes propriedades probabilísticas: no caso da linguagem humana, um exemplo é o fato de que a probabilidade de que um elemento seja escolhido para compor uma cadeia depende sempre do elemento anterior, característica que define os chamados processos estocásticos⁹⁴ e que muito interessa, para dar um exemplo no campo da linguagem verbal, aos criadores (conscientemente) e aos jogadores (inconscientemente) de palavras-cruzadas (cf. Weaver, p. 11-2, 14), bem como aos poetas⁹⁵.

94 Será útil identificar certa confusão entre a noção de processo estocástico e as chamadas cadeias de Markov, ou Markoff. Segundo Ashby, numa cadeia de Markov, “As probabilidades de transição não devem depender de estados anteriores ao operando” (1956, p. 170). Mas Pignatari, por exemplo, dá a entender que uma tal cadeia poderia se estender para incluir a dependência em relação a unidades anteriores, numa série mais longa (1982, p. 41). Se isso vale para os processos estocásticos em geral, não vale para a cadeia de Markov, em especial, como explica Cherry, que as define como “séries estocásticas em que se leva em consideração somente uma estrutura de digrama, isto é, na qual cada signo está probabilisticamente relacionado a um de seus vizinhos”, mas não aos vizinhos destes (1965, p. 39).

95 “O aspecto probabilístico do discurso encontra insigne expressão na maneira pela qual o ouvinte considera os homônimos, ao passo que, para quem fala, a homonímia não existe. Quando se diz 'vão', sabe-se de antemão se se quer dizer 'vão' (adjetivo) ou 'vão' (do verbo ir) [ou ainda: 'vão' (substantivo)], ao passo que o ouvinte depende das probabilidades condicionais do contexto. Para o receptor, a mensagem apresenta grande número de ambiguidades onde não havia qualquer equívoco para o emissor. As ambiguidades do trocadilho e da poesia utilizam, para a emissão, esta propriedade de recepção.” (1973b, p. 80-1)

Excursão n. 7: “No ateliê da transposição”⁹⁶

“Um povo que acede ao desenho genealógico acede efetivamente à escrita no sentido corrente, compreende a sua função.”

Derrida, 1967, p. 154⁹⁷

I. Foi Lévi-Strauss quem formulou, nas palavras de Jakobson, o programa de “uma ciência integrada da comunicação” (1971, p. 33), ao qual o linguista prontamente aderiu. “Em toda sociedade”, diz Lévi-Strauss, “a comunicação se opera em, pelo menos, três níveis”, a saber: i) a “comunicação de mulheres” (1958, p. 353), ou “talvez, de modo mais geral, comunicação de parceiros sexuais”, como dirá Jakobson (1971, p. 34); ii) a “comunicação de bens e de serviços” (Lévi-Strauss, cit.), ou “comunicação de utilidades” (Jakobson, cit.); e iii) a “comunicação de mensagens” (Lévi-Strauss, cit.).

A formulação teve variada sequência, na etnologia. No Brasil, Rafael de Menezes Bastos, em especial, partiu de ideia quase idêntica para, primeiro, distinguir, no Alto-Xingu, três grandes “sistemas de comunicação”, a saber, “o matrimonial, o comercial e o cerimonial” (1978, p. 31). Note-se aí a ausência de referência específica ao terceiro sistema de Lévi-Strauss, o sistema linguístico – que relação terá ele com os demais? De fato, Menezes Bastos interessou-se em especial pelo sistema cerimonial, ele próprio composto de uma variedade de outros sistemas expressivos, exatamente com o objetivo de mostrar de que maneira, numa área de multilinguismo sem políglotas (e diferente, sob esse aspecto, do noroeste amazônico)⁹⁸, ele pode funcionar como uma espécie de “língua franca” (ver abaixo, Excursão n. 11). “[E]sta postura” teórica, dirá o etnólogo, “não descurando as distinções internas entre ‘sistemas simbólicos’ e ‘linguagens’ (no sentido estrito), tem a virtude de a todos eles incorporar na direção de uma teoria geral da comunicação” (1978, p. 59, n. 10; compare-se Müller, 1976).

Esta perspectiva desembocará na ideia de “cadeia intersemiótica do ritual” (ver abaixo, Excursão 11-III), Deve-se observar, porém, até que ponto mesmo este tipo de problema já estava prefigurado no programa de Lévi-Strauss. Afinal, dizia este, não há somente aqueles três sistemas numa dada sociedade: há também “arte, mito, rito religião” (1958, p. 101); mais adiante, ele acresce a este conjunto “a ideologia política”, “o ‘código’ da etiqueta, e – por que não? – na culinária” (ibid, p. 104),

96 Dumézil, 1968, p. 70.

97 Para o estudo de uma autêntica literatura genealógica no interior do Ocidente, ver Duby, 1995.

98 Mas ver Franchetto, 1986, p. 56, citada abaixo, Excursão n. 11.

numa passagem que evoca, evidentemente, o gesto saussureano que isolamos acima⁹⁹ (§2). Assim, se aquela “ciência integrada”, como dizia Jakobson, “englobaria a antropologia social, a economia e a linguística”, ela, na verdade, teria por horizonte, “para empregar um conceito mais amplo, a semiótica” (1971, p. 33-4).

Isto tem duas consequências interessantes. Em primeiro lugar, recoloca o problema da relação entre a linguagem verbal e os demais sistemas de signos, e é instrutivo o modo como Lévi-Strauss o encara, neste contexto:

“Buscar na linguagem o *modelo lógico* que pode nos ajudar – sendo o mais perfeito e melhor conhecido – a compreender a estrutura de outras formas de comunicação não equivale em nada a tratar esta como a *origem* daqueles” (op. cit, p. 101; grifo nosso).

Há aí certa familiaridade, mas também diferença para com Jakobson, que dá à sua exposição a ênfase que já observamos (§1) e insiste em que aqueles três “níveis de comunicação” primeiramente distinguidos “atribuem um papel fundamental à linguagem”, seja por exigirem sua existência prévia, seja por suporem o acompanhamento de “enunciados verbais ou outras manifestações semióticas” e por se revelarem traduzíveis em termos verbais (op. cit., p. 34). O linguista se refere, por exemplo, a Leach e à ideia, atribuída a este pesquisador, de que “certas categorias de informação” veiculadas no ritual “são expressas unicamente em atos” – o que evoca, a seu modo, o problema de uma análise da escrita como sistema gráfico autônomo, independente da fala – ao que Jakobson responde, porém, que “essa tradição semiótica se atrela pelo menos a um quadro verbal que as gerações transmitem” (ibid, p. 35). A tensão persiste.

Em segundo lugar, e mais fundamentalmente, o enquadramento semiótico do problema convida a perguntar sobre a relação entre os sistemas: não será ela uma relação, justamente, intersemiótica, se é verdade que em cada um deles há um código diverso e que, no entanto, eles compartilham, em algum grau, da mesma natureza, no mínimo enquanto sistemas de comunicação?¹⁰⁰ De fato,

99 Também Dumézil faz referência aos vários “tipos de obra que habitualmente produz o pensamento humano e que se deve distinguir, apesar de suas comunicações de todos os instantes e de sua unidade fundamental: a teologia, a mitologia, os rituais, as instituições e também essa coisa seguramente tão velha quanto ao mais velha sociedade falante, a literatura” como tantas “obras” do “pensamento humano” (1968, p. 17).

100 Merquior apontou, com razão, para o reconhecimento, por Lévi-Strauss, de uma possível “defasagem entre os diversos sistemas ou níveis de simbolização” (1975, p. 18; cf. Lévi-Strauss, 1958, p. 97). Na verdade, pode-se dizer que toda sua abordagem da história responde a esse tema: nada mais afim à análise lévi-straussiana que um sistema que se vê constrangido a reproduzir noutro nível as contradições ou, efetivamente, *di-solvê-las* numa espécie de xadrez a dois tabuleiros (eg. 1955, p. 227). Bourdieu se insurgiu contra essa espécie de “ressonância” global (para usar um termo de Deleuze e Guattari: 1980), encontrada na “vulgata estruturalista, que me levava a buscar a coerência perfeita do sistema”. Mas não deixava de observar: “Se, evidentemente, não está inscrito no pensamento de Claude Lévi-Strauss, que sempre se dedica a lembrar da existência de defasagens entre os diferentes aspectos da

“o estudo do sistema de parentesco, o do sistema econômico, e o do sistema linguístico oferecem certas analogias. Todos eles requerem o mesmo método; eles diferem somente pelo nível estratégico em que cada um escolhe situar-se no seio de um universo comum.” (1958, p. 353)

Nossa hipótese exigiria imaginar, então, uma conversão possível entre unidades de um e de outro nível¹⁰¹. Ora, sabemos que eles diferem pela sua “escala” e pelo “ritmo” da comunicação (ibid). Resta descobrir “se as propriedades formais oferecem entre si homologias, e quais homologias, contradições, e quais contradições, ou então relações dialéticas exprimíveis sob a forma de transformações.” (ibid, p. 104).

Fica claro, então, que, por mais que Lévi-Strauss não fale aí em tradução, ele não só propõe como esboça uma análise dos vários níveis *nos mesmos termos*, como imaginávamos:

“será necessário levar a análise dos diferentes aspectos da vida social até um nível no qual a passagem se torne possível entre um e outro; isto é, elaborar *uma espécie de código universal* capaz de exprimir as propriedades comuns às estruturas específicas que dizem respeito a cada aspecto.” (ibid, p. 78; ênfase nossa)

De fato, que será um tal código senão a matriz que permite a convertibilidade mútua dos vários sistemas? Se converter é traduzir, está reforçada nossa hipótese: o método estrutural tem, na sua base, operações intersemióticas.

II. Por trás disso tudo está o “método dos modelos” (1973, p. 81). Lévi-Strauss, respondendo a certos debates a propósito de sua análise do parentesco, insistia em que se deve “atribuir prioridade lógica ao estudo do modelo, em relação às suas aplicações empíricas” (1965, p. 56). Noutros termos, é no nível do modelo que o sistema deve ser primeiramente descrito. Mas há nisso dois problemas subterrâneos. Em primeiro lugar, se tais modelos *descrevem* um sistema, a quem

realidade social (mito, ritual ou arte e morfologia ou economia), esse *panlogismo*, sem dúvida alguma, é parte integrante da imagem social do estruturalismo e dos seus efeitos sociais” (1980, p. 23, n. 17; grifo nosso).

101 O que faz pensar nas “reconversões” dos vários tipos de capital, teorizadas por Bourdieu (1979). De fato, há certa familiaridade entre este projeto de uma ciência geral da comunicação e seu programa de uma “economia das práticas”, apesar das críticas que o sociólogo dirige à ênfase lévi-straussiana sobre a troca, o que ele chama de “a visão puramente semiológica de Lévi-Strauss” (1998, p. 66). No último capítulo da segunda parte deste trabalho, argumentaremos exatamente que, longe de privilegiar a troca em detrimento de alguma política mais sórdida, a obra de Lévi-Strauss aponta exatamente para uma semiologia política, da qual a “lição de escrita” dá o exemplo mais claro.

são eles atribuídos? A resposta, a princípio, é clara, pois todo o argumento de Lévi-Strauss, em 1965, tem o objetivo de mostrar em que sentido os sistemas de parentesco podem ser “verdadeiras descobertas” dos povos que os criaram (1965). Mas Kroeber já dizia algo comparável:

“Todo sistema de parentesco é também um pequeno sistema de pensamento classificatório, e povos inconscientes às vezes são tão engenhosos em suas produções lógicas quanto o são os etnólogos em suas análises conscientes.” (1936).

Lévi-Strauss vai mais longe, afirmando se trata de modelos conscientes. De fato, nesse momento, este, que tanto se dedicou a desvendar o funcionamento do espírito a partir daquelas suas obras em que ele opera livremente em estado inconsciente, embarca numa extraordinária autocrítica:

“No meu próprio trabalho, no passado, pode ser que eu estivesse tentando desviar-me, em certo grau, desse problema ao invocar, de modo um pouco apressado, os processos inconscientes da mente humana, como se ao assim chamado primitivo não se pudesse atribuir o poder de usar seu intelecto de qualquer outro modo que não inconsciente.” (1965, p. 15)

A especulação (mítica ou outra; ver acima, Excursão n. 3) ganha aqui uma nova conotação, pois trata-se de resgatar o papel das explicações teleológicas¹⁰² (1965, p. 14). As estruturas não só se pensam entre si, como também são pensadas por uma consciência (que nelas, sem dúvida e necessariamente, se pensa a si própria)¹⁰³.

O segundo problema é apontado pelo holandês P.E. Josselin de Jong, ao observar que “Lévi-Strauss não afirma com clareza se ele considera modelos conscientes, isto é, modelos dos participantes, como modelos de comportamento ideal ou presumido” (1971, 271). Noutros termos, importaria saber se se trata de normas e ideais, ou então se o que está em jogo é “a ideia nativa das coisas como são”, isto é, sua “observação da realidade” (ibid, p. 272). Mas há modelos nos quais “os aspectos descritivo, normativo e interpretativo tende a se fundir”; eles são, essencialmente, “produto do esforço, por parte de um participante inteligente, de entender e interpretar o sistema” (ibid).

102Trata-se de “descrever a diversidade das instituições, dos costumes e das crenças como o resultado de escolhas, operadas por cada sociedade dentro de uma espécie de repertório ideal no qual o conjunto dos possíveis estaria inscrito de antemão” (1983, p. 215).

103“O conhecimento (...) consiste numa seleção dos aspectos verdadeiros, isto é, daqueles que coincidem com as propriedades do meu pensamento.” (1955, p. 58)

O que nos interessa é o modo como Lévi-Strauss demonstra esse esforço. A passagem é capital:

“Se os antropólogos sociais estivessem minimamente tão interessados em cultura material quanto deveriam estar, provavelmente teriam prestado atenção ao levantamento fascinante de Carl Schuster a respeito da ocorrência em escala mundial de um tipo de padrão geométrico que, pela sua distribuição geográfica e por alguns exemplos antigos conhecidos, ele acha que data de tempos paleolíticos (1956-8). Esses padrões são melhor compreendidos quando comparados a diagramas de parentesco, que não deixam de ter semelhança com aqueles usados pelos antropólogos modernos. Recordemos que na Austrália e na Melanésia, nativos foram efetivamente observados fazendo tais desenhos. Se Schuster estiver correto, não só os fatos do parentesco, mas também a teoria pode ter a idade de vintenas de milênios.” (1965, p. 15)

Noutros termos: o nativo que faz desenhos desse tipo enuncia, em termos de lógica (ou matemática) concreta (para falar como Almeida), daquele “código universal” que o antropólogo buscava: acede à escrita, dizia Derrida; acede, de certo modo, à ciência, talvez devêssemos dizer?

III. Na base dos dois modelos – dos dois teóricos do parentesco, aquele que se autodenomina antropólogo e o outro – estão, portanto, relações intersemióticas¹⁰⁴ que, aliás, ambos põem em prática, mas talvez com desigual destreza: é de supor que o etnógrafo se veja aí em desvantagem. Retornemos aos *kuikuro*, desta vez com Tommaso Montagnani, que de fato os observou “fazendo tais desenhos”. Seus diagramas, no entanto, não traduziam o parentesco, mas a estrutura de uma peça musical (com suas possíveis variantes), concebida como percurso que, na aprendizagem, é mentalmente *visualizado* (numa espécie de mnemotécnica) e que, na ocasião cerimonial, é efetivado (ou redesenhado noutra escala) pelos próprios executantes¹⁰⁵, com suas grandes flautas *kagutu* (2011, p. 3). O diagrama,

104Para o comparativista, isto tem o interesse suplementar de permitir agregar níveis diversos de sociedades distintas numa única análise cruzada. Basta lembrar o que dizia Lévi-Strauss a respeito da organização social bororo: “está claro que ela oferece, sobre o plano sociológico, uma estrutura análoga àquela que extraí, sobre o plano estilístico, a propósito da arte *kadiwéu*. (...) Basta considerar a planta de uma aldeia bororo (...) para perceber que ela se organiza à maneira de um desenho *kadiwéu*” (1955, p. 226).

105Compare-se Cesarino, 2011, p. 236: “a coreografia reproduz, sobre o chão e no corpo dos dançarinos, o paralelismo do canto”; e também Gebhart-Sayer, 1984, p. 4: “A coreografia das danças festivas seguia um padrão imaginário sobre o solo do pátio.” Menezes Bastos assim apresenta a ideia de cadeia intersemiótica: “na entrada do sistema, o mito, ainda palavra, linguagem de referência por excelência; na saída, a dança, a corporificação mimética dos referentes; no meio, como pivot, a música, máquina de transformar verbo em corpo.” (1978: 45).

“desenhado sobre o chão com um graveto ou sobre o papel”, resultava da interação intelectual entre o etnógrafo e seus hóspedes, que lhe explicavam a música (se *explicar é des-dobrar*, isto é, evidenciar as *articulações*)¹⁰⁶.

Havia nisso uma espécie de virtuosismo intersemiótico, pois, nesses contextos extra-cerimoniais, os músicos “se servem de uma técnica vocal na qual sílabas substituem o som do instrumento” e, encontrando-se assim de mãos livres, “acompanham” como elas a melodia “por meio de gestos bem codificados” (ibid, p. 9; ver abaixo, Excurso n. 14). Além disso, as fórmulas visuais adotadas eram distintas, embora se referissem ao mesmo traço fundamental da suíte instrumental, a saber, sua divisão em duas partes de função diversa, uma base e suas variações, isto é – se a sequência da música é percurso – desvios que ao meio sempre devem retornar. Uma delas se assemelha a uma rama vegetal ou ao esquema de um rio com seus afluentes (ver acima, Excurso n. 3); a outra tem efetivamente a aparência de um gráfico, com dois picos agudos de altura diversa que fazem pensar que transcrevem uma melodia que atinge, no primeiro, uma altura tonal, e, no segundo, outra; leitura errada do instrumento, porém, que não funciona com base neste parâmetro, o que não quer dizer que a diferença seja aleatória, isto é, que não seja um traço distintivo do que é manifestamente um *sistema* gráfico (cuja estabilidade poderia ser discutida com mais exemplos, é claro): na verdade, o pico mais alto representa uma nota de maior duração (ibid, p. 10; compare-se, com toda essa exposição, os casos analisados por Jonathan Hill, 1979 e 1985)¹⁰⁷.

O que tudo isso converge para demonstrar é que o etnógrafo aí observava, efetivamente, a (inter)semiose em ato (ver abaixo, Parte II, 3.2.1).

Uma digressão naturalista

IV. Esses desenhos na areia convidam a algumas reflexões paralelas, que nos fazem retornar a Lévi-Strauss¹⁰⁸. Primeiro, sobre a própria noção de modelo, que foi objeto de debate após sua célebre conferência sobre a noção de estrutura (publicada depois, em 1958). Radcliffe-Brown, então ainda vivo (estamos em 1952), enviou-lhe uma carta, que foi lida em público por George P. Murdock. A certa

106 Estudando certas manifestações iconográficas entre os marubo, Cesarino deixa claro um contexto de interação semelhante, no qual o etnógrafo busca “estimular sua produção local” (2013, p. 437).

107 Sistema? Compare-se o que diz Graham Townsley, sobre o xamanismo yamianahua: “Não é um sistema de conhecimento ou de fatos conhecidos, mas antes um conjunto de técnicas para conhecer” (1993: 452).

108 *Desenho, desígnio, modelo, projeto* – haveria que retomar aqui toda reflexão de Monod sobre a *teleonomia* (1970; ver abaixo).

altura do texto, o eminente antropólogo inglês, num aparente e momentâneo elã conciliador (ver acima, Excursão n. 3-II), ilustra de modo útil seu entendimento:

“Quando pego uma concha específica na praia, reconheço-a como tendo uma estrutura particular, de modo que posso dizer que há uma forma ou estrutura característica da espécie. Examinando certo número de espécies diferentes, posso ser capaz de reconhecer uma certa forma ou princípio estrutural geral, aquela de uma espiral, que poderia ser expressa por meio de uma equação logarítmica. Entendo que a equação é o que você quer dizer com ‘modelo.’” (Radcliffe-Brown, in Tax, 1953)

Lévi-Strauss não poderia se mostrar insensível a tais palavras. De fato, elas evocam a obra de D’Arcy Thompson – a quem ele reconhece dever a noção capital de transformação – que se referia à beleza estética das formas estudadas pelas ciências naturais¹⁰⁹. Pois bem, eis como Lévi-Strauss reage:

“Sem dúvida, um modelo pode estar muito próximo da realidade concreta, ou pode estar muito distante dela. Em sua carta, o professor Radcliffe-Brown toma um caso muito bom, porque uma concha é uma realidade empírica muito próxima de seu modelo. (...) Outro exemplo: descobriu-se bastante recentemente que os cristais têm um crescimento em espiral, e isso pode ser visto com o microscópio eletrônico, ainda que nenhuma fotografia de um cristal qualquer mostre uma espiral perfeita. Todas as espirais estão incompletas, deformadas, mas, mesmo assim, a espiral em si é o modelo que pode ajudar a explicar todas as suas propriedades” (ibid.).

O modelo aparece, então, como princípio de coerência da observação, e, de fato, do próprio objeto, tal como definido pelo conjunto de suas propriedades observadas. Já vimos, porém, que os modelos vigentes numa sociedade são múltiplos e possuem relações tensas entre si (acima, item II e Excursão n. 3-II); são essas relações dinâmicas que ajudam a compreender certos aspectos da história, inclusive da história dos cristais.

Ora, este novo exemplo é significativo, pois a própria definição do estado cristalino aponta para uma regularidade como aquela enfatizada por Radcliffe-Brown. Neste estado, segundo um popular manual de geologia, os átomos de um mineral se encontram

109 “As ondas do mar, as pequenas ondulações na areia da praia, a grande curva da baía arenosa entre os promontórios, o desenho das colinas, o formato das nuvens, tudo isso são tantas outras charadas formais, tantos outros problemas de morfologia” (D’Arcy Thompson, 1942, p. 9-10).

“dispostos regularmente, segundo sistemas fixos e constantes, ou seja, conservando invariáveis as distâncias entre os átomos que se repetem, numa linha, assim como as distâncias entre as fileiras de átomos ou entre os planos formados pelas fileiras paralelas e coplanares.” (Leinz & Amaral, 1966, p. 43-4)

Aquela regularidade, então, se escande em uma multiplicidade de planos. Esse ponto foi observado, noutra conexão – e não sem boa razão, uma vez que se trata de uma teoria da *reprodução* em diversas *escalas* – pelo biólogo Jacques Monod:

“se os cristais apresentam formas geométricas perfeitamente definidas, é que sua estrutura macroscópica reflete diretamente a estrutura microscópica, simples e repetitiva, dos átomos ou moléculas que os constituem. O cristal, noutros termos, é a *expressão macroscópica de uma estrutura microscópica*.” (1970, p. 22; grifo nosso)

Pois bem, que quer isso dizer, senão que a forma do cristal, pondo em relação dois modelos simultaneamente inscritos em sua estrutura – afinal, “a estrutura (...) é o conteúdo mesmo, apreendido *numa organização lógica concebida como propriedade do real*”, como dizia Lévi-Strauss (1973, p. 140, grifo nosso) – mas a níveis diferentes, funciona como uma espécie de operador tradutório? Ela é, pelo menos, um eixo possível, ou modelo subjacente, para uma alteração de escala (cf. acima, §6).

Colocado nesses termos, o problema faz pensar no caso da música (e, portanto, numa música dos cristais, tanto quanto em cristais de som). Pois, assim como a replicação do mesmo modelo morfológico numa outra escala faz com que a *estrutura* cristalina – e, apenas contingencialmente, também o próprio cristal – se torne visível (como os diagramas de Peirce; ver acima, §4), isto é, com que se cubra um limiar perceptivo, assim também a aceleração hiperacentuada de um pulso (até uma nova escala) o faz converter-se em som melódico (Wisnik, 1993, pp. 20-1). Trata-se, sem dúvida, de uma relação de “tradutibilidade” (ibid, p. 22); mais especificamente, trata-se, no caso, de tradução intersemiótica.

O caso é interessante, porque, na verdade, essa passagem corresponde a uma alteração no parâmetro que serve de referência (do ritmo à altura melódica); no entanto, ambos os parâmetros poderiam caracterizar cada um dos polos, de modo que – como na “evolução poética”, segundo Jakobson (1935, p. 82; ver acima, §4) – a passagem corresponde a uma reversão da hierarquia entre eles. Noutros termos, não é simples metáfora: há, nisso, algo de fundamentalmente poético.

SEÇÃO 3 – LINGUAGEM

“Na verdade, perigo reside em que a linguagem *quer* ser ignorada: é seu destino natural o ser um meio e não um fim. É somente artificialmente que a pesquisa pode ser dirigida para o próprio meio do conhecimento”

Hjelmslev, 1943, p. 3

§ 8 – Os signos e seus sistemas

Um tal sobrevoo pelos terrenos da linguística, da semiótica e da teoria da comunicação, faz parecer que não há nada que não possa servir como signo. Afinal, “um signo”, diz Peirce, “é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém” (Peirce, 1897, p. 46; cf. Maniglier: 2008, p. 43). Contudo, não se deve perder de vista o aporte especificamente estruturalista segundo o qual nenhum signo pode existir isoladamente, já que traz consigo sempre o sistema que lhe dá seu valor próprio. É que mesmo os “símbolos” peirceanos, esses signos por decreto – “um Símbolo é um signo que se refere ao Objeto que denota em virtude de uma lei” (Peirce, 1903, p. 52) – só podem ser reconhecidos pelos modos como diferem de outros objetos, trate-se de outros signos ou de objetos de outro *tipo*, isto é, de algo que apareça, para o sistema, como exterior à sua esfera de sentido (ou à esfera do sentido, em geral): exterior interiorizado (traduzido) então como ruído, ou simplesmente ignorado¹¹⁰. Noutros termos, a percepção do sentido é, por natureza (mesmo no interior da convenção), comparativa (ver, a esse respeito, as fórmulas de Lévi-Strauss citadas acima, Excurso n. 3). Ou ainda: toda situação semiológica é essencialmente paradigmática: vivida ou não,

110 A conversão do ruído em som – para continuarmos com essa “imagem” sonora (afinal, o texto verbal, depósito da consciência sensorial, frequentemente funciona como colagem intersemiótica usualmente privada da consistência poética digna de um verdadeiro *bricoleur*) – corresponde ao que chamamos, acima (Excurso n. 3), de *especulação*. Agora introduzimos uma distinção ulterior entre ruído e algo que dele difere mas que o sistema não registra, o que nos permite especificar o seguinte: *aquilo que aparece como ruído o faz porque é capaz de causar efeitos* (sensoriais, semânticos) *sobre o que, num dado sistema, é “som”*. Parece-nos importante caracterizar como ruído apenas esse campo de *imanência* do sistema – este campo que resulta da generalização, como ruído, de um conjunto de fatores externos ao sistema – de modo que, efetivamente, certo tipo de ruído não passará da percepção generalizante de outros sons possíveis. Fica claro, então, que o movimento de expansão ou de transformação do sistema é bem descrito como especulação. Ao dizê-lo, apoiamo-nos nas sugestões de Wisnik – teórico (disfarçado e sagaz) da semiose como intersemiose – que fala numa “ecologia do som” e numa “antropologia do ruído”, e que observa: “é útil combinar o conceito habitual de ruído sonoro com o da teoria da informação, derivado deste, que entende ruído como interferência na comunicação (ruído torna-se assim uma categoria mais relacional que natural). O ruído é aquele som que desorganiza outro, sinal que bloqueia o canal, ou desmancha a mensagem, ou desloca o código. (...) Essa definição de ruído como desordenação interferente ganha um caráter mais complexo em se tratando de arte, em que se torna um elemento virtualmente criativo, desorganizador de mensagens/códigos cristalizados e provocador de novas linguagens” (1993, p. 33; ênfase removida).

no plano da consciência, como escolha, toda prática projetada possíveis, e é isso que a torna um objeto semiológico (ver Maniglier, 2005b).

De fato, talvez a maneira mais geral e mais sintética de definir o conceito de “sistema de signos” seja como um conjunto autônomo de *correspondências* entre *diferenças* em (pelo menos) dois planos¹¹¹. Exemplos seriam o plano da expressão e o do conteúdo (da glossemática), o som e o sentido (da fonologia), a série natural e a série cultural (do chamado totemismo, segundo Lévi-Strauss, 1962a), ou qualquer outra coisa mais abstrata (cf. Maniglier, 2005b, p. 93). O fundamental é que todo sistema de signos será um sistema de remessas entre relações; e o fato delas se comporem em rede que faz do conjunto um sistema. Conjunto “autônomo”, dizíamos, porque, idealmente, um sistema *simples* deve ser capaz de “funcionar” (isto é, conduzir de um plano a outro – do som ao sentido, por exemplo – ou *expressar* um *através* do outro)¹¹² sem fazer referência a signos de *outro* sistema (ou de outro plano), mesmo que os possa incorporar numa comunicação mais complexa (como no caso dos gestos manuais que acompanham a fala e que tem, porém, uma ação fundamentalmente redundante, comparável à dos determinativos em certos sistemas de escrita). Em suma, o caráter *sistemático* do conjunto decorre do caráter *diferencial* dos elementos (que são, aí, *feixes* de *relações*, ou seja, nós ou núcleos de traços diferenciais), pois que, numa tal trama relacional, o deslocamento ou alteração de um termo acarretará uma alteração em todos os demais.

A esse respeito, Oswald Ducrot precisa, muito oportunamente, que tal efeito – que faz com que o sistema se assemelhe a um campo eletromagnético, com suas forças atuantes a distância e seus consequentes fenômenos de indução – é modulado ou ponderado, no caso da linguagem verbal, pelo campo semântico de um termo: “nem todas as palavras da língua se limitam no mesmo grau” (1968, p. 73; cf. Bateson, 1967, p. 291). É isto que faz com que o paradigma informacional faça ali sentido: os signos como que competem entre si em cada *momento* do sistema; igualmente, em cada

111Cf. Maniglier, 2011, p. 388. Já vimos como a teoria da informação permite analisar casos em que mais de dois planos são postos em relação, num encadeamento intersemiótico (acima, §6; ver também abaixo, Excurso n. 8). Hjelmslev anteviu essa possibilidade, mas sem analisá-la a fundo: “Em teoria, deve-se também considerar a possibilidade de que uma língua revele, na primeira etapa da análise, três ou mais planos, mas não é razoável supor que essa estrutura exista em alguma língua quotidiana, e por isso podemos, aqui, fazer abstração dessa possibilidade.” (1963, p. 141-2). Seria possível argumentar, no entanto, que aí não se verifica a relação constituinte e recíproca – que Hjelmslev chamou de “função semiótica” (1943, p. 53) – pela qual as diferenças de um plano não só *evocam* as diferenças de outro(s) plano(s), mas as *provocam*, isto é, as criam ou atualizam (interessante observar que, de fato, Uldall dizia uma unidade de um plano evoca – *calls forth* – uma unidade do outro, mas *to call forth* traduz com ainda maior exatidão etimológica a palavra *pro-vocar*). Abstemo-nos de desenvolver aqui essa linha de interrogação, que exigiria um mergulho mais profundo no mar denso (e apenas aparentemente abstrato) da glossemática.

112Hjelmslev chama de *manifestação* a relação contraída entre um plano e outro (1954).

região deste na qual uma escolha se torna possível, é legítimo dizer que há um subsistema¹¹³. Essa nuance, aplicada ao plano do conteúdo, é comparável a outro, introduzida por Martinet no plano do som, e que permite conceber “sistemas parciais” dentro do sistema total, de acordo com as possibilidades previstas para (ou por) cada posição em que um dado fonema pode figurar (1962, p. 9; o termo é usado também por Trubetzkói: 1939, p. 3). Ou seja, a depender da dita posição – inicial ou final, por exemplo, ou ante- ou pós-vocálica etc. – o *paradigma* não é o mesmo (para um “mesmo” fonema, no entanto), e certos traços distintivos podem perder, contextualmente, sua relevância, algumas de suas oposições se encontrando localmente neutralizadas¹¹⁴.

Como quer que seja – em qualquer escala que se situe – convém reparar que, nessa perspectiva, a ênfase recai antes sobre o sistema que sobre o signo em si, e isso porque – eis parte do que faz desta uma concepção “estruturalista”, segundo Ducrot – “a determinação do elemento já lhe pressupõe a integração no sistema”, de maneira que, na verdade, “a descoberta dos elementos e a do sistema constituem uma única tarefa” (Ducrot, *idem*, pp. 74, 66; cf. também p. 56). Isso quer dizer que, nas discussões sobre Saussure, a ênfase comum sobre a noção de *signo* corre o risco de ludibriar, se vier em detrimento da noção essencialmente sistêmica de *valor* (ver Maniglier, 2006). Referir-se ao sistema em suma, é um modo de apontar para o caráter relacional não só da própria

113Para cada “momento do sistema” poderíamos usar a expressão de Hjelmslev: estado linguístico (1963). De qualquer modo, um exemplo clássico – ou que deveria sê-lo, por sua clareza – é o de que se serve Jakobson para reapresentar o problema da relação entre sincronia e diacronia na análise estrutural. Diz ele: “Em posição inacentuada, especialmente pretônica, os dois fonemas /e/ e /i/ eram distinguidos pela geração dos nossos avós em Moscou. No linguajar de nossa geração e no de nossos filhos, esses dois fonemas fundiram-se num /i/. Para a geração intermediária, a de nossos pais, a distinção era facultativa. O que quer isto dizer? O seguinte: *a geração intermediária tem um código que contém essa distinção*. (...) Assim, durante certo tempo, o ponto de partida e o remate da mutação coexistem sob a forma de duas camadas estilísticas diferentes (...) Suponhamos que uma geração faça sempre a distinção e que seguinte não a faça nunca. Entretanto, não acontece jamais que uma só geração exista a certo tempo e que todos os membros da geração precedente morram simultaneamente no mesmo dia. Portanto, os dois *sistemas* coexistem sempre durante certo tempo, e a habitualmente as duas gerações têm entre si algum intercâmbio e o receptor pertencente a uma delas tem hábito de recodificar as mensagens recebidas do emissor da outra. Uma mudança é, pois, em seus primórdios, um fato sincrônico e, na medida em que não desejemos simplificar demais, a análise sincrônica deve englobar as mudanças linguísticas; inversamente, as mudanças linguísticas só podem ser compreendidas à luz da análise sincrônica” (1952, p. 27). Lógica semelhante está implícita em Hjelmslev, quando se refere ao parentesco genético entre duas línguas como resultado de uma *cisão* da língua original (1963, p. 112), ou seja, uma língua que continha, em potência, as duas formas ulteriores. Ele chega a dizer que, por mais que uma tal língua original deva ter existido, não se pode “saber com certeza” se ela foi efetivamente empregada (é um dos méritos da teorização glossemática tornar possível esse tipo de afirmação, em que o possível convive com o efetivo, o virtual com o atual). “Uma das possibilidades com as quais devemos contar”, diz Hjelmslev, é que ela tenha estado, “desde o começo, transformada nas duas diferentes direções pressupostas pelas diferentes línguas consideradas” (*ibid*, p. 114).

114Com isso, Martinet reagia contra o “princípio de simplicidade” de Hjelmslev (que ele trata de “formalista”, opondo-se ainda ao “formalismo mitigado” que identifica em Jakobson) que exigiria reduzir as diversas ocorrências do fonema em questão (em sistemas parciais distintos) a variantes de um mesmo e único elemento de expressão. É irônico, porém, que isto que Martinet formula em termos funcionalistas – dizendo que “o que é decisivo, na linguagem, é efetuar a comunicação, e isso ocorre se, a cada ponto do enunciado [*utterance*], a unidade escolhida mantém-se distinta daquelas que poderiam ter sido usadas, exatamente no mesmo contexto, para construir uma mensagem diferente” (*ibid*, p. 8) – suponha exatamente a lógica combinatória de Hjelmslev (ver acima, § 3).

unidade (o signo), mas de cada um dos planos que a compõem (o “signo” de que fala Peirce na passagem acima é, nesses termos, somente o “significante”)¹¹⁵.

Esta definição sintética parece dar conta não só do que há de comum nos usos que fazem Saussure, Jakobson, Hjelmslev e também Lévi-Strauss desse conceito, ou de noções correlatas, mas da lógica de numerosas análises de Bourdieu:

“Tem-se, assim, em cada momento de cada sociedade, um conjunto de posições sociais unido por uma relação de homologia e um conjunto de atividades (a prática do golfe ou do piano) ou de bens (uma segunda residência ou um quadro de mestre), eles próprios caracterizados relacionalmente.” (1994, p. 19)

Isso quer dizer, nada mais (nada menos), que as práticas em questão tem um caráter semiológico (cf. Maniglier, 2005b, p. 104). Resta investigar, diante desta definição, o estatuto da linguagem verbal, a que tradicionalmente se atribui um lugar especial na tipologia semiótica.

Excursão n. 8: Tradução intersemiótica e transformação estrutural

I. Assim formulada, fica claro que é esta concepção que tem reaparecido na etnologia, com outra roupagem. É Severi quem diz: “Quando uma relação de ordem superior é estabelecida entre grupos de relações, é gerada uma transmutação” (2014, p. 60). Pois bem, sendo “transmutação” o nome preferido por Severi para a tradução intersemiótica, valerá dizer então que ela tem a forma de um signo¹¹⁶. Sob esse aspecto, esse tipo de “analogia a quatro termos” – este o conceito apenas aparentemente novo de Severi – replica novamente, com precisão, a lógica das classificações totêmicas, conforme analisada por Lévi-Strauss, com suas famosas *diferenças* que se *assemelham*. Afinal:

“O que se representa, então, não são indivíduos, ou qualidades, ou ações isoladas, mas semelhanças, oposições, inclusões, derivações, e assim por diante. (...) A matéria [*stuff*] de que ‘é feita’ a transmutação são relações.” (Severi, *ibid*)

Essa expansão para outros tipos de relação revela, enfim, que se trata, efetivamente, de relações lógicas do tipo encontrado abundantemente nas *Mitológicas*¹¹⁷ (compare-se acima, Excursão n. 3.I).

115 Encontramos esse uso, mais próximo da linguagem comum, também em Franchetto, 1986, p. 37.

116 No limite, diremos o inverso, isto é, que – se “o signo é uma sinestesia”, como diz Maniglier (2011, p. 388) – é que todo signo possui uma estrutura intersemiótica. Ver abaixo. Excursão n. 11.

117 Vale assinalar, no entanto, que Severi não se preocupa em reconhecer tais precedentes.

Com isso põe-se um problema mais sério, no entanto, pois é sabido que o conceito crucial de Lévi-Strauss é o de transformação estrutural, e não o de tradução (e menos ainda o de tradução intersemiótica). O que explica essa discrepância, e o que ela implica? Podemos seguir uma pista deixada pelo uso restrito, por parte de Jakobson, do conceito tradução, que, como assinalamos, toma como referência, sempre, a linguagem verbal (acima, §1; cf Greimas, 1966, p. 12-3). Seria o caso de reservar a elas tal noção?

Derrida efetua o movimento inverso:

“Nos limites em que ela é possível, ou ao menos *parece* possível, a tradução pratica a diferença entre o significado e o significante. Mas, se essa diferença nunca é pura, a tradução não é mais pura do que ela, e, à noção de tradução, será necessário substituir uma noção de *transformação*: transformação regrada de uma língua por outra, de um texto por outro. Não trataremos, nem nunca tratamos, de algum ‘transporte’ de significados puros que o instrumento – ou ‘veículo’ significante deixaria virgem e ileso, de uma língua a outra, ou no interior de uma única e mesma língua.” (1972a, p. 31; grifo no original)

Com isso, porém, se escamoteia o problema da especificidade desse tipo de sistema de signo. Parece-nos possível conciliar as duas posições, reservando à noção de tradução àqueles sistemas que tem as características essenciais da linguagem verbal (ver abaixo, §§ 9 e 10). A tradução seria, então, um caso bastante específico de transformação. Porém, isso, por um lado, passa ao largo de outras conotações da noção de transformação em Lévi-Strauss (como quando ele se refere aos vários estados de uma mesma transformação, isto é, de uma série de transformações que se dispõem logicamente numa série; ou então o problema da dupla torção etc.); dificulta o uso da expressão tradução intersemiótica, na qual vemos o nome do tipo mais geral de tradução, o modelo geral de toda tradução. Valeria aí o que diz Roy Wagner: “tal uso requer que ‘metaforizemos’ a noção de metáfora, estendendo-a para inclui formas não verbais e desenvolvendo, então, uma teoria da simbolização com base na analogia para com a linguagem” (1981, p. 42). Voltamos, assim, ao começo (ver §1). Fica posta, em todo caso, a questão.

II. Que o signo, em geral, tenha uma estrutura intersemiótica, é tornado mais evidente por um dos modos como o próprio Saussure introduz o conceito¹¹⁸. Sabe-se que, segundo o *Curso*, um signo linguístico é composto de duas faces, sua

118 Reapresentamos aqui algo que já havíamos formulado, de modo condensado, em nota de outro texto (2017).

“imagem acústica”, tal como deve ser reconhecida pelo ouvinte, e o “conceito” a ela associado. Pois bem, para ilustrar tal definição, o texto saussureano (2012, p. 107) apresenta, de um lado, o esquema de um signo latino que tem, por conceito (significado), a noção de “árvore” (escrita assim no idioma do texto), e, por imagem acústica (significante), algo equivalente a (e escrito como) *arbor*; ao lado, na mesma página, encontra-se outro esquema, que tem, por imagem acústica, novamente *arbor*, mas, por representação do conceito, o desenho da silhueta convencional de uma árvore (algo como o naipe de paus, numa carta de baralho). Temos, portanto, um sistema complexo de equivalências: uma relação entre duas relações.

A relação entre as duas *imagens* (os dois signos), é já, paradoxalmente, *intersemiótica*, já que uma representação (ou tradução) *escrita* da fala traduz uma representação *figurativa* (as duas imagens pertencendo, portanto, a dois códigos de natureza distinta, apesar de, enquanto imagens, compartilharem o que Hjelmslev chamaria de a mesma “substância”). Contudo, a relação interna que define cada um dos signos é também intersemiótica: tanto a representação escrita do significante *arbor* quanto a representação figurativa do “seu” significado supõem, cada uma, um sistema de signos próprio que lhes dê sentido (a escrita latina, de um lado, e de outro, um sistema de representação figurativa), e isso mesmo quando deixamos de lado o modo como, no caso do primeiro signo (*arbor*/“árvore”), o português (ou antes, o francês do texto original) traduz o latim (“tradução interlingual” interna ao signo, portanto).

O fato de que somente o segundo (*arbor*/silhueta de árvore) explicita a transposição de registros (do verbal para o imagético, a escrita manifestando, com sua suposta transparência, o registro verbal – afinal se trata de uma *imagem acústica* – enquanto o desenho manifesta, digamos que de modo *opaco*, o registro figurativo), esconde a lei geral que os rege a ambos, assim como à própria relação entre eles. De fato, pode-se dizer que o português (“árvore”) está aí para o latim (*arbor*), assim como, do outro lado da página, o figurativo está para o escrito (em latim), e assim como, em ambos os casos, o escrito (em geral) está para o verbal (em geral); esquematicamente:

português : latim : : figurativo : escrito : : escrito : verbal

Quase poderíamos dizer que a tradução intersemiótica é ubíqua, pois, com efeito, ela é simplesmente o modelo mais radical da tradução em geral¹¹⁹.

III. Mas, dirão, não estaríamos confundindo substância e sistema de signo? Se todo sistema de signos é um sistema de correspondências entre diferenças, é conceitualmente *necessário* que se trabalhe sobre dois planos distintos. O que nosso argumento sublinha, entretanto, é que cada uma das faces do signo representadas *pressupunha*, por sua vez, um sistema diverso para ser imediatamente identificada. Isso porque cada representação era ali a representação de um *outro* signo (e ambas do mesmo, aliás, a saber: do signo latino *arbor*).

Isso coloca um problema teórico suplementar. Afinal, poder-se-á dizer que essa situação especialmente complexa (em que há representações de representações) difere essencialmente da situação de qualquer signo, em geral? Vejamos: cada plano de um sistema remete, por sua vez, a um sistema próprio (como a silhueta da árvore em relação ao sistema de convenções gráficas que permite identificá-la como signo de um conceito “árvore”, tanto quanto significado de um significante “árvore”¹²⁰); no entanto, aquilo que qualquer unidade (ou antes, qualquer relação) num dos planos significa é, justamente, uma unidade (ou conjunto de unidades) no *outro* plano, e não um conjunto de significados “autônomos” ou ligados lateralmente a ainda outro plano.

Ora, desse ponto de vista, um sistema *biplanar* aparece como o caso mais simples de um encadeamento de remissões ou remessas (afinal, trata-se de relações que *remetem* a relações) que, no caso da representação do signo em geral, no *Curso...*, é *triplanar*: ao ligar simultaneamente o plano da representação figurativa a, por um lado, um plano conceitual que permite identificar as figuras (com seus respectivos conceitos, seus significados *autônomos quanto à relação ali explicitamente figurada*) e, por outro, ao plano das representações escritas (*arbor*), o que o esquema saussureano faz implicitamente é mostrar como *três* planos

119 Para indicações iniciais a respeito do uso de representações gráficas em Saussure, ver Rastier, 2006. Para uma oposição comparável entre transparência e opacidade, ver Merleau-Ponty, 1960.

120 Um tal “sistema de convenções gráficas” não corresponde necessariamente a um sistema de signos dado. Noutros termos: a árvore em silhueta não necessariamente pertence a um conjunto dado e finito de símbolos – como seria o caso do emblema do naipe de paus – caso no qual estaríamos na situação de comunicação animal descrita por Jakobson. Nada impediria, por exemplo, que Saussure tivesse empregado como exemplo a representação do cedro na bandeira do Líbano; ambas pertencem, sob certo plano, ao mesmo conjunto ideal. Permanece, pois, a questão: qual o conjunto de convenções que permite que uma como outra silhueta possam ser percebidas como silhuetas *disto*, ie. uma árvore, de não de outra coisa? Haveria de ser, sem dúvida, um sistema que informa (ou, simplesmente, “forma”) a percepção de seus usuários.

bastam para definir *dois* sistemas diferentes e imbricados; com isso, pode-se dizer que o plano intermediário, implicado nos dois sistemas, é como que o pivô da relação intersemiótica, isto é, algo como o próprio plano intersemiótico.

Mas, se a discussão dos encadeamentos sucessivos na teoria da informação ensina algo, é que todo plano é, nesse sentido, potencialmente intersemiótico. Por isso, vale dizer que a intersemiotividade é a *potência* própria de todo signo. O signo é, essencialmente, intersemiose.

§ 9 – O critério da substância sonora

Retornamos à tensão – característica da tradição estruturalista, mas que aponta para algo mais amplo – entre o reconhecimento de uma pluralidade irreduzível de sistemas semióticos e a afirmação simultânea do caráter privilegiado da linguagem verbal. Agora, no entanto, não buscaremos dissolver este problema naquele da tipologia geral dos sistemas; tendo já efetuado essa operação, podemos proceder no sentido inverso, e indagar pelas propriedades formais específicas do sistema verbal, sem nos esquivar da questão. Convém, para tanto, retomar a oposição entre Jakobson e Hjelmslev, que estrutura um dos eixos desta nossa ficção argumentativa. Diz o primeiro:

“não há igualdade entre os sistemas de signos e (...) o sistema semiótico mais importante, a base de todo o restante, é a linguagem: a linguagem é de fato o próprio fundamento da cultura. Em relação à linguagem, todos os outros sistemas de símbolos são acessórios ou derivados.” (1973b, p. 18)¹²¹

Não há dúvida de que Jakobson se refere aí à linguagem oral. Nesse caso, o contraste é exato e impressionante para com o segundo. Com efeito, em 1943, o dinamarquês parecia antecipar-se ao russo, identificando duas objeções ao tipo de proposta que ensaiava:

“Conforme a primeira delas, todas essas substâncias são ‘derivadas’ em relação à substância sonoro-gesticulatória e gestual, e ‘artificiais’ em oposição ao caráter ‘natural’ desta última. (...) A segunda objeção ressalta que, num certo número de casos, uma mudança de ‘substância’ é acompanhada por uma mudança de forma linguística (...) A primeira dessas objeções não tem valor, pois o fato de que uma manifestação seja ‘derivada’ de uma outra em nada muda o fato de que se trata de uma manifestação da forma linguística considerada. (...) A segunda objeção não é mais pertinente que a primeira, pois ela em nada altera a constatação do fato geral segundo o

121 Cf. Lotman: “Os sistemas modelizadores secundários (como *todos os sistemas semióticos*) se constroem à imagem da linguagem [*sur le type du langage*]. Isso não quer dizer que eles reproduzam todos os aspectos das línguas naturais” (1973, p. 37; grifo nosso).

qual uma forma linguística é manifestada na substância dada. Não obstante, essa objeção tem o interesse de mostrar que a um mesmo sistema de conteúdo podem corresponder sistemas de expressão diferentes.” (2013, p. 111-2)

Vê-se que o argumento básico é um só, e de estilo pragmático: se duas “substâncias” diversas se mostram capazes de expressar a mesma “forma”, então se deve admitir que não há precedência essencial de uma sobre outra¹²². É o que diz Uldall, que assim solapa a naturalidade do postulado fonocêntrico (ver abaixo, §14):

“ainda que seja verdade que, de modo geral na história da humanidade, a fala precedeu a escrita, não é verdade que o padrão sonoro atual precedeu a atual ortografia, e a influência de uma coisa sobre a outra, em matéria de detalhe, parece ter sido mais ou menos igual dos dois lados: se houve casos de pronúncia imitando a escrita [*spelling-pronunciation*], também houve casos de escrita imitando a pronúncia [*pronunciation-spelling*].” (1938, p. 14)

Mais adiante, ele conclui o mesmo raciocínio de um modo que contribui para solapar, agora, a naturalidade do postulado instrumentalista (ver abaixo, §15):

“De um ponto de vista teórico, é, por isso, absurdo dizer, por exemplo, que o sistema gráfico do inglês é inadequado: poderíamos com igual justiça inverter a situação e dizer que o sistema fônico do inglês é inadequado; a verdade há de ser que eles são, ambos, igualmente adequados, e que qualquer outro sistema que cumpra as mesmas condições seriam tão bom quanto estes.” (ibid, p. 16)

Quais condições? Aquelas de uma combinatória (ver abaixo, § 11): no plano estrutural, importa sobretudo o número de unidades elementares (e, embora Uldall não o explicita, que elas sejam capazes de formar cadeias, tendo, por isso algo de linear), e, para cada cadeia específica, isto é, para cada signo, que a ordem em que eles se apresentem seja análoga à das unidades de outro sistema de expressão¹²³.

Berthe Siertsema quis se contrapor a esse tipo de análise, defendendo o que ela julga ser uma interpretação mais fiel ao texto saussureano. Ela insiste, em particular, sobre o fato de que, se há substâncias que se prestam igualmente bem à realização da forma linguística, “há substâncias

122 Cf. Hjelmslev: “a língua é desprovida de qualquer finalidade específica” (1943, p. 116), afirmação que se opõe frontalmente ao funcionalismo de Jakobson.

123 Hjelmslev estabelece aí uma útil distinção terminológica: ele chama de transposição uma relação entre substâncias e de manifestação uma relação entre forma e substância (1957, p. 273).

que definitivamente não darão certo”, uma vez que se mostram ineficazes em termos de seu potencial distintivo: “a água, por exemplo, nunca daria certo para jogadores de xadrez. A linguagem depende de uma substância na medida em que sua existência depende da disponibilidade de uma substância que seja capaz de realizar a linguagem” (1965, p. 8). Isso sem dúvida, não contradiz a perspectiva da glossemática: pois, se qualquer outra substância adequada deverá ser traduzível em termos sonoros, é que o som também deve ser, inversamente, traduzível nas mesmas. Desse ponto de vista, a insistência em que todas as outras substâncias são secundárias e não fazem mais do que representar a linguagem falada (ibid, pp. 10, 125) perde toda força, mais ainda quando se incluem, entre essas substâncias secundárias, a que serve à linguagem de sinais, mesmo que seja implicitamente (ibid, p. 17). Pois um dos pontos fundamentais da linguística que a estas se dedica é reconhecer que elas constituem línguas próprias e autônomas, diversas em sua estrutura e independentes da língua oral que vigora na comunidade nacional em que se encontram: a língua norte-americana de sinais, por exemplo, não é o inglês, nem uma forma dele, nem uma representação dele (Wilcox, p. 1-2). Difícil, desse ponto de vista, aceitar que “qualquer outra substância de expressão que não o som busca representar o sistema fônico de expressão de uma língua” e que “quanto menos o faz, menos adequada se mostra e maior é a dificuldade da comunidade linguística em usá-la” (Siertsema, 1965, p. 120). A questão, claro, é saber de que comunidade se trata.

Excursus n. 9: A diferença das diferenças

“A equivalência na diferença é o problema principal da linguagem e a principal preocupação da linguística.”

Jakobson, 1973b, p. 65

I. É pertinente dizer, então, que estamos tratando das especificidades do sistema verbal, e não somente, como fizemos antes, daquelas da linguagem verbal falada, isto é, da linguagem oral. Pois, entre elas há uma relação intrínseca (e complexa, equívoca) de tradutibilidade, e é nessa relação que se instala a glossemática. De fato, o ponto de partida de Uldall é o aparente enigma de que “fala e escrita existam ao mesmo tempo como expressões da mesma língua” (1938, p. 11): é isso – esta língua – que elas não cessam de traduzir em comum, traduzindo-se uma na outra. Com isso se colocam alguns interessantes problemas suplementares, dos quais reteremos apenas o seguinte.

Uldall apresenta aí apenas um dos casos possíveis. Michel Arrivé, um dos intérpretes do projeto glossemático, faz observar, em primeiro lugar, que não há nada estranho em notar uma mesma língua com dois ou mais sistemas gráficos distintos, isto é, dois sistemas de expressão do mesmo *tipo*. Não só isso faz parte da prática do linguista (quando recorre a um alfabeto fonético em vez do sistema corrente), como todo exemplo de reforma ortográfica envolve o mesmo princípio, em especial quando envolve uma mudança completa de sistema (do alfabeto árabe para o romano, no caso do turco, por exemplo); mais ainda, um caso como o do servo-croata (é Arrivé quem o faz notar) demonstra a existência, lado a lado, do sistema com base no alfabeto romano e outro, com base no cirílico (1983, p. 25-6).

Em segundo lugar, Arrivé pergunta pelo exercício inverso: atribuir a um mesmo sistema gráfico realizações orais diferentes, numa *mesma* língua. Exercício aparentemente artificial, e no entanto, inescapável no estudo de línguas mortas – as quais Hjelmslev define, operacionalmente, como aquelas “cuja pronúncia e, conseqüentemente, cujo sistema fônico, permanece conjectural” (1957, p. 274) – com suas pronúncias restituídas, que variam segunda a tradição (e a tradução) do analista (Arrivé, cit, p. 26-7).

Há, para esses dois exercícios, uma condição implícita. É que, seja com dois sistemas gráficos para um mesmo sistema fônico, seja com dois sistemas fônicos para um mesmo sistema gráfico, supõe-se que, enquanto sistemas de *expressão*, eles sempre apontam para o mesmo sistema de *conteúdo*. Uldall, porém, vai mais longe, “tirando experimentalmente a as conseqüências extremas” de sua formulação (como diria Hjelmslev; ver acima, §3). Pois

“o mesmo permaneceria logicamente verdadeiro se, mantendo constantes as unidades de expressão, alterássemos as correspondentes unidades de conteúdo, ou, noutras palavras, se tomássemos um dicionário e atribuíssemos significados diferentes às palavras que aí se encontram. Até onde eu sei, esse experimento um tanto intrincado nunca foi levado a cabo, mas foi feito várias vezes numa escala menor, em particular com a terminologia científica: todos conhecemos exemplos de termos familiares – unidades de expressão – sendo usados num sentido não familiar, isto é, com função a unidades de conteúdo diferente.”¹²⁴ (1938, p. 15)

124 “Num sentido não familiar”: é diante de fatos desse tipo que se torna pertinente a recomendação de Peirce, para quem “a primeira regra de bom gosto ao escrever é usar palavras cujos significados não serão mal interpretados; e se um leitor não conhece o significado das palavras, é infinitamente melhor que ele saiba que não os conhece. Isto é particularmente verdadeiro em lógica, que consiste inteiramente, quase se poderia dizer, na exatidão do pensamento” (1903, p. 41). Peirce esteve particularmente atento ao problema da terminologia científica e da sua dinâmica: “A ciência está continuamente ganhando novos conceitos, e todo novo conceito *científico* deveria receber uma nova palavra ou, melhor, uma nova família de palavras cognatas.” (ibid, p. 40; grifo no original). Este poderia ser posto,

Mas não quer isso dizer, justamente, que, nessa “escala menor”, cria-se um (sub)código específico (o termo “subcódigo” é de fato usado por Jakobson: 1973a), algo como uma outra linguagem em miniatura? Afinal, se o signo está na reunião entre significante e significado, assim que um destes muda, já não se tem o mesmo signo, fato do qual tem perfeita noção o falante, para quem a confusão inexiste, conforme apontou Vendryès: para aquele, “as duas palavras são tão diferentes quanto quaisquer outros homônimos” (1921, p. 199-200). O que está em jogo, em última análise, é a complicadíssima questão (na qual evidentemente não entraremos) sobre os critérios que definem a identidade de uma língua; em especial, trata-se de saber se o plano do conteúdo é um deles. Mas é curioso: com o exemplo que dá, Uldall parece estar apontando para o fenômeno mais geral da mudança linguística, isto é, para a diacronia. Sem perceber, passamos, de certo modo, da equivalência na diferença para a *diferência*.

II. De considerações como as de Uldall, que desestabilizam os dois postulados fundamentais que comumente ancoram os usos do conceito de escrita (o postulado fonocêntrico e o postulado instrumentalista, que são, na verdade, duas faces do mesmo), Hjelmslev tirou uma consequência fundamental, para o estudo desta. Pois, mesmo se se aceita a precedência cronológica da língua falada,

“não se segue, disso, que a criação de uma escrita, e mesmo de uma escrita que permita uma transposição entre o gráfico e fônico, tenha estado baseada, necessariamente sobre uma análise dos fatos fônicos. Na criação do alfabeto, por exemplo, foi possível contentar-se como uma análise propriamente estrutural – ainda que grosseira – dos elementos de expressão contidos na língua e necessários para diferenciar as significações, sem se ocupar dos fatos específicos da substância fônica. Seria isto uma tentativa de análise da forma de expressão linguística

no entanto, como um caso muito particular – submetido a um controle normativo todo especial (ver abaixo, § 13) – de um problema maior: “todo símbolo é uma coisa viva, num sentido muito estrito que não é apenas figura de retórica. O corpo de um símbolo transforma-se lentamente, mas seu significado cresce inevitavelmente, incorpora novos elementos e livra-se de elementos velhos.” (ibid.) Há nesse desenvolvimento do símbolo algo de linear que parece antes perpetuar certo organicismo do século XVIII (a que se associa, normalmente, o nome de Schlegel) que antecipar a problemática saussureana da vida dos signos (ver abaixo, § 16). Mais surpreendente é o modo como a mesma ideia aparece noutro texto onde, porém, se vê com maior evidência algo da originalidade de Peirce, uma vez que se trata, nesse caso, de mostrar a que ponto homem e palavra são entidades equiparáveis: “Percepção é a possibilidade de adquirir informação, de significar mais; ora, uma palavra pode aprender. Quanto mais não significa hoje a palavra *eletricidade* do que significava ao tempo de Franklin? Quanto mais não significa hoje o termo *planeta* do que ao tempo de Hiparco? Estas palavras adquiriram informação, tal como o faz o pensamento de um homem através de uma percepção ulterior.” (1867, p. 307).

sem consideração pelo aspecto particular tomado pela pronúncia.”¹²⁵
(1957, p. 271)

Surpreendentemente, até a noção de letra pode ser invocada em apoio dessa tese, uma vez que, “na primeira metade do século XIX”, ele designa “não unicamente os caracteres da escrita, mas também a unidade abstrata de que está por trás tanto do fato fônico quanto do fato gráfico e que as reúne na síntese necessária” (ibid, p. 276). Letra, noutros termos, é a noção que prefigura o conceito glossemático que, em 1938, Uldall chama de *cenia*:

“Unidades de expressão pertencentes a diferentes sistemas se unem em grupos análogos aos grupos de sons que chamamos de fonemas, e definidos pelo fato de que todos os membros do um grupo são funções da mesma unidade de conteúdo. Um grupo desse tipo chamo de *cenia*. Assim, a cadeia falada *kat* e a cadeia escrita ‘cat’ pertence à mesma *cenia*, porque podem ser substituídos sem uma alteração de significado.”¹²⁶

Trata-se de unidade, por assim dizer, transubstancial, e que esclarece, talvez do melhor modo possível, em que sentido se trata aqui de uma álgebra. No entanto, ela supõe o que Hjelmslev mais tarde chamaria de uma conformidade entre os sistemas em questão: haveria aí, “não dois sistemas, mas um mesmo sistema manifestado por duas substâncias diferentes” (1957, p. 272). Com isso chegamos, enfim, a uma distinção de grande utilidade para qualquer estudo de tradução intersemiótica: trata-se da dupla oposição entre a possibilidade de transposição e sua ausência, e entre transposições diretas e indiretas. “Entre o sistema fônico e o sistema gráfico pode haver ou não *transposição*. Uma transposição está excluída pelas *ideografias* puras”, caso raro, “pois que as escritas ditas ideográficas são, o mais das vezes, sistemas mistos”: num polo, por exemplo, a escrita chinesa, onde predomina o aspecto ideográfico; noutro, “o cuneiforme do acadiano”, onde predomina o silábico (ibid, p. 270; grifos no original). Ora,

“uma escrita silábica sem complicações suplementares nos apresenta um caso claro de transposição indireta, pois, ainda que haja correspondência, em um certo nível, entre os dois sistemas, o efetivo total dos elementos irredutíveis, ou relativamente irredutíveis, dos quais se compõem, não se recobre. Pode-se dizer, nesse caso, que os fonemas e os grafemas não se correspondem mutuamente, como é o caso na escrita *alfabética* que, abstraindo de certas ambiguidades que

125 Veremos mais tarde (Parte II, 2.3) como isso permite dar conta, com exatidão, da escrita do antigo Egito.

126 Sobre as dificuldades de distinguir as formas faladas e escritas no interior da própria escrita delas, ver acima, Excurso n. 9.II e III.

podem se apresentar (...) permitem frequentemente uma transposição direta, ao menos em sentido relativo. Uma transposição direta em sentido absoluto só se apresenta para as notações fonéticas e para certas ortografias fonêmicas.” (id. *ibid*; grifo no original)

Retornaremos a esse último problema (das notações fonéticas) mais adiante (Excurso, n. 16), e teremos também ocasião de testar o interesse dessas distinções (Parte II, cap. 2). Como quer que seja, elas indicam com uma clareza incomum os princípios fundamentais de uma gramatologia possível, de base combinatória.

§ 10 – O critério da dupla articulação: o aspecto funcional

Se deve haver, na língua, “uma particularidade estrutural que compreenderíamos melhor se estivéssemos melhor informados sobre a estrutura específica das semióticas não-linguísticas” (Hjelmslev, 1943, p. 115), fica claro, então, que devemos procurá-la no seu caráter combinatório. O próprio Hjelmslev chegou a dizer que “na prática, uma língua é uma semiótica na qual todas as outras semióticas podem ser traduzidas, tanto todas as outras línguas como todas as estruturas semióticas concebíveis” (1943, p. 115). A que isso se deve? Há uma resposta clássica: é a resposta de André Martinet, responsável pela popularização do conceito de *dupla articulação*.

Trata-se, na verdade, de uma velha teoria de origem medieval e potencialmente ainda mais antiga, segundo assinala Jakobson:

“A noção de dupla articulação, ecoada atualmente na linguística russa e, a partir daí, na linguística ocidental, pode ser traçada até a doutrina dos *modi significandi*, com sua cristalina ideia de *articulatio prima et secunda*, que emergiu, talvez, sob incentivo grego: uma das duas articulações transforma a matéria sonora (*vocis articulatio*) em palavras, enquanto a outra usa palavras para construir frases.” (1980, p. 44)

O essencial está aí: duas articulações das quais uma é portadora de unidades de significado (como palavras) e a outra não (restringindo-se às unidades sonoras que compõem as primeiras). Assim, haveria entre os dois níveis, uma diferença funcional, e algo como uma hierarquia. Em todo caso, as unidades em cada um deles se combinariam com outras do mesmo tipo, enquanto que, por outro lado, as combinações em um deles suporiam as combinações em outro (não há palavras sem fonemas, nem – salvo no caso de abstrações analíticas – fonemas sem palavras; ver acima, §8). Convém sublinhar que se trata de dois níveis de uma mesma cadeia, o que pode ser particularmente

bem ilustrado pelo exemplo da escrita alfabética impressa, com suas *letras* claramente separadas por espaços em branco, do mesmo modo – e na mesma cadeia linear – que suas *palavras*, que, no entanto, operam como unidades funcionalmente distintas das primeiras (Martinet, 1965, p. 8-9; ver abaixo, Excurso n. 10).

O conceito de Martinet, porém, possui algumas nuances importantes, que a citação de Jakobson poderia obliterar, se ficássemos somente com ela. Em primeiro lugar, as unidades portadoras de significado a que o francês se refere não se limitam às palavras. Elas incluem, na verdade, toda subdivisão do discurso carregada de um conteúdo específico, estendendo-se, portanto, àquilo que se chama correntemente de morfema (e que Martinet prefere chamar de *monema*)¹²⁷. No outro nível, encontrar-se-iam, então, os fonemas que, sozinhos, não transmitiriam nenhuma informação positiva. Em segundo lugar, Martinet faz salientar que, se as unidades de primeira articulação são aquelas a partir das quais as outras devem ser construídas, o fonema, a despeito de seu caráter semanticamente negativo, permanece identificável em qualquer unidade maior na qual que apareça¹²⁸ (1965, p. 8-9; 1962, p. 8; mas ver abaixo, §15). Tratar-se-ia, por assim dizer, de uma unidade transversal¹²⁹.

127 Compare-se o modo como Saussure discute a noção de linguagem articulada, no *Curso* (2012, p. 42): “Em latim, *articulus* significa ‘membro, parte, subdivisão numa série de coisas’; em matéria de linguagem, a articulação pode designar não só a divisão da cadeia falada em sílabas, como a subdivisão da cadeia de significações em unidades significativas (...) Apegando-se a essa segunda definição, poder-se-ia dizer então que não é a linguagem que é natural ao homem, mas a faculdade de constituir uma língua, vale dizer: um sistema de signos distintos correspondentes a ideias distintas.”

128 Isso corresponde ao que Derrida chama de iterabilidade: toda e qualquer unidade significante depende de “uma certa identidade a si” que “deve permitir-lhe o reconhecimento e a repetição”, um pouco como era o caso dos símbolos de Peirce (ver acima, Excurso n. 4a). Ocorre que, segundo Derrida, esta característica é, paradigmaticamente, própria da escrita, que, num primeiro momento (e para um certo senso comum metafísico de grande popularidade), parece encontrar parte de sua especificidade – aquela que lhe permite funcionar como *instrumento* capaz de estender o *alcance* da comunicação e que faz dela, essencialmente, *telecomunicação* (1971, p. 369) – nessa sua capacidade de permanecer atuando (isto é, de permanecer *legível*) na ausência tanto do emissor quanto do destinatário (ibid. p. 375): “É que essa unidade da forma significante se constitui somente pela sua iterabilidade, pela possibilidade de ser repetida na ausência de um significado determinado ou da intenção de significação atual, bem como de toda intenção de comunicação presente. Essa possibilidade estrutural de ser afastada do referente ou do significado (e, portanto, da comunicação e de seu contexto) me parece fazer de toda marca, mesmo oral, um grafema em geral” (1971, p. 378). A dificuldade está, porém, em compreender que intenção de comunicação haveria ao nível do próprio fonema, tomado isoladamente. Se o argumento possui grande pertinência já no nível do morfema, ou seja, na segunda articulação – o que, seguindo a lógica de Derrida, faria do morfema uma forma do grafema – ele parece ver neutralizada sua pertinência na primeira articulação, e não porque o caráter grafemático já constaria da própria definição do fonema como unidade repetível, mas porque, neste nível, o problema da comunicação não chega a se colocar nos mesmos termos (ver acima, §7): do ponto de vista da comunicação, a primeira articulação se subordina à segunda.

129 Disso Martinet extrai um princípio de “solidariedade fonemática” que faria com que as alterações fonéticas acometessem um determinado fonema igualmente em todo contexto semântico no qual figurasse. Trata-se, a bem da verdade, de um pressuposto questionável, na medida em que parte de uma espécie de holismo biologizante tendo por objeto os “hábitos motores” dos falantes (Hjelmslev estaria mais atento aos contextos: 1963, p. 149) e tendo por foco as situações “normais” nas quais “o sentido de uma palavra não poderia ter ação alguma sobre o destino dos fonemas” (Martinet, 1965, p. 28-9). Equivale isso a dizer que Martinet enfatiza a todo o tempo o caráter “arbitrário” dessas unidades; Jakobson faz o contrário (cf. Jakobson e Waugh, 1979, in Jakobson, 1987).

Importa observar, do ponto de vista da retomada que propomos de conceitos tanto da fonologia quanto da glossemática, que a distinção entre os dois níveis de articulação corresponde àquela já proposta por Hjelmslev entre *signo* e *figura*¹³⁰. De fato, ambos reservam a palavra *signo* somente às unidades de segunda articulação (eg. Martinet, 1965, p. 24), e nisso, eles se opõem igualmente a Jakobson. Afinal, tudo indica que, para o russo, os fonemas também são, de pleno direito, *signos*¹³¹: “Esses componentes são entidades semióticas *sui generis*. O *signatum* de uma tal entidade é a pura outredade [*otherness*]” (1971, p. 707), passagem que deixa claro a que ponto Jakobson pretende levar o postulado saussureano de que, “na língua, só há diferenças”. Resta salientar, porém, que, para Jakobson, tanto como para Martinet (1965, p. 17-8), os fonemas não são as unidades mínimas da linguagem, uma vez que são eles próprios decomponíveis em traços distintivos. Eles se encontram, pois, na mesma situação que o átomo, tal como compreendido na física moderna, assim como, segundo sugere Jakobson, na mesma situação que o próprio código genético (1973a). Aí também se colocam, como se vê, problemas de articulação (ver Monod, 1970).

130 A proximidade entre as formulações quase contemporâneas de Martinet (1949) e Hjelmslev (1943) se evidencia junto da especificidade deste último num trecho dos *Prolegômenos* que ajuda a definir o par conceitual por ele proposto: “A diferença entre os signos e as figuras reside apenas, sob este ponto de vista, no fato de que quando se tratar de signos será sempre a mesma diferença de conteúdo que será provocada por uma mesma diferença de expressão, enquanto que, para as figuras, uma mesma diferença de expressão poderá provocar, conforme o caso, substituições diferentes entre as grandezas de conteúdo”. (2013, p. 70) É extraordinário e quase ultrajante, a propósito, que a edição brasileira substitua o exemplo do inglês (“*pet-pat, led-lad, ten-tan*”) por uma série de exemplos em português que *não* ilustram o mesmo ponto (“*tal-til, bom-bem, mil-mel*”). Toda a força do exemplo original está em que ao longo de toda a série se apresentem os *mesmos* componentes, isto é, a mesma oposição e-a (que provocam, como diz Hjelmslev, diferenciações *diferentes* no plano do conteúdo), o que, manifestamente, não ocorre na série brasileira, que trata isoladamente cada dupla de vocábulos.

131 Ambas as abordagens têm, sem dúvida, suas vantagens, porque expressam aspectos diversos das entidades em questão. No caso de Jakobson, fica claro que os dois planos funcionam essencialmente do mesmo modo (ie. por oposição); no caso de Hjelmslev, fica claro que elas se associam ao significado de modos distintos e, portanto, se combinam ou se excluem entre si de modo distinto.

Excursão n. 10: A mão e a fôrma, ou da forma à formatação¹³²

“Basta que (re)apareça o projeto de uma análise autônoma do significante gráfico para que, inevitavelmente, ressurgam os pontos de vista da glossemática.”

Arrivé, 1983, p. 30

I. A referência à escrita impressa convida a outras reflexões, uma vez que seu valor ilustrativo – enquanto exemplo de dupla articulação – deriva das especificidades de seu caráter formatado. Ora, se retomamos as reflexões glossemáticas do excursão anterior (n. 9), podemos dizer que aí se estabelece uma conexão interessante entre a *forma* (ou o formato) dos significantes impressos e a *forma* linguística que eles expressam, como qualquer outro significante capaz de expressar a mesma língua. De fato – digamos preliminarmente, e como que a modo de charada (isto é, de incômoda e divertida síntese) – entre a *forma* e a *fôrma*, há precisamente o espaço da *différance*, ou quase: pois nesta há o espaço indistinto (homofônico) da distinção – bem no meio da *différence*; espaço, portanto, da retenção: a vogal ausente difere – atrasa – o significado e abre *isto*, isto é, o espaço do equívoco. Já ali, há o espaço da quase indistinção gráfica, enquanto os sons soam distintamente. Exatamente o equívoco, portanto.

Ora, este equívoco, que o sinal diacrítico mais registra do que apaga, não pode ser eliminado pela chamada letra de fôrma. Limite, portanto, desta formatação daquilo que, naturalmente (ver abaixo), varia, a saber, a forma (ver acima, §3 e Excursão n. 3-III). Vale para a escrita o que valia para a fala:

“uma letra pode tomar formas diferentes segundo as letras que a precedem ou que a seguem; cada uma dessas *variantes* pressupõe um certo contexto: é, portanto, uma *variedade*. Mas a forma da letra também varia a cada vez que se a escreve; são as *variações*.” (Hjelmslev, 1963, p. 149; grifo nosso)

Variedades, segundo essa terminologia, são, portanto, alternativas contextuais comparáveis, no plano fonológico, aos alofones (como as duas realizações de ‘ch’ no alemão: alveolo-palatal depois de vogais anteriores, velar depois de vogais posteriores etc., numa relação de complementaridade e exclusão mútua em que elas distribuem entre si as posições possíveis). Exemplo claro, no plano gráfico,

132 Tomamos a liberdade – mas é manifestamente por necessidade – de resgatar o diacrítico (em *fôrma*), que a última reforma ortográfica tornou, neste caso, facultativo. Com ele, resgatamos também a oposição entre letra de mão e letra de fôrma.

seria o do árabe, em cujo alfabeto a forma de uma letra depende sua posição (no início, no meio ou no fim da palavra), além da categoria de letra que a precede. Das *variações*, Hjelmslev diz pouco, mas Uldall faz lembrar outros critérios operantes, tais como “o gosto individual e o hábito”¹³³; além disso, no entanto, Uldall menciona “fatores extrínsecos, como o estado da caneta”, afinal, “de um ponto de vista linguístico, uma caneta ruim é bastante como uma garganta inflamada ou um cigarro entre os dentes do falante” (1938, p. 13), ou seja, obstrução do canal, geradora de ruído (ver acima, § 5).

Essa observação é interessante, pois sugere uma conexão com os conceitos da teoria da informação, já que Uldall se refere aí à qualidade do *canal*, exemplificando casos em que há grande parcela de *ruído* (ver acima, §5). Na sequência, vislumbra-se uma síntese deste problema e daquele da dupla articulação, com o que retornamos ao problema da forma:

“Na imprensa e na tipografia, padronizamos os formatos das letras, à exclusão das variantes, de modo que há apenas um formato por grafema. Não há nada semelhante a isto na fala, mas (...) isso não se deve a nenhuma diferença fundamental entre as duas substâncias: seria perfeitamente factível produzir uma fala padronizada artificial do mesmo tipo. Se a técnica de reprodução da fala porventura tivesse se desenvolvido de outro modo, nossas estações radiofônicas estariam emitindo fala padronizada, com uma variante por fonema, em vez de emprega anunciantes ao vivo.” (1938, p. 13)

Marcante previsão – outro sucesso dedutivo para os anais do estruturalismo? (ver acima, Excursus n. 3-II) – do uso de vozes sintéticas, tão característico de nossa época, que demonstra a pertinência das distinções sugeridas.

Mas este problema convida a ainda outras distinções. Se, como quer Uldall, os dois procedimentos por ele citados – a produção de uma escrita padronizada e de uma fala padronizada – são equivalentes, é significativo que apenas o segundo apareça como artificial (dos dois instrumentos, um parece da ordem do humano e o outro tem algo de super-humano, de robótico). Ainda assim, é possível replicar a

133 Há uma conexão interessante entre este problema e os conceitos de Peirce. Tratando do que ele chama de índice, ele dá o exemplo da prática de certos advogados de usar letras (A, B, C....) para se referir a pessoas e elaborar as relações entre elas. Pois bem, segundo Peirce, “o ato de chamar a atenção para o objeto certo depende de uma semelhança. Contudo, isto não as torna ícones, de algum modo importante, pois *não tem consequência nenhuma o modo pelo qual são redigidas as letras A, B, e C (...)* A circunstância importante não é que em uma ocorrência a letra A seja igual a uma ocorrência anterior, porém sim o fato de que há uma compreensão de que letras iguais representam a mesma coisa, e isto atua como uma força que chama a atenção de uma ocorrência de A para uma ocorrência prévia.” (2010, p. 69; ênfase nossa). Talvez se pudesse extrair disso uma consequência um pouco mais geral e dizer que, idealmente e no interior do sistema de uma escrita fonética (ver abaixo, § 13), uma letra é sempre, propriamente, *índice* de um fonema, e nunca *ícone*, o que seria um modo de formular em termos peirceanos a ideia do caráter arbitrário (imotivado) do signo linguístico.

divisão no outro caso: o que é, afinal, que torna a “escrita manual” (Hjelmslev, 1963, p. 149), em algum sentido, mais natural que a tipografia? Por um lado, há os fatores, mencionados por Hjelmslev e Uldall, responsáveis por uma variação na qual se vê, sob as espécies de uma sensibilidade ao contexto, a complexidade própria de uma linguagem que se quer humana¹³⁴ (basta lembrar que era em função de uma tal sensibilidade que Jakobson opunha as línguas naturais às linguagens formalizadas; ver acima, §4). Por outro lado, há um critério semiótico mais específico: é que, mesmo que a tipografia, tanto quanto a escrita manual, se sirvam de instrumentos (obra de engenharia, diversa do aparelho fonador), elas exigem performances tão distintas quanto o analógico e o digital, sendo que a segunda acaba por aniquilar seu aspecto propriamente manual. Pois enquanto a escrita manual (*handwriting*) deixa ao escritor – que poderíamos descrever então como *escriba* – o trabalho de efetivamente *produzir* o signo¹³⁵, a tipografia – própria de outro personagem, que poderíamos descrever como *escrivão* – lhe deixa tão somente a *escolha* entre um conjunto predeterminado de signos que, em certo sentido, estão já escritos.

Noutros termos, o *escrivão* menos escreve que digita: passamos, *literalmente*, da mão – entidade analógica, desenhista – para os dedos – que, do ponto de vista desta prática, se apresentam como conjunto de unidades capazes de se articular na combinatória do ato tipográfico, reiterando este problema (o das *articulações*, muito exatamente) no interior do plano da escrita. Afinal, o uso dessa combinatória permite distinguir dois tipos de uso da máquina tipográfica, aquele que se vale dos vários dedos numa performance complexa, de aspecto tentacular, e aquele que se vale de apenas um (ou dois) – de aspecto, justamente, mecânico – como que imitando, neste plano, a articulação única daquelas linguagens em que, como dizia Jakobson, o conjunto de mensagens equivale ao código: há algo que torna estas últimas comparáveis a este segundo estilo, protótipo da tipografia, e é justamente o

134 Não só humana, ela se prova também individualmente distintiva. É marcante o modo Bourdieu, referindo-se as práticas de um agente e dos agentes de uma mesma classe, exemplifica a “afinidade de estilo que faz de cada uma delas uma metáfora de qualquer uma das outras” (compare-se o Excurso n. 1, acima): “paradigma familiar desse operador analógico que é o habitus, a disposição que chamamos de ‘escrita’, isto é, uma maneira singular de se traçar caracteres, produz sempre a mesma escrita, isto é, traçados gráficos que, a despeito de diferenças de tamanho, matéria ou cor ligadas ao suporte (folha de papel ou quadro-negro) ou ao instrumento (caneta ou giz), a despeito, pois, das diferenças entre os conjuntos motores mobilizados, apresentam um ar de família imediatamente perceptível, à maneira de todos os traços de estilo ou de maneira a partir dos quais se reconhece um pintor ou um escrito de modo tão infalível quanto um homem a partir de seu modo de andar.” (1979, p. 193) Gebhart-Sayer se refere de modo semelhante ao estilo das pintoras shipibo-conibo: “seus desenhos são intensamente pessoais, e no nível da aldeia, o trabalho de uma mulher pode ser reconhecido pelo seu toque individual, ou sua ‘letra de mão’ [*handwriting*]” (1984, p. 26).

135 Neste critério é possível ouvir o eco daquele que enfatizava o aspecto processual da confecção dos objetos-corpos na Amazônia (Excurso n.4).

fato de que, em ambos os casos, não há senão um ato de *escolha*; o que faz aí o dedo é apontar¹³⁶.

Ora, o desenvolvimento histórico da imprensa demonstra, a esse respeito, algo contraintuitivo, a saber: que a formatação que lhe é própria, na verdade, lhe antecede. Pois, conforme mostra Elizabeth Eisenstein, tamanho era o domínio técnico dos escribas medievais – e tal era sua orientação de copistas – que os produtos de seu trabalho manual assumiam uma aparência que apenas atualmente caberia chamar de mecânica, uma vez que sua regularidade intencional (e anterior, nessa intenção, ao advento da imprensa) demonstra, justamente, que o padrão estético era outro, ou seja: a regularidade da forma, no crepúsculo dos *scrittori*, era façanha, não mecânica, mas manual. O resultado é que, nos trabalhos desse período, torna-se muito difícil distinguir entre uma página manuscrita e a “mesma” página em versão impressa (ver as ilustrações em Eisenstein, 1983, p. 25). Em todo caso, a formatação – enquanto redução da variação da forma – antecede a fôrma; é o nome de um certo tipo de atitude ou situação semiótica.

II. Este virtuosismo se compara de modo curioso ao que se observa em certas artes gráficas ameríndias, nas quais não se trata de reproduzir com exatidão, mas de uma exigência de originalidade, como no caso da pintura corporal entre os piro:

“Os padrões são gerados a partir de modelos básicos, formas estereotipadas. Essas formas modelares precisam se distribuir em intervalos regulares pelo campo de trabalho, sendo unidas entre si por linhas inventadas em cada ocasião. Essas linhas de junção devem ser originais, não se permitindo nenhuma cópia de um modelo existente: é o que as meninas fazem, demonstrando a sua ignorância. O objetivo é, a partir de um conjunto de formas padrão, criar um novo padrão regular, simétrico, complexo e completamente original” (Gow, 1999, p 306).

Parece haver aí uma replicação da lógica formular exposta por Albert Lord (1965) para a poesia oral¹³⁷, apenas com um deslocamento de ênfase: se nas artes verbais estudadas por Lord têm-se condicionamentos métricos e exigências do encadeamento semântico, constituindo uma dupla armação básica, já nas artes

136 Nem isso é simples, porém. Pois estes mesmos critérios permitem distinguir com certa exatidão duas gerações de usuários dessas máquinas mais modernas e mais portáteis, os celulares: há aqueles que se valem de dedos das duas mãos, numa performance hiper-acelerada, e aqueles que usam apenas uma, com maior ou menor proficiência.

137 “A gramática poética do épico oral está e deve estar baseada na fórmula. É uma gramática da parataxe e de frases úteis e frequentemente usadas. Utilidade na composição não traz consigo nenhuma implicação de opróbrio.” (1965).

visuais piro as formas básicas (e a estrutura, portanto, do desenho) estão dadas e é o encadeamento que está livre à elaboração.

Ocioso dizê-lo, pois tudo indica que a arte visual Piro pode ser definida por uma transposição do modo composicional formular para o plano gráfico, e curiosamente parece se adequar a ela a fórmula com a qual Lévi-Strauss condenava a arte não figurativa: *exploração metódica da contingência de execução* (1962b, p.45, n.7). Não nos enganemos, porém: é *tanto* ao longo da execução quanto *antes* de seu início que o material em execução se presta ao diálogo (para falar ainda como Lévi-Strauss): no primeiro momento, ele cumpre, de fato, o papel de *ocasião*, mas, por outro lado, a *execução* tem de ser perfeita:

"Todos os pigmentos usados secam depressa, e, quando se comete um erro, este precisa ser retificado imediatamente. Se ela encontra um problema a meio caminho, não tem outra escolha senão desistir da tentativa." (Gow, *ibid.*, p. 306)

Digamos, em suma, que não é arte para qualquer um¹³⁸.

Mas qual, então, o valor da originalidade entre os piro? "A beleza é o produto da boa arte manual, que é produto de conhecimento, que é produto de reflexão, que é a definição piro de sua condição de humanidade" (*ibid.*, p. 307). Se o aprendizado dessa arte visual pelas jovens está sujeito à dupla exigência de conhecer os modelos básicos pela imitação e de, por outro lado, *não* imitar, devendo elas ser capazes de atualizar sempre novos padrões – numa dinâmica de variação toda própria – então, a cada vez que são bem sucedidas, é como se elas reafirmassem sua capacidade de produzir humanidade.

Mais ainda, conforme sugere Gow, é pelo seu interesse em padrões que os piro obtém indícios daquilo que interessa aos brancos. Ou seja, assim como os mitos, essa forma artística possui, a uma só vez, caráter diacrítico (pois que define a humanidade piro enquanto tal) e constitui um acesso para as práticas de outrem, que podem ser (e são) efetivamente incorporadas: "Os piro mostram-se fascinados pela escrita alfabética, a qual denominam *kajitu yona*, o 'padrão dos brancos', e procuram ativamente aprender e usar esse tipo de arte" (*ibid.*, p. 314; cf. Belaunde, 2013, p. 220). Nessas fórmulas ter-se-á, talvez, a forma do equívoco.

138 Situação semelhante é a dos shipibo -conibo: "Ao longo do processo de composição dos desenhos, as mulheres não fazem esboços nem utilizam qualquer instrumento físico para medir as distâncias e corrigir os erros de simetria dos seus traços. Sua visão e seus pensamentos guiam sua mão. (...) Contam que à noite passam horas imaginando e planejando os caminhos que vão traçar no dia seguinte, como uni-los nos ângulos, como fazer as curvas, como distribuir as distâncias etc. Sonham com os desenhos e, assim, na hora de fazê-los, os têm claros em sua mente." (Belaunde, 2013, p. 211) O relato evoca uma passagem extraordinária de Lévi-Strauss: "As sociedades primitivas reconhecem com maior objetividade o papel da atividade inconsciente na criação estética, e manipulam com uma espantosa clarividência essa vida obscura do espírito." (1961, p. 68).

§ 11 – O critério da dupla articulação: o aspecto econômico

A dupla articulação virá se opor de modo muito significativo à sua ausência. Pois, em Martinet, não se trata somente de encontrar a especificidade da linguagem, mas de, ao fazê-lo, encontrar “o que ela tem de especificamente humano” (1965, p. 11). Toda sua análise se inscreve, de fato, numa oposição entre o humano e o animal, distinguindo o que remete a um e a outro polo no interior da própria linguagem humana. Assim, as reações como gritos, gemidos e afins, seriam da primeira ordem, uma vez que são “semanticamente inanalísáveis”¹³⁹ (ibid, p. 15; ver Excursus abaixo). Eles seriam, nos termos de Jakobson, da ordem dos *sinais* [signals]. Estes,

“mesmo se pertencem a um código mais amplo de unidades livremente selecionáveis, não podem ser combinados pelo emissor para formar uma construção semiótica de novo tipo. Todas as combinações de sinais simples, se é que o sistema inclui, não só sinais simples, mas também compostos, estão prescritas pelo código, de modo que o corpus de mensagens possíveis é equivalente ao próprio código.” (1971, p. 707)

Isso quer dizer que uma “linguagem” menos articulada teria menor capacidade semântica (encontraremos ecos desse problema na Parte II, esp. 1.3.1).

Tudo se resume, então, num problema combinatório e, como diz Martinet, de *economia*:

“Quando se pensa na imensa variedade das necessidades comunicativas da humanidade, percebe-se que a linguagem do homem não poderia ser concebida sem a dupla articulação. Tentemos imaginar o embaraço em que nos encontraríamos, tanto para nos fazermos entender quanto para entender a outrem, caso devêssemos distinguir milhares de grunhidos desarticulados [*inarticulés*], cada um correspondendo a um de nossos monemas – o que seria o caso se a segunda articulação nos fosse desconhecida.” (1965, p. 7)

Ora, não se reconhece nessa hipótese a reação do alfabetizado quando pela primeira vez imagina a escrita chinesa? “Que se pense, simplesmente, numa língua que não se falaria mais, mas que se continuaria a escrever por meio de um sistema ideográfico perfeito.” A conclusão: “O sistema imaginado (...) não poderia ter qualquer autonomia real”, ou seja, não poderia aspirar ao estatuto de verdadeira linguagem. Com efeito, na hipótese em que um sistema desse tipo fosse o único meio de comunicação de uma determinada população, “um tal sistema seria algo de tão particular que se poderia muito bem compreender que os linguistas quisessem excluí-lo do domínio de sua ciência”

139 Este problema teve também sua época no estudo das linguagens de sinais (ver Wilcox, 1992, pp. 2-9).

(ibid, p. 18; ver Derrida, 1967, p. 81). Fonocentrismo (vide adiante, seção 4) é o nome dessa sentença, que pesa, na tradição hegemônica no Ocidente, sobre toda linguagem definida negativamente como não-oral (acima, § 1).

O caso chinês, para o bem ou para o mal, é emblemático (ver abaixo, §14), e é curioso que Lévi-Strauss tenha feito, a propósito menos da escrita chinesa enquanto tal que da caligrafia que a toma por base – de algo, portanto, que vai além da formatação – um comentário que apela, exatamente e de modo algo surpreendente, para a noção de dupla articulação. “Particularmente instrutivo”, diz o antropólogo, “é o paralelo que se quis estabelecer entre uma tentativa contemporânea” de arte não-figurativa “e a arte caligráfica chinesa”. Ora,

“no primeiro caso, as formas a que o artista recorre não existem anteriormente num outro plano, no qual estariam sistematicamente organizadas. Nada permite, portanto, identificá-las como formas elementares: trata-se, antes, de criaturas do capricho, graças às quais alguém se dedica a uma paródia de combinatória com unidades que não o são. A arte caligráfica, ao contrário, repousa inteiramente no fato de que as unidades que escolhe, situa e traduz pelas convenções de um grafismo, de uma sensibilidade, de um movimento e de um estilo, possuem uma existência própria na qualidade de signos, destinados por um sistema de escritura a desempenhar outras funções. *Somente nessas condições a obra pictórica é linguagem, pois resulta do ajustamento contrapontístico de dois níveis de articulação.*” (1964, p. 40-1; grifo nosso).

Haveria muito que dizer sobre a problema da relação entre arte e linguagem em Lévi-Strauss (ver algumas indicações em Vidal, 2017), mas, para os propósitos de nossa exposição, o que esta passagem demonstra é que o antropólogo aceita o critério da dupla articulação como definição não só da linguagem verbal, mas de toda linguagem *tout court*, isto é, de todo sistema semiótico do qual se possa dizer que funciona *como* uma linguagem. Tem-se, portanto – ainda que o comentário de Lévi-Strauss seja, de certo ponto de vista, fundamentalmente conservador e menos produtivo, no que diz respeito à arte abstrata a que ele se refere, do que certos comentários do próprio Jakobson (ver acima, §4) – um exemplo marcante daquilo que imaginava Hjelmslev, isto é, de como a consideração das especificidades do sistema verbal poderia informar sobre aquelas de outros sistemas, e, em particular, de como a noção de dupla articulação pode servir como parâmetro para analisá-los. Nada mais significativo, desse ponto de vista, que a própria consideração das especificidades da linguagem verbal conduza, enfim, e insistentemente, para o problema da escrita.

Excursão n. 11: No limiar do sentido (iv) – As línguas dos outros

“O som das palavras impenetráveis da língua tukano (...) passa a ser uma saudação também para aqueles que aprendem a sentir-se bem, participando de conversas em línguas que não compreendem, e a rir de piadas que não podem entender.”

Paiva Ramos, 2018, p. 17

I. Não surpreende que a incidência da oposição entre o humano e o animal sobre a própria linguagem humana tenha se tornado objeto da reflexão de antropólogos que tanto se dedicaram sobre a primeira, menos ainda quando se considera a proximidade destes para com a linguística. É o caso, por exemplo, de Alfred Kroeber (cf. Lévi-Strauss, 1983, p. 51), que antecipa a discussão de Martinet:

“um convalescente geme (*moans*) sem qualquer intenção de se comunicar. (...) Tais exclamações (*cries*) pertencem à mesma classe que aquelas dos animais. Na verdade, para realmente entender a ‘fala’ dos brutos, temos que mentalmente nos colocar numa situação em que nossas emissões estariam totalmente restritas a tais exclamações instintivas – ‘inarticuladas’ é sua designação geral, mas frequentemente imprecisa. Em qualquer sentido exato, elas simplesmente não são linguagem” (1917, p. 172-3).

Ora, talvez Kroeber se contentasse melhor se, além de que são *inarticuladas*, disséssemos, mais especificamente, que lhes falta a *dupla* articulação.

Edward Sapir, por sua vez, argumenta de modo um pouco diverso sobre o mesmo problema:

“aquele tipo de emissão realmente é instintiva, mas é não-simbólica; em outras palavras, o som da dor ou o som da alegria não chega, enquanto tal, a indicar a emoção, não se põe à parte, por assim dizer, para anunciar que tal ou tal emoção está sendo sentida” (1921, p. 2).

Segundo essa interpretação, noutras palavras, a emissão sequer funciona como *monema*, uma vez que não possui significado próprio. Mas Sapir parece contradizer a si mesmo ao dizer, na sequência, que, “em certo sentido”, a emissão “é parte da própria emoção” (ibid.). Pois bem, não será exatamente essa *contiguidade* que *indica*, justamente, a emoção? (ver acima, Excursão n. 4a) Desse ponto de vista, não é nada estranho que se trate de “sons que quem escuta interpreta como índices da

própria emoção” (ibid.); o incômodo do linguista, certamente, é com a ausência de *intenção* (sobre isso, ver Grice, 1957 e acima, Excurso n. 5).

De resto, “inanalísável” é uma expressão forte de Martinet, que traça, com razão, uma barreira conceitual, mas que pode induzir ao erro. Uma tal noção não deveria iludir, fazendo parecer que a língua funciona de modo estritamente analítico e semelhante ao da própria análise linguística¹⁴⁰; não deve impedir, sobretudo, o reconhecimento, por assim dizer, de unidades que operam como que em bloco (ver acima, Excurso n. 14), conforme já observava Vendryès: a criança, diz ele, “recebe de seu entorno frases prontas que correspondem à expressão de certas ordens, de certas necessidades, ou simplesmente de certos fatos” (1921, p. 80). Noutros termos, para a criança, nesse estágio, qualquer articulação é propriamente *insignificante* (com o que já se antecipa, aliás, o problema de Deleuze e Guattari da circulação de palavras de ordem: 1980, p. 95-6).

Pode-se então enunciar uma concepção que não seria estranha a Merleau-Ponty (cf. 1961, p. 64), a saber, de que a consciência opera no nível da frase, não de seus componentes, pois é aí que se manifesta a intenção de comunicar algo específico, o significado pré-figurado, por assim dizer, para o qual se busca, no inventário (como um *bricoleur*), o arranjo adequado de significantes (ver acima, §7; compare-se Frege, 1892, p. 153, 156). No dizer de Vendryès, “a frase é o elemento fundamental da linguagem.” (op. cit, p. 82). Cabe destacar ainda a ênfase deste autor sobre as “fórmulas prontas que escapam a essa necessidade de clareza, imposta à articulação pela preocupação em se fazer entender” (idem, p. 69), apontando para aquilo que Roland Barthes descreveria mais tarde como “sintagmas fixos” (*figés*) (1964, p. 24). Digamos, em suma, que, por toda parte, há blocos inarticulados dentro da linguagem articulada: espécie de cristais precipitados pelo uso, algo, talvez, como o “tesouro” da língua, a que se referia Saussure (1916, p. 45).

II. Há, nessa oposição entre o humano e o animal no seio da linguagem, uma questão de perspectiva (ver acima, Excurso n. 4). É o próprio Martinet quem começa por observar, a respeito da posição genérica dos falantes, que “essa estrita ordenação dos sons”, em que se reconhece uma característica marcante da

140 Mas cf. Hjelmslev, 1943, p. 70: “uma tal análise do conteúdo em figuras não foi realizada e nem mesmo tentada na linguística até hoje, embora a análise correspondente em figuras da expressão seja tão antiga quanto a escrita alfabética.” Compare-se Ducrot, 1968, p. 22, que retoma (sem citá-lo) a afirmação de Hjelmslev e observa: “será necessário esperar até o século XIX para que se assinala, no interior da palavra, uma organização de sons simultaneamente regular e imotivada, constante e arbitrária”. Para o problema da análise em Saussure, ver igualmente Ducrot, 1968, cap. 2, e Maniglier, 2005.

linguagem verbal humana, “lhes chama a atenção sobretudo na sua própria língua, e que a audição de idiomas pouco familiares evoca antes, para eles, a confusão da voz animal” (1968, p. 1). Digamos, então, que o falante percebe a própria língua como *humana*, e a de outrem, possivelmente, como animal ou, antes, *animalesca* (bárbara; ver abaixo, Excursão n. 13-II). É evidente, porém, que a divisão aí subjacente – entre ordem e desordem, linearidade e confusão – é um operador cujo conteúdo (e cujo recorte) há de variar de acordo com a língua específica em questão e com os hábitos sensíveis que ela traz consigo, e também com aquilo que Hjelmslev chamava de “sentimento linguístico” (1963, p. 69).

Evgueni Polivanov, do círculo linguístico de Praga, se dedicou especificamente a este problema de como a percepção linguística interage com as “representações fonológicas” do *ouvinte* que é, antes de tudo, o *falante* de uma língua. Ele observa, por exemplo, que falantes japoneses reproduzem a palavra *drama* como *dzurama* ou *dorama*, ou então, como “o coreano simplesmente nada percebe antes dos sons t, k de *starik*, *skazal*, etc.” (1931, p. 115). Mas há nisto, segundo nos parece, uma pequena confusão. Pois, sem dúvida, uma coisa é perceber e outra é reproduzir determinados sons. A diferença não é trivial: a percepção, aberta como está ao que se a possa oferecer, é potencialmente heteróclita, e, se “o espírito (...) vai além daquilo que havia percebido inicialmente” (Lévi-Strauss, 1983, p. 234; ver acima, Excursão n. 3), ela envolve uma constante formulação e reformulação de hipóteses; a (re)produção, por sua vez, parte de um conjunto já definido de possibilidades, que ela apenas executa (com maior ou menos sucesso, é verdade, mas isto é secundário; ver acima, Excursão n. 10-I). Contrariamente ao que poderia parecer, portanto, a percepção é que é, efetivamente, o polo criativo do processo, ela é que efetua a distribuição ou redistribuição do som e do ruído (para usarmos essa imagem fonocêntrica, sem conceder qualquer privilégio real à substância sonora; ver acima, §8). Na casa do sujeito, digamos assim, a percepção é soberana.

III. Poderíamos nos perguntar se o mesmo não se aplica à descrição de outras línguas. Segundo Lévi-Strauss, por exemplo, “a consonância nambikwara é um pouco surda, como se a língua fosse aspirada ou cochichada”; neste caso, trata-se de uma característica percebida conscientemente pelos falantes, uma vez que as mulheres nambikwara, em especial, esmeravam-se em exagerá-la, exatamente para caçoar do etnógrafo (1955, p. 327). Já da língua kadiwéu, ele diz:

“a fonética guaicurú oferece ao ouvido uma sensação agradável: (...) palavras longas, inteiramente em vogais claras alternando com dentais, guturais e uma abundância de fonemas molhados ou líquidos, dão a impressão de um riachinho saltando por sobre as pedras” (ibid, p. 198).

Uma descrição desse tipo (que um leitor jovem associa imediatamente ao élfico de Tolkien) mescla a distinção de alguns possíveis fonemas com uma apreciação de teor estético bastante genérico. Mas qual o seu *sentido*? A mesma imagem, segundo nos parece, poderia “descrever” certa pronúncia coloquial do próprio francês nativo de Lévi-Strauss, mas em função de características opostas: suas palavras abreviadas, repletas de vogais nasais, fechadas e arredondadas, num deslizamento contínuo que evoca algo do português europeu...¹⁴¹ Há nisto, novamente, um problema de perspectiva. Tudo nos leva a crer que a descrição do estilo de uma língua depende de um sistema em que a posição relativa das línguas em questão, seu grau de proximidade – pelo menos quanto ao aspecto fônico – constitui um parâmetro fundamental. O espanhol, por exemplo, há de soar diferente para o brasileiro – exímio falante doportunhol, como se sabe – para o qual aquela língua aparece, *evidentemente*, como *transformação* da sua própria, o que não é o caso de outras línguas cujo parentesco, ainda próximo, não é, auditivamente, tão claro.

Tudo isso foi descrito de modo marcante por Bruna Franchetto, entre os Kuikuro. A etnógrafa encontrou aí uma elaboração sistemática de uma classificação que evoca aquelas palavras de Martinet: os espíritos “têm seus idiomas, mas estes parecem mais um som indistinguível e sem sentido”, “um murmúrio incompreensível” (1986, p. 96, 99). Mas o indistinguível assume por vezes formas, digamos, mais distintas: em certas narrativas sobre o período anterior à chegada ao espaço atual, entre os “comportamentos animais, não-humanos” atribuídos à gente em questão, encontra-se, por exemplo, algo tão específico quanto a

141 Uma digressão: a redução das sílabas átonas, procedimento tão característico da prosódia coloquial tanto do francês quanto do português europeu assume valor diverso no russo, onde ela é prescrita e tem efeitos previstos sobre a pronúncia das vogais das sílabas átonas, mas sem que a enunciação deva ser necessariamente rápida. É que a *rapidez*, enquanto percepção relativa devida à diferença específica entre um par de línguas (como os trens de *Raça e história*), é, sem dúvida, *qualitativa*, e não quantitativa: fala rápido quem fala sem vogais, não quem fala em menos tempo; eis o que nos parece que diria um brasileiro médio. Nessa conexão eslava, estabeleceríamos a seguinte proporção: português europeu : português brasileiro :: russo : polonês. O polonês parece, tanto quanto nós mesmos, gostar de vogais e de dar-lhes o mesmo peso ao longo da palavra (quanto às consoantes, elas pouco ajudam a distinguir o polonês do russo). Curiosamente – afinal, já não deve espantar “que o senso estético, reduzido unicamente aos seus próprios recursos, possa abrir caminho para a taxionomia, e até antecipar alguns de seus resultados” (Lévi-Strauss, 1962b, p. 26) – isso encontra correspondência num fato melhor estabelecido: em português europeu, o “l” pós-vocálico, como se sabe, é velarizado (exatamente como em holandês, e não como o ‘dark l’ do inglês, ao qual por vezes se o associa), pronúncia que é exatamente aquela encontrada em posição não-palatalizada, no russo; ora, no Brasil, vocalizamos essa consoante, dando-lhe um som de /w/, exatamente como fazem os poloneses, que tem pare este som uma letra especial: ł, ie. o verdadeiro “l” de Bronisław Malinowski (/broˈɲiswaf/, portanto).

palatalização do s. A animalidade, porém, é aí somente um polo. Há no Alto Xingu toda uma classificação mútua dos grupos karibe em termos de seu diverso “padrão entoacional” (ibid, pp. 83-93): “a melodia é percebida como um todo portador de significado: no caso das oposições karibe, um todo portador de significado também de ordem sociológica” (ibid, p. 93).

Há algo mais, e que faz evocar a ideia do sistema cerimonial como língua franca, proposta por Menezes Bastos (ver acima, Excursão n. 7-I). No caso dos Kuikuro, parece que quanto mais radical ou distante a relação de alteridade que o ritual atualiza, mais formalizada é a linguagem que lhe serve de meio: “Se é proibido *falar* a língua dos 'outros', é possível *falar cantando* a sua própria língua diante dos outros, e é possível *cantar* a língua dos 'outros’” (Franchetto, 1993: 97; grifo nosso). Noutra conexão, Montagnani observa, para o mesmo grupo, como a música das flautas kagutu *diz* – através da melodia – o nome dos seres de outro plano (2011). Parece haver, então, uma gradação: de um contexto a outro, poderíamos identificar uma progressiva alteração simultânea das relações e da linguagem que as expressa ou efetua, que pareceria ter por horizonte, exatamente, a música¹⁴².

De fato, a formalização tende, no caso das festas, a atingir a própria mensagem: a “comunicação”, num sentido estrito, está garantida de antemão, pois é o próprio ato de enunciação conjunta da *mesma* mensagem que atualiza a relação entre os grupos que, por meio dele, se definem enquanto tais (Franchetto, 1993, p. 101; 1986, p. 54; cf. Carneiro da Cunha, 2009: 111-2); por outro lado, tais eventos buscariam assegurar, justamente, a “comunicação” num sentido mais amplo. Numa palavra, a música (ou o canto) aparece aí como modelo de toda linguagem (e algo comparável parece ocorrer nas relações entre cantos guerreiros e cantos xamânicos, noutros contextos; cf. Viveiros de Castro, 1986: 591 e Yvinec, 2011: 158). Talvez valha dizer, então, que a palavra, a princípio restrita a um certo plano semiótico (digamos, a “linguagem comum”), tende, em certos tipos de relação, para sua realização ou *perfeição* noutro (o musical)¹⁴³. Estamos, afinal, num contexto em que já se pôde falar numa “visão musical do universo” (Basso, 1981; 1985), assim como no “caráter fundamentalmente musical da alteridade” (Barcelos Neto, 2013: 194; cf. Viveiros de Castro, 1986, cap. VI).

142 Importa reter, no entanto, a ressalva de Franchetto: “os dois tipos de comunicação, o ritual e o verbal, não podem ser reduzidos um ao outro de maneira simplista (...) Há comunicação verbal no ritual e há ritualização da comunicação verbal (...) Concomitantemente, não se pode subestimar a existência de uma compreensão multilíngue, pelo fato de não haver uma expressão multilíngue” (1986, p. 55-6).

143 Repare-se que, por exemplo, entre os Mapuche do sul do Chile (além da Amazônia, portanto), “não há uma categoria genérica para ‘música’ (...) e as pessoas que eu conhecia tendiam a tratar música instrumental e canção [vocal] como práticas distintas.” (Course, 2009: 298).

Uma digressão profissionalmente diletante

IV. O que Polivanov permitia explicar era o que quer dizer falar com sotaque – que é, no plano metafísico (e noutros), o que a antropólogo faz profissionalmente – e Hjelmslev retoma o problema em termos semelhantes: “que ele fale com sotaque quer justamente dizer que, em virtude das suas tendências de pronúncia, de seus hábitos psicológicos, ele desloca o sistema fonético da língua em direções determinadas” (1963, p. 171; o reverso – o poliglotismo fluente – foi bem descrito por Vendryès, em termos semelhantes, de transposição fonética: 1921, p. 50). Falar a língua dos outros, sem dúvida, é coisa complicada. Bourdieu explica em seus próprios termos esse um mecanismo comparável:

“O verdadeiro pastiche, de que Proust dá exemplo, reproduz não os traços mais marcantes de um estilo – à maneira da paródia ou da caricatura – mas o *habitus*, aquilo que Jacques Rivière chama o ‘fogo interior da atividade mental’, no qual se engendra o discurso original” (1979, 193, n. 3).

Eis porque é tão complexo ser ator, e porque é tão difícil reproduzir um sotaque estrangeiro: ou se será capaz de demonstrar – consciente ou inconscientemente – certo número nuances e gestos linguísticos mínimos (tais como os índices de hesitação próprios de uma dada variante linguística) e todos aqueles traços, justamente, que não são semanticamente distintivos (mas que o são noutro plano, conforme aqueles estudados por Franchetto), inclusive – sobretudo – aqueles que são somente previsíveis (mas que, nessa previsibilidade própria do *habitus*, permanecem como índices do estilo), ou então se há de cair (voluntariamente ou não) na paródia e na caricatura. Digamos que o ator realista é uma espécie de psicanalista desviado, que busca acessar o inconsciente de um outro não para dar-lhe o vislumbre de um caminho de cura, mas para roubar-lhe o lugar e o teatro mesmo de sua consciência.

A caricatura, no entanto, tem seu lugar. Num estudo particularmente genial, Piotr Bogatyrev – também do círculo de Praga – fez uma série de observações interessantes, nesse sentido, a propósito do teatro:

“o ator utiliza apenas alguns dos traços característicos de uma região, chegando às vezes mesmo a reunir, na linguagem do seu camponês, os traços característicos de vários dialetos. Uma tal mescla de linguagens diferentes é contrária à realidade, mas descreve de maneira muito

expressiva o homem do campo representado pelo ator. Por isso, a meu ver, um dialeto artificial dessa espécie tem plenamente o direito de existir em cena” (1938, p. 241).

Opinião fundamentalmente idêntica será emitida por Lévi-Strauss a propósito da ópera: ela “é uma estilização do real” (1993, p. 117)¹⁴⁴. Não é à toa. Aí está em jogo uma oposição conceitual central da estética lévi-straussiana e para a qual já apontamos algumas vezes, posto que ela nos interessa, em particular, uma vez que encerra como que a lei do conceito de escrita enquanto representação. Trata-se da oposição, bem salientada por Merquior (1975,), entre simbolização (operação metafórica) e reprodução (operação metonímica).

144 Há nisso algo que, de modo ainda um pouco indireto, evoca outra progressão – esta, mais abertamente *intersemiótica* – numa passagem de Bogatyrev: “Para exprimir uma emoção, o ator utiliza os elementos de determinada arte. Essa emoção cresce. Se se tratar de uma dança, por exemplo, o ritmo acelera-se. Quando o ator já não pode acompanhá-lo com os meios expressivos que lhe permitem os seus movimentos, completa a aceleração soltando gritos. Quando um cantor, ao contrário, começa, num crescendo, a carecer de meios vocais, completa essa progressão pela dança ou, genericamente, pelo movimento. Muitas vezes, não só a dança e o movimento são completados pelo canto ou o canto, pela dança, como também, reciprocamente, se substituem” (1938, p. 250). Estaríamos tentados a ver, na progressão *kuikuro*, uma codificação estável de uma lógica semelhante. De resto, deverá ficar claro nosso argumento principal: que a distinção entre registros expressivos (num mesmo suporte semiótico ou em suportes diversos) pode ser tratado como – pois é – uma base para operações intersemióticas.

SEÇÃO 4 – ESCRITA

“O estudo da escrita foi até hoje uma ciência aplicada, ao passo que a Linguística há muito tempo ultrapassou essa etapa. (...) O caráter unilateral das pesquisas atuais reside no fato de que elas visam a fins exclusivamente práticos, considerando-se a si mesmas como simples auxiliares das outras ciências (...)”

Trubetzkói, 1935 , p. 129

§ 12 – Os enigmas da escrita

É notável que, na tentativa de determinar a particularidade formal da linguagem verbal falada – enquanto buscamos elaborar o “problema semiológico” e, com isso, situar nossas “questões de intersemiotividade” – estejamos novamente às voltas com o problema da escrita. Trata-se de uma situação ambígua, pois parece haver algo de comum entre as duas (ver abaixo, §15), mas, ainda assim, uma aparece frequentemente subordinada à outra: seja a fala subordinada à escrita, enquanto “norma culta” (ver acima, Excurso n. 2 e abaixo, Excurso n. 13), seja a escrita subordinada à fala, enquanto mero instrumento para registrar a linguagem “propriamente dita” (ver abaixo, §14 e Excurso n. 15). Ora, a homogeneidade de fundo parece contradizer a possibilidade de uma relação hierárquica, de modo que esta aparece, então, como fundamentalmente arbitrária. Como vimos, este é o ponto de partida de Uldall (acima, Excurso n. 9) e nisso reconhecemos a tensão de que havíamos partido (§§ 2 e 3). Aqui, porém, ela se encontra melhor determinada. Afinal, sabemos, por um lado, que o problema possui um aspecto combinatório essencial (ao qual responde a noção de dupla articulação), e sabemos, por outro, que, sob este mesmo aspecto, diversos são os tipos de escrita que se conhece (a ideografia chinesa e o nosso alfabeto supondo tipos diversos de combinatória). Isso quer dizer, em suma, que o problema da comparação entre diferentes sistemas semióticos acaba por se ver reproduzido no interior da própria categoria de escrita. Longe de ser uma categoria tipológica estável, ela se oferece então como um microcosmo do problema semiológico como um todo.

Aquela suposta característica comum, ademais, coloca ela própria um segundo problema. Pois, embora a escrita, de modo geral, se veja tradicionalmente associada de modo estreito à língua – “ainda não foi feita uma análise da escrita que faça abstração dos sons”, dizia Hjelmslev (1943, p. 112, n. 4) – ela parece ter historicamente aparecido menos como dispositivo intersemiótico do que

como objeto enigmático a ser decifrado, o que não é equivalente (embora a própria tradução intersemiótica nos apareça, a primeira vista, como enigma). Signo da língua, a escrita aparece, simultaneamente e sobretudo, como emblema do aspecto enigmático de todo código, que é o enigma da própria decifração:

“não somente o significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar a si mesmo, como aquilo que é, sem remeter a qualquer coisa além de sua presença” (Derrida, 1972a, p. 33).

Assim, a escrita acaba por remeter diretamente ao sentido, numa situação complexa em que ela toma o lugar da língua falada, mas sem que a semelhança estrutural entre as duas (que não poderia deixar de ser a condição de tal substituição) apareça como problema, uma vez que se encontra eclipsado pelo enigma geral (ver acima, Excurso n. 2)¹⁴⁵.

Isto – este efeito de obliteração – é, em si, um enigma: enigma histórico, enigma gramatológico, ou ainda, um enigma discursivo-metafísico, na fronteira entre o leigo e o acadêmico (ver abaixo, Parte II, 1.1.1). Talvez a razão esteja em que, para uma “cultura letrada” (para usar uma expressão de Havelock, 1982), a escrita – qualquer que seja (alfabética, ideográfica ou outra) – encarna, melhor que a fala, a relação difícil entre *transparência* e *opacidade* própria de todo signo: entidade material (em algum sentido) e presente, que remete a outra (material ou não), que se supõe ausente¹⁴⁶; isto é, entidade opaca que o uso torna transparente (ver abaixo, §13). Trata-se, pois, do enigma da mediação esquecida (ou seja, do fetichismo, no sentido marxista). Será necessário destrinchar os componentes entremeados desse problema, se quisermos delinear o lugar da escrita na tradição ocidental e evitar os percalços que esta tradição nos prepara, no momento em que olhamos para além dela. Para isso, o *Curso de linguística geral* continua sendo tão útil quanto foi para Derrida, em 1967.

145 Esta condição, porém, se aplica somente aos casos em que os dois sistemas (o conversor e o convertido, para falar como Menezes Bastos: 1978), sejam autônomos. Onde houver uma dependência de um em relação ao outro (ver acima, §8), é evidente que a semelhança estrutural – do ponto de vista combinatório – perde sua pertinência.

146 Isto, é claro, a menos que haja redundância entre os dois sistemas, caso no qual sua mútua presença se torna em si um fato semiótico importante (ver abaixo, Excurso n. 14). Observe-se, ademais, que o próprio da tradução intersemiótica é exatamente que ela faz com que algo “material” remeta a outra coisa igualmente “material”, e pode o fazer pondo-as, simultaneamente, em presença uma da outra.

Excursão n. 12: O signo “Saussure”

“Galileu – cujo nome, mais que um nome próprio, é aqui o índice exemplar de uma atitude e de um momento (...)”

Derrida, 1962, p. 16¹⁴⁷

As circunstâncias de publicação da obra de Saussure condensam, elas próprias, o complexo de problemas que chamamos de “problema semiológico”. Com efeito, não se trata de uma “obra” típica, ainda que repleta de nuances e aparentes contradições, tendo num “autor” o princípio de sua unidade e sua fonte última¹⁴⁸. O *material* a que se associa o nome de Saussure é heteróclito, e essa associação se tornou motivo de disputa. Com efeito, esse caráter heteróclito põe em risco sua própria estabilidade enquanto material *escrito*, na medida em que se reúnem documentos de tipo diverso: primeiro, alguns artigos publicados e sua dissertação sobre o sistema vocálico do indo-europeu (ver Hjelmslev, 1963, 163-5); depois, anotações de seus alunos, ou seja, transposição para o registro gráfico de seu discurso falado, acompanhada, no *Curso de linguística geral*, de uma sistematização conceitual no entanto precária, que inclusive dá ao livro sua frase final, apócrifa e polêmica (adotada como lema, porém, por Hjelmslev: 1954); e, por último, seus próprios manuscritos esparsos, repletos de análises apenas esboçadas. Nada haveria de especial nisso, se não fosse a obra póstuma aquela a que acabaria se referindo toda a discussão posterior ao longo do século (ver Maniglier, 2006, p. 18-9), e se não se viesse a encontrar nela uma série de tensões que, nos manuscritos, eclodem sob a forma de análises que, por sua vez, apontam para uma teoria mais radicalmente semiológica (ver Bouquet, 1997) e, potencialmente, muito diversa da sua versão canônica.

Mas algo de curioso acontece nessa história. É que ao menos alguns dos pontos que hoje se veem nos manuscritos encontram forte eco com o que Derrida encontrou, como limite e tensão, no próprio *Curso* (ver Maniglier, 2011, p. 389). Tudo se passa como se uma certa reelaboração atual repetisse, em parte, sua anterior elaboração crítica (“repetição criadora”, dir-se-á: op. cit. p. 372). Foi Derrida, por exemplo, quem primeiro extraiu, justamente do capítulo do *Curso* sobre a escrita, a contradição de uma *descoberta* conceitual – a do signo, já no

147 Vale observar que Simon Bouquet (1997) faz efetivamente uma leitura “galileana” de Saussure. Maniglier, por sua vez, o caracteriza, entre outras coisas, como “Tales da fonologia” e “Galileu da semiologia” (2006, p. 18), e evoca a caracterização do método estrutural, pelo próprio Lévi-Strauss, como “verdadeiramente galileano” (2005b, p. 101).

148 Sobre a noção de obra, cf. Foucault, 1971, pp. 30-1 e 1969a, pp. 37-8: “a obra não pode ser considerada, nem como unidade imediata, nem como unidade segura, nem como unidade homogênea.”; sobre a de autor, ver Foucault 1969b.

sentido radical para o qual viemos apontando na Seção 4 – que permanece, diz Maniglier, *encoberta* pela ênfase crítica da própria linguagem que a anuncia (ibid, p. 377), e que enfatiza o tempo todo a língua falada e, de fato, a própria oralidade, como matéria específica da linguística (ver acima, Excursão n. 2). É como se à linguística aí apresentada faltasse a radicalização, às últimas consequências, do seu próprio sentido, isto é, justamente da semiologia¹⁴⁹. Digamos então que a restrição logocêntrica rege o *Curso* na exata medida em que ele se apresenta como curso de *Linguística Geral*, abandonando o escopo que a exposição sugere mas que seu aparato conceitual busca conter¹⁵⁰.

É curioso observar que, já no ano da publicação do *Curso*, o eminente linguista dinamarquês Otto Jespersen expressava a seu respeito algo como uma nostalgia da autoria:

“tem-se o sentimento de uma obra inacabada, e nos pomos a lamentar, passo a passo, que o mestre não tenha podido, pessoalmente, passar a última mão sobre a obra e preencher as lacunas que ela incontestavelmente contém, na forma em que está apresentada” ([1916] 1933, p. 110)

Mais adiante, ele salienta “sua terminologia um tanto misteriosa” (ibid., p. 112) e sua postura teórica: “o que é particularmente típico do autor, é sua tendência a tudo representar como tão retilíneo quanto possível” (ibid.).¹⁵¹ E, no entanto, sua avaliação do trabalho dos editores é positiva: “o livro dá a impressão de ter sido escrito pelo próprio Saussure” (ibid., p. 110).

Na outra ponta do século, Simon Bouquet retoma em outros termos o mesmo problema:

149 Derrida “vê nisso o sintoma de um problema que ‘a aventura estruturalista’ (como a chamou Barthes [1985]) revela e ignora no mesmo movimento. (...) A condenação da escrita seria, simultaneamente, sintoma desse recobrimento de sua própria descoberta por Saussure, e um recurso para pô-la, retrospectivamente, em evidência”. (Maniglier, 2011, p. 371, 377). « [C]’est à l’aide du concept de signe qu’on ébranle la métaphysique de la présence. Mais à partir du moment où l’on veut ainsi montrer, comme je l’ai suggéré tout à l’heure, qu’il n’y avait pas de signifié transcendental ou privilégié et que le champ ou le jeu de la signification n’avait, dès lors, plus de limite, on devrait – mais c’est ce qu’on ne peut pas faire – refuser jusqu’au concept et au mot de signe. » Derrida, 1967, p. 412. é em função disso que Maniglier busca opor ao gesto conceitual de Derrida aquele de Deleuze e Guattari: « *signe ou archi-trace?* » (ibid. pp. 386-92; ver acima, Excursão n. 13).

150 Nas palavras de Maniglier, “uma espécie de excesso de sua descoberta em relação aos recursos conceituais em que ela se exprimia” (p. cit., p. 371). Repare-se, de passagem, que essa fórmula – de ressonância stratherniana – parece definir a condição perpétua da antropologia, se substituirmos a descoberta pela tentativa de descrição de uma conceitualidade outra que a de que dispõe quem descreve.

151 Zelig Harris, importante linguista estadunidense, mais tarde criticaria de modo semelhante “o uso ocasionalmente místico de termos filosóficos” por parte da escola de Praga, em sua resenha da obra igualmente póstuma – mas diferentemente editada – de Trubetzkói (ver 1941, p. 345).

“Quem é que pode, aqui, ser chamado, literalmente, de autor (não se fala do autor de um curso), se não um personagem imaginário, um Saussure criado por Bally e Séchehayé precisamente como autor da homogeneização discursiva do texto de 1916?” (1997, p. III, nota 1)

Mas, como em Jespersen, há, aí também, uma tensão entre avaliação do conteúdo e do trabalho de edição:

“quaisquer que sejam as críticas que se lhe pode dirigir (...) o ponto de vista que organiza o *Curso de linguística geral* terá sido muito eficaz. Como quer que seja, diante de um pensamento sutil, mas incompletamente desenvolvido, como aquele do mestre genebrino, e em vista da história das ideias na qual se inscrevia o *ato editorial de 1916*, a redação de Bally e Séchehayé terá sido, provavelmente, o melhor partido que se poderia ter tomado à época.” (op.cit., p. III; grifo nosso)

Vê-se já como esse tipo de história (de uma certa escrita) faz proliferar nomes e datas¹⁵² (ver abaixo, 1.1).

De todo modo, a opinião de Rudolf Engler, autor de uma das mais importantes edições críticas do *Curso*, parece ser hoje aceita como ponto de partida: “uma vez tendo aparecido as fontes, era evidentemente de uma necessidade imperiosa trabalhar sobre os textos ‘autênticos’” (apud Rastier, 2006, p. 5). No entanto, alguns, como Sémir Badir (2001), insistem em trabalhar isoladamente sobre o antigo texto do *Curso*, e pode-se dizer que há razões para tanto, a depender do propósito, como deixa claro o argumento do próprio Derrida (que François Rastier recusa):

“ter-se-á percebido que, preocupando-nos muito pouco com o *próprio* pensamento de Ferdinand de Saussure *ele mesmo*, interessamo-nos por um *texto* cuja literalidade teve o papel que se sabe depois de 1916, funcionando num sistema de leituras, influências, des-conhecimentos, empréstimos, refutações etc.” (1967, p. 90, n. 38, ênfase no original; cf. Badir, 2001, pp. 10-11 e Maniglier, 2006, p. 19).

Pode-se dizer assim que a análise do texto saussureano funciona ela própria como índice de uma série de técnicas características da prática exegética e científica do Ocidente¹⁵³ – mas, ironicamente, é através daquilo pelo qual ele lhe escapa, através

152 Cf. Deleuze e Guattari (1980, 322-4), sobre a nomeação de eventos meteorológicos e Derrida (1966, p. 409), sobre a invasão estruturalista como evento.

153 Considere-se, na esteira de Foucault, além do conceito (e do dispositivo) de *autor* e da *obra*, a técnica do *comentário* (e em especial o comentário *jurídico*, que muito teria a acrescentar ao problema da escrita; cf. Pocock, 1957, ch. I e II). Cf. Foucault, 1971, pp. 23-4 e ver também Bourdieu, 1987, 94-105 (“*La codification*”).

desse “insidioso pensamento” (Foucault, 1969, p. 185-6), fugitivo e ambíguo, que o estruturalismo (ou seu nascimento) deixa – ainda – seu rastro¹⁵⁴ (ver abaixo, § 17).

§ 13 – Fonografia e fonocentrismo

Vimos que a busca de autonomia para a ciência linguística, sobretudo em relação à filologia, mas também em relação à psicologia e a outras disciplinas, parece ter tido sempre por base a ênfase sobre a linguagem verbal falada como seu único objeto verdadeiro (acima, Excursão n. 2). O mesmo gesto pode ser acompanhado em tantos outros clássicos: Bloomfield, Sapir, Jespersen. A exceção posterior de Hjelmslev e seu grupo seria emblematicamente combatida por Martinet, que veria nestes que ele chamava de “formalistas” (pondo-se a si próprio como “realista”) uma espécie de “anexacionistas” que “querem pôr a etiqueta de linguagem no maior pedaço da semiologia que conseguirem abraçar” (1962, p. 20)¹⁵⁵. Apontamos também que, no *Curso de linguística geral*, que é, também a esse respeito, paradigmático, essa busca e essa ênfase tinham, por complemento, uma crítica amarga do prestígio da escrita e, com ela, da língua literária. Convém observar agora com mais calma o modo como a escrita é aí apresentada.

Cumpramos notar, em primeiro lugar, que a escrita (tecnologia que permite a comunicação à distância, como dirão outros; ver Derrida, 1971) é aí apresentada, primeiramente, enquanto elemento central do processo de transmissão das próprias línguas: testemunho daquelas que já não são faladas, mas também daquelas que o são em regiões afastadas. Ela figura, então, como *documento indireto*, pois,

154 A discussão em curso acerca da retomada da inspiração primeira de certo projeto estruturalista por autores como o próprio Patrice Maniglier o atesta (cf. Salmon, 2011 e Keck, 2011, no mesmo volume). No entanto, se “o estruturalismo esteve, sem dúvida, associado ao nome de Saussure”, diz Rastier, “confundia-se, sob essa noção, a linguística estrutural do entreguerras, o distribucionalismo americano, e certo fenômeno midiático dos anos sessenta”, e isso fazia incluir “outros autores, Foucault, Althusser, Lacan, que em nada participava, do projeto de uma semiótica geral” (2006, p. 3). Trata-se de autores que Maniglier, seguindo Deleuze, considera em sua revisão do estruturalismo (Maniglier, 2006, 15-7; 2005b, p. 91), o que Rastier dispensa. Tanto mais interessante, então, que, também para Rastier, “ainda que os principais aspectos da epistemologia saussuriana estejam quase ausentes do *Curso*, autores como Lévi-Strauss perceberam o que estava em jogo” (ele menciona Greimas e Merleau-Ponty, na sequência; idem, p. 17); a bem da verdade, o tom da passagem de Rastier ressoa fortemente com o de Lévi-Strauss (1988, p. 109). Para o tema do “nascimento”, ver Derrida, 1966, p. 428.

155 É necessário cuidar, então, para não interpretar segundo as mesmas premissas a declaração de Hjelmslev: “Esta não deve ser nem uma simples ciência auxiliar, nem uma ciência derivada.” (1943, p. 3) Pois, se aí igualmente se busca a autonomia da ciência da linguagem, toda a empreitada hjelmsleviana depende de reconhecer como seu objeto algo além da fala. Compare-se a afirmação de Karl Bühler, a respeito do progresso da análise linguística: “É compreensível a demanda de que deveríamos nos afastar da letra, e é também inteiramente justificada como meio de complementar e refinar os resultados. Mas não se deve esquecer que tivemos primeiro que aprender a nadar e que o aprendemos através da *letra*.” (1934, p. 19).

“para poder dispor, em todos os casos, de *documentos diretos*, seria mister que se tivesse feito, em todas as épocas, aquilo que se faz atualmente em Viena e Paris: uma coleção de amostras fonográficas de todas as línguas.” (1916, p. 57; ênfase nossa)

Vê-se: um documento direto seria aquele que permite reproduzir a fala¹⁵⁶. Mas, mesmo na presença deste, não se altera o quadro fundamental: “Seria preciso, outrossim, recorrer à escrita para dar a conhecer aos outros os *textos* registrados dessa maneira” (ibid; grifo nosso)¹⁵⁷. A escrita figura aí, então, como resíduo final (ou denominador comum) de todo registro, ou mesmo – se sempre é de textos que se trata – de todo enunciado linguístico.

É curioso, então, que Saussure proceda, após essa demonstração da ubiquidade do documento escrito – que “intervém a todo instante” na própria relação com a língua materna (idem; cf. Wyld, 1906) – a uma radicalização da ênfase sobre seu caráter secundário e instrumental, como há muito tempo tem apontado a literatura em torno de sua obra (ao menos desde Derrida): “Língua e escrita”, diz celeberrimamente o texto, “são dois sistemas distintos de signos; a *única razão de ser* do segundo é *representar* o primeiro (...)” (p. 58, grifo nosso; ver acima, Excurso n. 2). Ubiquidade dessa representação, portanto, que muito poderia dizer sobre os regimes de conhecimento típicos do Ocidente moderno¹⁵⁸.

Com efeito, a afirmação deste caráter secundário corresponde ao que Derrida chamou de um “conceito instrumentalista e tecnicista” de escrita (1967, p. 102). De fato, não é só o *Curso* que a define em função de sua “razão de ser”¹⁵⁹, a mesma lógica fica evidente em outros autores, e na própria linguagem (valorativa) utilizada na análise (comparativa), em que se buscam avaliar os “inconvenientes” de cada sistema de escrita, inaugurando, assim, uma classificação em termos de sua eficiência relativa (eg. Vendryès, 1921, p. 343 e segs.). Gesto secular – no mínimo, tão velho

156 Bloomfield parece contradizer esta colocação, ao afirmar que os “registros escritos nos dão informação *direta* sobre os hábitos de fala do passado” (1933, p. 282; grifo nosso). No entanto, ele contradiz apenas a si próprio, pois já havia dito que “devemos ter grande cuidado ao interpretar os símbolos escritos em termos de fala efetiva; nós frequentemente falhamos nisso, e deveríamos sempre preferir ter a palavra audível” (ibid, p. 21).

157 É necessário salientar o caráter complexo de uma formulação desse tipo: a palavra “texto” quer se referir, de modo *transparente*, aos registros que preservam a *fala* (afinal são amostras *fono*-gráficas) e, no entanto, ela o faz ao tratá-lo, justamente, como escrita (isto é, como *texto*). Isso condensa todo o problema do estatuto da escrita no *Curso de linguística geral* (ver abaixo). [uso da palavra texto na etnologia]

158 Elementos para tanto podem ser encontrados no próprio *Curso de linguística geral*, pois, de certa maneira, é disso que trata aquilo que ali se entende como “linguística externa”. Saussure se refere, em especial, às relações entre linguística e etnologia, entre língua e história política (“a colonização, que não é senão uma forma de conquista, transporta um idioma para meios diferentes, o que acarreta transformações nesse idioma”), “as relações da língua com instituições de toda espécie; a Igreja, a escola etc.” e, enfim, “tudo quanto se relaciona com a extensão geográfica das línguas e o fracionamento dialetal” (1916, pp. 53-4).

159 Trubetzkói dizia da chamada fonoestilística o mesmo que dizia dos estudos sobre a escrita: “Tais escritos geralmente se orientam puramente para objetivos práticos” (1939, p. 16), o que quer dizer que eles não passavam de trabalhos de retórica. Compare-se Bloomfield, 1933, p. 21.

quanto a ideia (setecentista) de uma ciência da escrita (de uma gramatologia), como mostra a leitura que faz Derrida de Condillac (1971) – e insistente. Com efeito, ecos dessa atitude podem ser encontrados, por exemplo, em Lotman, que, de certo modo, generaliza a atitude instrumental para todo sistema de signos e assim nos permite extrair dela sua consequência teórica de fundo: “Em um sistema semiótico bem construído (isto é, em um sistema que atinge o objetivo para o qual foi elaborado) não pode haver complexidade supérflua, injustificada” (1973, p. 38-9; cf. acima, § 5). Ora, qual será este objetivo? Será possível determiná-lo de antemão, mediante unicamente uma observação dos aspectos formais do sistema em questão? Mais ainda: será possível determiná-los – isto é, determinar-lhe os traços pertinentes, as diferenças significativas – fora de uma análise antropológica? O problema fundamental que aí se impõe¹⁶⁰ é já menos o enquadramento tecnicista em si, aplicado a sistemas particulares, que aquele da relação deste enquadramento com o fato de que toda análise que parte daí para ordenar diferentes sistemas numa escala comum (que inevitavelmente assume uma linguagem valorativa, pois esta lógica valorativa está inscrita no próprio tipo de comparação que se faz) evidentemente *pressupõe* a função desses mesmos sistemas, a qual nunca chega a ser explicitamente questionada em si própria. Este é o pressuposto propriamente *fonocêntrico* que faz com que, em vez de se indagar pelo conjunto de práticas gráficas (ou simplesmente semióticas) de que faz parte – no interior do complexo cultural de uma determinada comunidade – aquilo que se reconhece como “escrita”, aceite-se, sem mais, que se trata de representar a fala, seja com base num princípio semântico, seja com base num princípio fonográfico (ver abaixo, § 14 e Parte II, 2.1)¹⁶¹.

160 O problema realmente fundamental que aí se impõe é, na sua forma mais geral, nada menos que aquele da possibilidade (transcendental, se assim se quiser dizê-lo) da arqueologia. Ou seja, em que condições é possível determinar [os traços significantes dos sistemas semióticos de que se vale uma comunidade] a partir, unicamente, de seus rastros? Esta última restrição possui algo de artificial, se admitirmos que a situação da pesquisa arqueológica é, normalmente, mais complexa do que aí se supõe, mas ela possui algum valor heurístico.

161 Ocorre que “não há escrita puramente fonética”, e isto, segundo Derrida (1968b, p. 5), por um duplo motivo: “A escrita dita fonética não pode – em princípio e de direito, e não somente por uma insuficiência empírica ou técnica – funcionar senão admitindo em si mesmas ‘signos’ não fonéticos (pontuação, espaçamento etc.), os quais, como rapidamente perceberíamos ao examinar-lhes a estrutura, toleram mal o conceito de signo. Melhor, o jogo da diferença, a respeito do qual Saussure teve somente de fazer lembrar que se trata da condição de possibilidade do funcionamento de todo signo, é, ele próprio, um jogo silencioso. É inaudível a diferença entre dois fonemas, a única que lhes permite existir e operar como tais. O inaudível abre à escuta os dois fonemas presentes, tais como se apresentam. Se não há escrita puramente fonética, então, é porque não há *phonè* puramente fonética.” (1968a, p. 5)

Excursão n. 13: A escrita como norma

“O primado da identidade (....) define o mundo da representação”

Deleuze, 1968, p. 1

I. A língua deve ter suas (belas) letras. É o que parece dizer José Américo de Almeida, no prefácio de *A bagaceira* (1928):

“A língua nacional tem rr e ss finais... Deve ser utilizada sem os plebeísmos que lhe afeiam a formação. Brasileirismo não é corruptela nem solecismo. A plebe fala errado; mas escrever é disciplinar e construir...”

A mensagem em si é clara, e surpreende antes pela veemência da sua forma que pelo seu conteúdo. Afinal, não há nada de novo na suposição de que a língua *nacional* é, verdadeiramente, a língua *escrita*. Escrever, sem dúvida, é disciplinar:

“Junto com a escola primária, o serviço militar foi talvez o mecanismo mais poderoso à disposição do Estado para inculcar o adequado comportamento cívico e, inclusive, tornar o habitante de um vilarejo no (patriótico) cidadão de uma nação. A escola e o serviço militar ensinou os italianos a entender, senão a falar, a língua oficial e ‘nacional’, e o exército tornou o spaghetti, antes um prato regional do empobrecido sul, numa instituição pan-italiana.” (1987, p. 305).

Entender, senão falar¹⁶²: trata-se de fazer circular palavras de ordem, como diziam Deleuze e Guattari (1980).

Mas há algo mais que surpreende na formulação de José Américo de Almeida. Trata-se da peculiaridade da solução encontrada pelo escritor para apontar a possibilidade de pronúncia (facultativa?) de certas consoantes finais: a *repetição* gráfica das letras indica aí o sentido de *pluralidade* que uma delas (“s”) normalmente indicaria por si própria (de fato, *rr* poderia, por exemplo, ter sido escrito alternativamente como *r’s* e “lido” como *erres*). Observe-se, ademais, que a grafia escolhida escapa a qualquer fonologismo ou fonocentrismo, como o demonstra não só o artifício mencionado, mas também o fato de que as duas letras em questão, ou antes, seus *nomes*, são representados aí de modo, por assim dizer, emblemático (“r” e “s” em vez de “erre” e “esse”, o emblema sendo a própria letra).

162 Curioso destino da língua italiana, com a imigração: em Buenos Aires, “os falantes de italiano mudaram para o espanhol, em geral no curso de uma geração, e provavelmente graças à pressão massiva de uma educação pública unilingue”, o que, segundo esta autora, ajuda a explicar certas características intonacionais (bem conhecidas por nós, em sua versão caricata) do *porteño* (Colantoni & Gurlekian, 2004, p. 108).

Dito de outro modo, aí não transcrevem, simples e diretamente – “literalmente”, diria Kristeva (1981, p. 32) – sons em letras (ver abaixo, Excursão n. 15.II); a grafia (do nome) da letra, essa grafia à segunda potência, se revela, antes e sem nenhum pudor, como intrusão convencional do próprio signo gráfico na (representação da) cadeia da fala e evidencia, com isso, o caráter convencional da escrita em geral.

Ocorre, porém, que justamente o ideal de *fala* aí expresso pelo autor, nesse mesmo trecho, é, manifestamente, a própria *escrita*¹⁶³, e isso na justa medida em que seu ideal de escrita é, por sua vez – e isso de modo implícito, mas decisivo – a escrita *fonológica*, uma escrita que se pretende perfeitamente transparente àquela mesma fala: caso contrário, haveria pouco sentido em insistir sobre a *correção* da fala enquanto *conformidade* com a escrita; o que se quer é, exatamente, que ambas coincidam.

Curioso observar, então, que já Saussure julgava que a escrita fonológica se mostra, a princípio, inconveniente – exceto para os linguistas (1916, p. 68)¹⁶⁴, e, em princípio mesmo, realmente impossível fora da ciência fonológica ela própria. Isso porque o movimento da linguagem é tal que a escrita e a fala, infletidas certamente por suas várias formas de contato, possuem (ou adquirem), cada uma, suas leis próprias de desenvolvimento (desigual e combinado, digamos; ver acima, Excursão n. 2). Assim, o alfabeto aparece como *índice irredutível* (e perpetuamente reiterado, reiteradamente deslocado) da sua própria separação em relação à fala.

Mas, no *Curso de linguística geral* – acabamos de vê-lo (§ 13) – a escrita, ou antes, a ortografia, não é simplesmente um sistema destinado a uma evolução própria; é um sistema secundário, inferior, incompleto, na medida em que deve sempre se referir ao único sistema pleno e autônomo, aquele da língua falada. Essa autonomia, relativa e ideal, funda a linguística saussureana – ao menos em sua versão póstuma (ver acima, Excursão n. 12) – que faz da língua (falada) seu objeto por excelência. O *Curso...* se situa, portanto, perfeitamente nas antípodas do escritor brasileiro; a ironia está em que ambos perpetuem, em vias opostas, a restrição logocêntrica.

II. Se a escrita aparece, então, como norma, é porque a fala aparece como anormalidade. No entanto, se a escrita deve, também, registrar a fala, deverá ela normatizá-la? Um outro exemplo – outra reflexão sobre literatura, ortografia e,

163 Por isso aquela possibilidade de pronúncia que indicávamos no início não era realmente facultativa.

164 Cf. a ressalva comparável de Lévi-Strauss a respeito da notação de estilo matemático nos estudos de parentesco ([1945] 2008, p. 48).

digamos, ortofonia – há de esclarecer a contradição inscrita nesta pretensão fonocêntrica.

Consideremos *Gone with the wind*, de Margaret Mitchell, esse monumento paradoxal à independência da mulher¹⁶⁵, tal como o famoso filme a que deu origem (*...E o vento levou*). Há algo no livro, de fato, que o filme – para bom efeito, diriam alguns – talvez não expresse com igual veemência: trata-se, não simplesmente da “tirania da letra” (para falar como Saussure), mas efetivamente, da letra da tirania, isto é, da linguagem da escravidão. Será possível escutá-la? Leia-se:

“Is de gempmum gone? Huccome you din’ ast dem ter stay fer supper, Miss Scarlett? Ah done tole Poke ter lay two extry plates fer dem. Whar’s yo’ manners?”

“Oh I was so tired of hearing them talk about the war that I couldn’t have endured it through supper, especially with Pa joining in and shouting about Mr. Lincoln.” (1936, p. 24)

Isto pretende ser o registro (escrito) de um diálogo (oral). Porém, há um contraste marcante entre as duas falas, e deve-se perguntar se ele deve ser atribuído à natureza (e à linguagem) do diálogo ou àquela(s) do próprio registro. É que a natureza do próprio contraste tem pouco a ver, digamos, com a natureza: dentre os dois tipos de linguagem que encarnam, uma aparece como versão degenerada da outra (degeneração inversa à que preocupava Saussure, pois aqui, como em Almeida, tem-se uma fala que foge à naturalidade normativa da língua culta que, aqui, é também, e manifestamente, branca). Essa deformação – supostamente *evidenciada*, mas simultaneamente *produzida* pela escrita intencional da autora – é levada a tal ponto que se torna necessário, para nossa análise, *traduzir* o primeiro discurso na linguagem do segundo:

Is the gentleman gone? How come you didn’t ask them to stay for supper, Miss Scarlett? I’[d] done told Poke to lay two extra plates for them. Where’s your manners?

A operação inversa, subentende-se, seria dificilmente possível, uma vez que parece faltar à primeira fala uma regularidade comparável à que possui a segunda¹⁶⁶.

165 Trata-se de um livro repleto de “ricas contradições” (p. xvii) exploradas de modo útil por Philippa Gregory em seu “prefácio para o leitor preocupado” (2015). A preocupação diz respeito à intensa nostalgia pelo velho Sul norteamericano, aristocrata, escravocrata e patriarcal, que atravessa o livro.

166 Problema muito semelhante (mas, de certo modo, inverso e complementar) ao desse registro como deformação (cf. acima, §§5-6) pode ser posto a propósito da tradução de línguas de sinais em línguas usadas por pessoas dotadas de audição. De fato, Claire Blanche-Benveniste observa como esse tipo de tradução frequentemente dificulta a percepção de semelhanças entre a língua de sinais em questão, tal como falada correntemente numa determinada

Há um detalhe de grande interesse nessa comparação, que faz lembrar o valor emblemático da letra (isto é, das letras “r” e “s”) em Almeida. É que a simples justaposição evidencia que, entre as poucas palavras que se mantêm iguais nos dois discursos, encontram-se os dois nomes próprios: (Miss) Scarlett e Poke, pivôs entre essas heterogêneas linguagens¹⁶⁷. A formalidade de um (com forma de tratamento específica) e a informalidade do outro (enquanto mero apelido) reproduzem, a seu modo, a distinção entre os dois registros de fala. Porém, ambos permanecem dentro de um regime de escrita normatizado, e isso mesmo quando se trata de representar “fielmente” a fala: exceções por excelência, os nomes próprios, *normais*, estão ali como que engastados no interior do discurso irregular e barbárico da escrava¹⁶⁸. Em primeiro plano, sobressai o nome próprio da filha branca do proprietário.

Mas há ainda o problema da gramática e do vocabulário. De fato, tem-se ali todo um encadeamento da forma normativa (já seria abusivo dizê-la *normal*), “where are your manners?”, para a forma coloquial, “where’s your manners?” até a forma deformada – *registro e reiteração* (escrita) de um barbarismo (da fala) – “whar’s yo’ manners?” Repare-se, entretanto, que permanecem os apóstrofos (com mais de uma função, aliás): marcas da reunião do coloquial e do culto (ou da passagem de um para outro) no seio do discurso escrito, ou seja, rastro de uma violência efetivamente presente.

Aqui, como no texto de Almeida, a representação fonética é objeto e pretexto de uma batalha entre dois regimes discursivos. Mas Mitchell vai mais longe: mais que

comunidade, e a linguagem coloquial de uma língua como o francês. O resultado é que “a maior parte das ‘traduções’ em ‘linguagem oral’ mostram analogias mais fortes com textos formais e escritos do que com a produção falada informal” (2007, p. 82). Segundo a autora, isso se deveria, por um lado, à tendência do letrado a representar sua própria linguagem sob a forma escrita, seguindo a prática escolar, e, por outro, à tentativa dos próprios especialistas em línguas de sinais de demonstrar a sofisticação destas, apelando, com esse objetivo, para o registro formal. Não surpreende, então, que essa *tradução* apareça, num primeiro momento, como *transcrição* (cf. o problema em torno do chamamos de paradoxo gramatológico, abaixo, Excurso n. 14). No entanto, a própria noção de linguagem oral é enganosa, como ela sugere, uma vez que com ela se quer fazer referência, indistintamente, ao uso oral (falado) e não oral (escrito) de uma dada língua, escamoteando ainda a distinção ulterior entre os registros formal e informal em cada um desses dois modos (ibid., p. 81). Observemos, finalmente, que, por trás desse problema dessas analogias obliteradas entre os registros informais das duas línguas em questão, está aquele da avaliação acrítica do que é digno de ser registrado ou traduzido (cf. ibid., à p. 85, o problema em torno da noção de ‘palavra’). Este, vale observar, é um problema característico da arqueologia, como veremos (eg. Parte II, 2.1.1).

167 Teria sido interessante desenvolver a partir disto uma reflexão sobre os nomes de Davi Kopenawa – de fato, o livro (2015) se abre sobre uma experiência reiterada de *heteronomia* que é, concretamente, uma experiência *heteronomástica*. Teria sido também o caso de desenvolver o problema das *letras* a partir de Franchetto (2008).

168 É significativo que os nomes próprios – nomes de reis, via de regra – tenham tido um papel fundamental no deciframento não só da escrita hieroglífica do Egito, onde eles serviam de pivô entre as camadas do texto multilíngue da Pedra da Roseta (ver abaixo, 2.1), mas também no deciframento de outros sistemas, como o antigo persa inscrito em caracteres cuneiformes, em que a língua já era conhecida (Chadwick, 1970, p. 40-1). No presente caso, isso sugere, como é enfaticamente o caso, que, em meio a tantos “barbarismos”, a relação entre a fala escrava e a fala escravocrata é uma relação de tradução, e aí a tradução é muito mais que uma simples traição.

“educar”, o que faz aí o princípio fonético, ao registrar a fala de modo supostamente transparente – nessa suposição residindo toda sua força (ou fraqueza) – é, em sentido forte, representar. Melhor dizendo, o sistema de marcas de sua escrita explicita o mecanismo da representação.

Assim se passa da atitude, em certo sentido, crítica, reformista, de Almeida para o que poderíamos caracterizar, talvez, como uma escrita cínica: se, no primeiro caso, se assumia, com a distância entre os registros, o papel *ativo* (para não dizer “positivo”, uma vez que é substancialmente restritivo) do escritor, no segundo trata-se de apresentar como *natural* a transposição hierarquizante, produzida pelo discurso escrito, de uma diferença vigente no plano do discurso oral, naturalizando, com ela, a hierarquia *dada* do nexos escravista; efeito, sem dúvida, de reprodução simbólica da dominação (como talvez dissesse Bourdieu). Noutros termos, já não é só o dispositivo técnico da escrita que encontra aí seu limite (como apontávamos com Almeida), mas o próprio dispositivo geral da representação sobre o qual o outro se sustenta.

III. Linguagem da escravidão, dizíamos; de fato, é ela quem fala, não o escravo. Essa estrutura enunciativa, se assim podemos descrevê-la, possui um caráter exemplar enquanto síntese dos paradoxos de certo tipo de dominação. Por isso, não é surpreendente que, trasladando da América do Norte para a América do Sul, e das vésperas de uma guerra civil para outra, reencontremos, na Argentina de meados do séc XIX, o mesmo tipo de problema; e agora não se tratará mais da figura do escravo, mas, no limite, daquela, fugidia, do indígena. O que está em jogo é, ainda, a relação difícil entre representação e escrita.

Trata-se de um período em que as tensões características da sociedade colonial argentina voltam a aflorar, uma vez terminada a guerra da independência e exaurido, com ela, o elã unificador proporcionado pelo conflito comum com a metrópole, e que deixa, portanto, uma espécie de vácuo em que virá vigorar, no dizer de Julio Ramos, “o projeto de uma nova homogeneidade” (1989, p. 19; sobre esse período, ver Halperin Donghi, 1969, pp. 194-204). É também um período capital do romantismo argentino, e nele tem um lugar especial a obra de Domingo Faustino Sarmiento; *Facundo, civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845), que busca explicar, de modo muito particular, o novo conflito entre *unitarios* e *federales*, isto é, entre centralistas e regionalistas. Para tanto, Sarmiento busca estudar os tipos sociais do interior que, variadamente encarnados nos caudilhos armados, seriam protagonistas na história recente da guerra ainda em

curso: “em Facundo Quiroga não vejo simplesmente um caudilho, mas uma manifestação da vida argentina tal como a fizeram a colonização e as peculiaridades do terreno” (cit., p. 48). Da história, então, ao homem, e dele à terra; no horizonte, a barbárie. Esta obra fornece, no dizer de Ramos, um “modelo fundamental do projeto racionalizador” de certas elites depois após a independência e que, simultaneamente, “registrava, na heterogeneidade mesma da sua forma, as aporias que enfrentou essa racionalização na América Latina” (Ramos, cit., p. 34).

O caso é instrutivo. Em primeiro lugar, a retórica de Sarmiento não deixa de atar a “barbárie” ao silêncio da pampa, este limite quase desértico do político, e mesmo do humano. Nisso, suas palavras prefiguram as de Juan Bautista Alberdi, responsável pelo texto-base da constituição argentina: “governar é povoar”; tratava-se de “preencher o vazio” (1852; cf. Donghi, 1969, p. 243). Não à toa, a imigração (europeia, sobretudo) se tornaria um tema, bem como, efetivamente, uma expectativa crucial dessas classes dirigentes em fins daquele século (como testemunham também, de modo muito particular, os textos do uruguaio José Enrique Rodó). A tópica do vazio teve posteridade, como se há de imaginar, e como mostra, de modo marcante, o caso do boliviano Alcides Arguedas: “a pampa, no inverno, dá a impressão do mar, mas de um mar morto, sem ondas, sem furores, lúgubre, hostil. Ali, não é com a vida que se depara, mas com o nada”; espaço de uma “quietude petrificada”, diante da qual se sente “tamanho abandono, tamanha solidão, que o espírito não tem ânimo de elevar-se, de sonhar. Daí a ausência de toda poesia entre as raças que o povoam” (1909/1936, p. 18).

Fica claro que esse silêncio opera, então, como representação dos povos indígenas dizimados pela colonização. Silêncio ressentido, no entanto, pelo escritor, que, a bem dizer, não faz mais que destilar a experiência melancólica daquele para quem o centro está alhures:

“nossos povos hispano-americanos não podem oferecer as mesmas características de perdurável firmeza que os do Ocidente europeu, porque, à parte sua formação recente, que é um obstáculo a todo desenvolvimento, seus primitivos elementos étnicos estavam muito longe de encontrar-se aptos e adaptáveis às novas condições de cultura e civilização que se lhes exigia.” (1936, p. ix)

Exigência colonial, sem dúvida, que, no entanto, é posta como desafio para aquelas “primeiras gerações” de povoadores (de origem europeia, é claro), “ainda não submetidas a uma rigorosa disciplina educacional” (ibid.).

Em Sarmiento igualmente opera esse tipo de autoconsciência marginal (Ramos, 1989, p. 23-4). O que há de especial, porém, em sua obra – e que torna sua oposição entre civilização e barbárie (junto com seu projeto político) mais complexa do que parece à primeira vista – é, justamente, o reconhecimento, não só de uma poesia inscrita na paisagem, mas, efetivamente, de um saber nativo, incorporado nas figuras emblemáticas que ele se empenha em descrever: o *gaucho malo*, o *rastreador*, o *baqueano* e o *cantor* (ver Ramos, *ibid.*, p. 32). Trata-se de um saber, porém, atado (ou antes: entregue) à oralidade e que, por isso, o saber letrado da civilização usualmente ignora. O vazio, então, era o vazio de um povo sem escrita. E é também por isso que se pode dizer, efetivamente, que, em Sarmiento, “escrever é *transcrever*”, como conclui Ramos (1989, p. 26; ênfase no original).

O preço, entretanto, desse *contato*, é ver barbarizada sua própria obra enquanto escritor. Escritor, aliás, já duplamente separado do esteio da documentação: primeiro, pelo exílio (Sarmiento escreve do Chile e lamenta a falta de seu material); mas também, e mais profundamente, por querer representar algo que aparece, para essa mesma escrita, como irrepresentável (*ibid.*, p. 24, 27). A barbárie, porém, é neutralizada pelo *itálico*. Como em Mitchell, o “barbarismo” – esse estrangeirismo interno, essa fala bárbara e bastarda, essa fala de bárbaros – encontra em Sarmiento uma manifestação gráfica. Como assinala Ramos, “[a] ênfase desnaturaliza a voz, ao mesmo tempo em que registra seu funcionamento fora do contexto habitual” (*ibid.*, p. 30). A voz do outro, a voz da pampa, é, noutros termos, uma voz inscrita, mas separada e, como dissemos anteriormente, engastada no discurso normativo da escrita.

Com efeito, escrever, em Sarmiento, não é somente escutar e registrar; é, sobretudo, colecionar e comentar (ver Ramos, pp. 29 e 31; cf. Bourdieu, 1987). Mas a voz do outro é, também, voz do passado: “eco confuso do povo, que viu e não compreendeu, que foi algoz e vítima, testemunho e ator”, dirá, com forte eco platônico (apud Ramos, *ibid.*, p. 26; cf. o problema da *phémè*, rumor, em Platão, segundo Detienne, 1981, p. 172 e segs.). Se “ouvir, então, é”, como dirá Ramos, “a técnica de um exercício historiográfico” (*ibid.*, p. 27), é difícil saber, se Sarmiento se aproxima mais de Heródoto ou de Tucídides: ele recolhe e relata, mas, no entorno de sua obra, persiste a crítica da poesia (e do seu espontaneísmo assumido, do caráter ensaístico que ele reivindica à sua obra) e do prazer da linguagem (Ramos, *ibid.*, p. 28; ver abaixo, Parte II, 1.2.2).

Complexa posição da literatura diante de um projeto modernizador que é, também, um projeto colonialista. Afinal, as *belas letras* entra aí, novamente, em estranha cumplicidade com a *letra da lei*: como vimos com Alberdi, a imagem do

silêncio acaba, ela própria, por silenciar o mesmo costume e a mesma tradição (oral) que Sarmiento, no entanto, descreve, transcreve e, no mesmo passo, submete¹⁶⁹. Por mais complexa, de fato, que seja a posição do letrado *latino-americano* – que se vê na necessidade de reivindicar “outro tipo de autoridade intelectual” (Ramos, *ibid.*, p. 27) – é ele mesmo quem pergunta: “Abandonaremos um solo dos mais privilegiados da América às devastações da barbárie...?” (1845 p. 44). Não restará dúvida: essa escrita tem, efetivamente, algo de cadavérico (ver abaixo, Seção 4 e Parte II, 2.3).

§ 14 – Fonografia e ideografia

De fato, para Saussure, “existem somente dois sistemas de escrita”, o ideográfico e o fonético (seja de base silábica ou alfabética; 1916, p. 60). É o segundo que faz o alvo de Saussure. Pois, logo na sequência, lançando o olhar para fora da tradição ocidental, o texto indica outra possibilidade: “para o chinês, o ideograma e a palavra falada são, *por idêntico motivo, signos da ideia*; para ele, a escrita é uma *segunda língua (...)*”¹⁷⁰ (*ibid.*, p. 60, grifo nosso; Uldall diria: é a

169 Ramos cita uma afirmação de Andrés Bello – outra figura importante da intelectualidade argentina no século XIX – segundo a qual era necessário roubar “ao costume a força da lei” (1989, p. 34). *Força de lei*, curiosamente, era exatamente a expressão que John Davies, velho jurista inglês, usava em sua defesa do costume (isto é, do direito consuetudinário) *contra* a lei escrita (Pocock, 1957, p. 33).

170 Estará claro, para quem conhece a escrita chinesa, que isso simplifica bastante as coisas, mas isto não vem ao caso, por enquanto. Note-se, porém, que o argumento toma aqui como pivô o plano conceitual – numa fórmula que faz ecoar Locke, aliás: “signos de concepções internas”, “marcas para ideias dentro de sua mente” (1690, Bk III §2) – como se o significado *fosse* o próprio referente. Mas a aproximação é perigosa: segundo Rastier (1991, p. 74), que não se apoia sobre o texto do *Curso*, mas sobre os manuscritos do genebrino, “o golpe de gênio de Saussure consistiu precisamente em repatriar o significado no interior das línguas, distinguindo-o do conceito lógico ou psicológico; ele permitia, com isso, que pudesse se formar uma semântica propriamente linguística” (este era parte do desiderato de Hjelmslev, que sempre buscou as condições para uma linguística “imane”; compare-se Jakobson, 1980, p. 87: “a doutrina semiótica de Peirce é a única base sólida para uma semântica estritamente linguística”). Rastier poderia responder, nessa linha, a Derrida, para quem “a ‘ciência’ semiológica ou, mais estreitamente, a linguística, não pode, então, reter a diferença entre significante e significado – a própria ideia de signo – sem a diferença entre o sensível e o inteligível, sem dúvida, mas sem reter também, no mesmo movimento, mais profundamente e mais implicitamente, a referência a um significado podendo ‘tomar lugar’ na sua inteligibilidade, antes de sua ‘queda’, antes de qualquer expulsão para a exterioridade do terreno sensível. Enquanto face de inteligibilidade pura, ele remete a um logos absoluto ao qual está imediatamente unido. Este logos era, na teologia medieval, uma subjetividade criadora infinita: a face inteligível do signo permanece virada na direção do verbo e da face de Deus” (1967, p. 25). Cumpre notar que essa oposição entre dois tipos de relação de sentido entre língua falada e escrita – um no qual ela é estritamente secundária e outro no qual a prioridade se torna questionável – permite apontar uma dualidade análoga dentro da própria prática letrada do Ocidente: “Lemos de dois modos: a palavra nova ou desconhecida é soletrada letra por letra; abarcamos, porém, a palavra usual e familiar numa vista de olhos, independentemente das letras que a compõem; a *imagem* dessa palavra adquire para nós um *valor ideográfico*.” (Saussure, 1916, §2, p. 68; grifo nosso). Ou seja, há propriedades semióticas que dependem tanto da forma quanto do uso (reencontraremos este argumento, sob outras formas, ao longo deste estudo). Mesmo a despeito disso, porém, a observação de Saussure é capital: ela ataca frontalmente as pretensões que se atribuem à escrita alfabética (ver Derrida, 1972a, p. 36 e abaixo, Parte II), que se quer como que racionalmente decomponível e, por assim dizer, neutralizante, buscando se afastar de qualquer sentido “motivado”, não-arbitrário, de qualquer sugestão

mesma língua, com outra sistema de expressão). A sequência do texto evidencia, em negativo, a natureza específica de sua análise crítica da escrita fonética: pois se “a palavra escrita tende a substituir, em nosso espírito, a palavra falada”, na escrita chinesa,

“[e]ssa substituição (...) não tem as mesmas consequências deploráveis que na nossa escrita; as palavras chinesas nos diferentes dialetos que correspondem a uma mesma ideia se incorporam igualmente bem no mesmo signo gráfico” (idem).¹⁷¹

O essencial está no contraste implícito: se o alfabeto (como exemplo de escrita fonética) peca, é por seu vício babélico, que faz com que, justamente ao representar a fala (o som, em detrimento da ideia), ele prolifere o desentendimento. Neste pormenor, o texto saussureano parece estranhamente oferecer uma crítica *logocêntrica* (pois continua dada como natural a transparência do significante e a presença do significado) do *fonocentrismo*.

Há, porém, uma crítica propriamente *fonocêntrica* da mesma escrita *fonética*. Pois é ela, em consequência de sua proximidade mesma para com a fala que começa a subvertê-la, demonstrando agora seu vício teratológico¹⁷² (1916, p. 65). É que esta proximidade permite que uma apareça como *modelo* para a outra, numa espécie de reversão da metáfora para a metonímia, isto é, da semelhança

imagética. Com o fenômeno descrito por Saussure, no entanto, tem-se um novo deslocamento em cadeia, pelo qual a *motivação* “figurativa” cede lugar a uma *motivação* “abstrata” – mas perfeitamente gráfica! – do significante; este, por sua vez, pode ainda arrastar consigo o significado a que está associado (e mesmo os contextos em que mais frequentemente aparece) num movimento global do signo (cf. a noção de “sentimento linguístico”, em Hjelmslev, 1963).

171 O caso é digno de nota: conforme observa Rosalind Thomas, este sistema, “supostamente tão desajeitado, na verdade contribui para a comunicação ao longo de todo o país”, observação que ela arremata com fina ironia crítica: “por que não argumentar que esse sistema poderia, na verdade, facilitar o pensamento abstrato”, como tanto se supôs ser a tendência inerente do alfabeto grego? (1992, p. 56; ver Parte II, 1.2.3). Como quer que seja, essa conexão de sentido que, no entanto, passa ao largo da especificidade do som (das línguas específicas ou dos dialetos que compartilham um mesmo sistema ideográfico), confere a esse tipo de escrita uma potência como “língua franca” (ver acima, Excursus n. 11). Isso, por sua vez, evoca o fato de que Reichel-Dolmatoff tenha atribuído ao sistema gráfico inscrito na cestaria desana uma função comparável: os artigos “são trocados entre grupos vizinhos e, dado que existe um amplo consenso quanto aos seus significados implícitos, mensagens são transmitidas e disseminadas, através desse meio, de uma unidade social para outra” (1985, p. 2). É evidente, no entanto, que as mensagens a que se referem o linguista e etnólogo não são de mesma natureza (salvo engano, o uso corrente da escrita chinesa não assume qualquer valor moral, embora, provavelmente, algo desse tipo possa ser dito a respeito da arte caligráfica chinesa – aliás, compartilhada pela tradição japonesa), ou não se encontram no mesmo nível de articulação: o repertório gráfico desana, por mais variado que seja, não atribui valor especificamente linguístico ou logográfico aos seus elementos. Compare-se, ademais, um caso mesoamericano, em que, de certo modo, é que como se fosse dado um passo além na direção do *pictórico como simbolismo compartilhado*: “esta possível pluralidade étnico-linguística em Teotihuacan explicaria a ausência ou pouca importância de um sistema de escrita próprio (...) Isso poderia ter contribuído para que os registros visuais dessas elites dirigentes não se plasmasse por meio de um único tipo de escrita pictográfica, a qual estaria, necessariamente, mais relacionada a determinados grupos. Os registros de suas expressões teriam então tomado predominantemente a forma de esculturas e pinturas, relacionadas a concepções compartilhadas amplamente pelos povos que habitavam essa grande metrópole” (Santos, 2009, p. 75).

172 Compare-se Lévi-Strauss, questionado por Didier Eribon a respeito de seu envolvimento na Academia Francesa: “Não sou contrário a que se adotem certos derivados femininos, desde que tenham entrado em uso” (1988, p. 128). O acadêmico assume aí, claramente, a posição de guardião da língua contra os fenômenos teratológicos.

(constatada) para a reprodução (almejada)¹⁷³. Com o suporte sociológico do que chamaremos uma civilização da escrita (Parte II, 1.1), impõe-se então a “tirania de letra” (Saussure, *ibid*) que rege as “línguas letradas” (Maniglier, 2011, p. 387), esse novo objeto linguístico, ou melhor, esse objeto linguístico de novo tipo, cujo desenvolvimento escapa às leis da língua falada como sistema autônomo (no sentido definido acima, §8; ver abaixo, §8). Se pudermos dizer então que o alfabeto, sujeito como está a toda uma série de “causas do desacordo entre a grafia e a pronúncia” (Saussure, *cit.*, p. 61-2), isto é, destinado a uma perpétua defasagem, é como, dissemos (Excurso n. 13), um índice irredutível de sua própria separação em relação à fala, deveremos observar, porém, que isso – essa afirmação e o processo a que ela se refere – depende da pretensão, nele reconhecida, de tornar efetivamente presente uma fala que lhe seria a causa.

Transparência e opacidade, dizíamos (§13). No dizer de Jacques Derrida: “A escrita alfabética parece, com efeito, representar a fala e, ao mesmo tempo, se apagar diante dela.” (1972a, p. 36). Presença adiada (diferida) da *fala*, presença transparente da *escrita*: a tinta, na verdade, não tem nada de opaca. Trata-se da mesma transparência (*ibid*, p. 33) que, noutros tempos, se “via” na própria linguagem¹⁷⁴ e que tem por complemento e pressuposto a transparência da palavra que dá a ver, como que imediatamente, o *pensamento*¹⁷⁵.

Excurso n. 14: O gesto da palavra

“...o cimento dos gestos deve, pela força da eficácia humana, adquirir o valor de uma verdadeira abstração.”

Artaud, 1931, p. 168

Se as línguas letradas configuram um objeto de novo tipo, deve-se dizer, porém, que essa novidade é potencialmente ilusória (embora não o seja necessariamente). Pois o postulado de uma autonomia semiótica de direito do sistema da língua falada

173 Para uma aplicação extrema dessa lógica, ver o relato de Uldall: “na Dinamarca, pelo menos, você pode escutar pessoas de pouca escolaridade cuidadosamente enunciando um som para cada letra e pausando entre as palavras, quando leem em voz alta” (1938, p. 14).

174 Conforme mostra Oswald Ducrot a respeito da chamada gramática de Port-Royal. Cf. 1967, p. 21: “desenhar, na opacidade da palavra, o objeto de que se fala.” Transparência e opacidade são, igualmente, os termos de Merleau-Ponty (1961); cf. Foucault, 1966, p. 49: opacidade e enigma, no período anterior. Com efeito, Foucault faz ver que, no século XVI, o saber sobre a linguagem supunha, bem antes, uma transparência *perdida* pelo momento babélico (*ibid*, p. 51).

175 Jakobson (1980) cita expressões de Lambert e Bolzano que são interessantes a esse respeito: o primeiro falava em *Bezeichnung der Gedanken*, “designação do pensamento”, enquanto o segundo já fala em *Bezeichnung unserer Vorstellungen*, “designação das nossas representações”: de um a outro há uma defasagem pela qual, entre o signo (*Zeichen*; donde *Bezeichnung*, “de-siguação”) e aquilo a que ele se refere se interpõe um intermediário: as *representações*. Dito de outro modo, o signo representa uma representação.

(que é o postulado do *Curso* e o objeto da insistência de Martinet) pode facilmente engendrar uma representação desnecessariamente simplista da própria comunicação verbal. Afinal, pode-se argumentar que a (ideia de uma) autonomia estrita da fala é o artefato de um certo tipo de situação social, como faz vislumbrar uma observação semelhante que se encontra em B. Havránek a respeito da fala nas “línguas literárias”:

“trata-se, na maior parte das vezes, de manifestações escritas ou pelo menos, de uma linguagem monologada e contínua, destinada a um extenso público. Neste último caso, a expressão deve ser relativamente completa, de vez que *não é inteirada pelo conhecimento da situação e por procedimentos de comunicação não linguísticos.*” (1929, p. 182; ênfase nossa)¹⁷⁶

Noutros termos: a comunicação *oral* de base *escrita* (como autêntica *lecture*) leva ao seu estágio final a *redução* da complexidade da comunicação verbal falada, produzindo um ente (e um agente) semiótico *simples*, isto é, artificialmente simplificado, no sentido de ignorar sua articulação possível e simultânea com outros suportes semióticos¹⁷⁷; “simples” quer dizer, aqui, *homogêneo*¹⁷⁸. Tem-se, com isso, um verdadeiro *paradoxo gramatológico*, pelo qual a forma mais puramente oral da língua mostra ser aquela que é o mais puramente derivada da escrita: isto é, o mais puramente “leitura”.

Emissões puramente sonoras, como as do rádio (e, atualmente, os *podcasts*), levam essa redução ao extremo, e não sem consequência, como já assinalava Jakobson:

“meios técnicos, como o telefone e o rádio, que destituem nossas percepções auditivas de qualquer suporte visual, dificilmente poderiam permanecer sem consequências tanto para a percepção quanto para a produção das mensagens verbais transmitidas” (1971, p. 702).

176 Adiantemos que essa indiferença à ocasião será o fulcro da crítica platônica da escrita (ver Parte II, 2.3).

177 Assim, por exemplo, Simmel sugere que “aquilo que vemos de um homem será interpretado a partir daquilo que ouvimos dele” (1908, p. 632). Por mais que o sociólogo continue, dizendo que “o inverso é bem mais raro”, podemos formular este inverso, lembrando, por exemplo, o modo como Rousseau (1755) evoca a gesticulação dos europeus, que o nosso imaginário popular associa, particularmente, aos italianos: uma fala continuamente entrecortada de pontuações gestuais. Os estudiosos das artes verbais ameríndias têm feito bem em observar esse tipo de articulação na atividade narrativa, não apenas na performance, mas como elemento constituinte do sistema semiótico *complexo* em questão: “Uma canção não pode ser facilmente cantada sem o movimento do corpo, especialmente das pernas, nem está completa uma canção sem o acompanhamento dos pés dos dançarinos. Além disso, os movimentos da dança kalapalo ajudam a marcar mudanças na direção da melodia” (1981, p. 289). Até mesmo nas linguagens de sinais – a depender da língua específica (isto é, do idioma), é claro – uma pluralidade comparável se faz presente na articulação entre, de um lado, mãos e braços nos seus vários espaços de significação (à altura do peito, à altura da cabeça etc; ver Uyechi, 1993).

178 Isto não deixa de ter conexão com o problema da sintetização do som, que notamos em Uldall (acima, Excurso n. 10).

O linguista aí se refere com clareza ao problema da complexidade da comunicação verbal e sua potencial simplificação. Caberia investigar, sem dúvida, a função adquirida pelos outros componentes: é provável que a noção de *redundância* aparecesse aí como fundamental (ver acima, §5), palavra e gesto (para ficar com este exemplo) funcionando como mútuos determinativos¹⁷⁹.

Mas a comunicação não é estanque, e a complexidade a que nos referimos não se atrela, como reboco, à parede de um único sistema qualquer: pode-se presumir, pelo contrário, que esta simplificação, enquanto perda de expressividade, deve ser compensada por outro meios. Já vimos com Bogatyrev como isso pode ocorrer no teatro, o ator recorrendo a elementos expressivos de ordem diversa conforme progride a intensidade daquilo que tem de expressar. Mas o mesmo vale em situações mais prosaicas: no dizer de Havránek, “a expressão deve ser relativamente completa” (cit.). Isso pode ocorrer internamente ao sistema de base: por exemplo, no caso da oralidade, através de artifícios prosódicos – aos quais não faltará um elemento de iconicidade, afinal, a palavra falada tem também sua gestualidade; pode ocorrer também externamente, como demonstra qualquer dessas emissões, por meio de artifícios sonoros e musicais, um pouco ao modo das antigas orquestras e dos chamados coros gregos que acompanhavam representações teatrais e filmes da primeira metade do século passado. A trilha sonora – cuja origem podemos fazer remontar, não só à ópera em geral, mas à de Wagner em especial, pela lógica do *Leitmotiv* (ver Leavitt, 2010) – é talvez o exemplo moderno mais expressivo de tais mecanismos.

Exemplo muito particular mas instrutivo é uma emissão do pianista Gerald Moore em que ele busca demonstrar o caráter essencial, constituinte, da articulação entre cantor e pianista correpetidor nas canções (*Lieder*) de Schubert. Sabe-se que, no romantismo, a relação entre música e texto é um problema central, e ele se condensa na voz¹⁸⁰. Moore sustenta, porém, que, na verdade, trata-se de um

179 Extraímos esta ideia da egiptóloga Penelope Wilson (ver Parte II, 1.3.2), que assim aborda a relação entre arte pictórica, escrita hieroglífica e o aspecto monumental, arquitetônico, de ambas: “A escrita oferece um contexto para as cenas e o detalhe, mas a enorme cena atua como um determinativo numa gigantesca peça de escrita, para que os textos possam ser lidos corretamente” (2003, p. 41). Trata-se aí, claramente, de uma função de redundância. Nos termos aqui propostos, cada sistema simples é uma espécie de “enquadramento” (ibid, p. 45) para o outro, compondo assim um sistema complexo.

180 Ver van Tassel, 1997, para uma análise interessante do problema das interpretações dos *lieder* de Schubert, e, em especial, o caso do mais célebre de seus intérpretes contemporâneos (recém-falecido), Dietrich Fischer-Dieskau, que foi muitas vezes acompanhado ao piano por Moore. Sobre a música romântica em geral, a partir da discussão de um dos seus mais célebres compositores (Schumann), ver Waizbort, 2006. Para a relação entre música e linguagem no século XVIII, ver Lévi-Strauss, 1993, pp. 89-123. O tenor e historiador Ian Bostridge tem recentemente desenvolvido observações semelhantes, apropósito, em especial, do famoso ciclo schubertiano *Winterreise* (ver, por exemplo, Bostridge, 2015).

dueto entre piano e voz: entre os dois, e sob a sombra do texto – isto é, guiados ambos por uma mesma intenção semântica – o denominador comum é menos o instrumento que a própria voz¹⁸¹; noutros termos: ambos *falam*. O curioso é que a própria emissão de Moore é exatamente isto: uma emissão sonora, gravada em vinil, e, no interior dos meios que ela se permite, ela manifesta um *pathos* marcante, e marcado, de fato, pelas variadas nuances de sua entonação, de modo que sua performance vocal (falada) dá uma imagem sonora do que deve ser (do efeito expressivo que deve ter) a performance instrumental do pianista. Em ambos os casos, o objetivo, como diz Moore, é “pintar quadros”.

A observação não é descabida, nem é Moore o primeiro a fazê-la (e tampouco é casual que ele o faça a propósito da música romântica). De fato, seus contornos são os mesmos do que diz Rousseau, no *Ensaio sobre a origem das línguas, em que se fala da melodia e da imitação musical*¹⁸²:

“É uma das grandes vantagens do músico que ela possa pintar as coisas que não se poderiam escutar, enquanto é impossível ao pintor representar aquelas que não se poderiam ver, e o maior prodígio de uma arte que age somente pelo movimento é de poder formar com ele até a imagem do repouso” (1755, p. 396).

“Imitação musical” é o nome do jogo (ver Lévi-Strauss, 1993). Há, nisso tudo, um problema complexo, a saber: aquele da natureza supostamente intraduzível da música e, simultânea e paradoxalmente, aquele de seu potencial intersemiótico (e, de fato, da tradução intersemiótica em geral). Lévi-Strauss, que já vimos estudando Chabanon, cita Rossini, que, enfatizando a indistinção entre passagens instrumentais a que, em obras diversas, se atribui um significado distinto, julga a imitação (isto é, a interpretação dada às passagens) como da ordem da convenção: “É necessário um título”, arremata o antropólogo. “Mas uma vez dado esse título, escutando *O mar* de Debussy, se o vê, enquanto que escutando *O navio fantasma*, se sente seu odor” (cit., p. 91). Isso torna a linguagem verbal um requisito da interpretação significativa da passagem musical, numa exemplo perfeito da posição que lhe atribuía Jakobson.

181 Compare-se, porém, Chabanon, que, no século XVIII, afirmava, contra Rousseau, que “a música instrumental necessariamente precedeu a vocal; pois, quando a voz canta sem palavras, ela já não passa de um instrumento.” (apud Lévi-Strauss, 1993, p. 96).

182 O trecho completo de Rousseau é uma das mais impressionantes pérolas de sua arte verbal. É notável, pois, que a emissão de Gerald Moore manifeste, por sua vez, uma elegância própria e uma habilidade oratória quase igualmente marcantes: é como se, nesse complexo gramatológico e intersemiótico, um fizesse na voz o que o outro faz na letra, e ambos a propósito da música. A música, com sua virtude seminal, permanece como o “verdadeiro mistério das ciências do homem” (Lévi-Strauss, 1964, p. X). Para uma consideração do problema da tradução intersemiótica em relação com a música e com a obra de Lévi-Strauss, ver Vidal, 2017, pp. 96-100.

Mas Lévi-Strauss retorna a Chabanon para evocar fenômenos que atravessam música e linguagem, e que o compositor e filósofo reconhece como fenômenos de *analogia*. Pensemos no piano de Moore:

“Chabanon dá exemplos: alternância frágil e contínua entre duas notas para representar [*rendre*] o murmúrio de um riacho; uma explosão de notas ascendentes e descendentes para exprimir o relâmpago, a força do vento ou a pancada do trovão; uma multidão de baixos tocando em uníssono e fazendo rolar a melodia, para o mar, etc.”

Pois bem, conclui o antropólogo, para quem as ideias musicais Chabanon prefiguram, enquanto “sonologia”, as teses fundamentais da fonologia estrutural, em especial a de que “os termos não valem por si mesmos; só importam as relações” (ibid, p. 94-6)¹⁸³:

“Análises mais avançadas seriam indispensáveis para desvendar estruturas comuns, em obras conhecidas cujos autores se tivessem proposto evocar algum fenômeno natural ou moral. Como Morellet e Chabanon, não duvido que se atingiriam invariantes” (1993, p. 92).

Nesta tradição fonológico-musical (para evocar o instigante curso sobre “fonologia musical” de Leonard Bernstein, que também palestra sentado ao piano, enquanto hoje o tenor Ian Bostridge palestra em pé, ao lado instrumento), formula-se claramente um possível denominador comum de toda semiose e, com isso, a base de uma intersemiótica possível.

A sequência do que diz Rousseau evoca a “linguagem monologada e contínua” a que se referia Havránek: “Sabe-se que o ruído pode produzir o efeito do silêncio, ou o silêncio o efeito do ruído, como quando alguém dorme numa aula monótona, até que acorde no momento em que ela acaba” (cit. ibid.). Ora, Bogatyrev também registrou esse fenômeno de “omissão de um elemento, até então estruturalmente ligado a outros”, mas como um procedimento efetivo da técnica teatral: “O ator, no momento mais patético do seu discurso até então acompanhado de gestos, pára de

183 Compare-se o que diz Sapir: “É até mesmo duvidoso que a sonoridade inata de um sistema fonético conte tanto, como determinante estético, quanto as relações entre os sons, a gama total de suas semelhanças e contrastes. Desde que o artista tenha os meios para dispor suas sequências e ritmos, importa pouco quais são as qualidades sensoriais dos elementos de seu material” (1921, p. 186). Numa passagem anterior, vislumbramos a caracterização, por Lévi-Strauss, de Bach como músico do código: “Por mais que falemos do sacrossanto caráter único de uma dada obra de arte, sabemos muito bem, embora nem sempre admitamos, que nem todas as produções são igualmente intratáveis quanto à transferência” isto, é, à tradução. “O estudo de Chopin é inviolável; se move inteiramente no mundo do tom pianístico. Uma fuga de Bach é transferível noutro conjunto de timbres musicais sem perda muita séria de sua significância estética. Chopin toca com a linguagem do piano, como se nenhuma outra linguagem existisse (o meio ‘desaparece’); Bach fala a linguagem do piano” – ou melhor, do clavicórdio! – “como um simples meio disponível para dar expressão externa a algo concebido na linguagem geral do tom” (ibid, p. 183, n. 4).

mover-se e contenta-se com falar, ou, inversamente, para de falar e exprime a sua emoção apenas pelo gesto” (1938, p. 250). Como se a palavra encontrasse sua eficácia e sua perfeição no gesto do silêncio.

§ 15 – A escrita da língua

É a escrita fonética, porém, que aparece como condição de uma ciência como a linguística, se é que se trata, justamente, de uma ciência (escrita) da fala¹⁸⁴; ou então, ciência desse estranho e abstrato objeto, a língua, caracterizada como sistema de “relações, funções e valores” (Trubetzkói, 1939, p. 12) e que, no entanto, “não menos que a fala, é um objeto de natureza concreta, o que oferece grande vantagem para o seu estudo” (Saussure, 1916, p. 46). Ora, essa sua concretude – enquanto sistema articulado de unidades distintivas – é tornada manifesta pela possibilidade mesma de sua transcrição:

“os signos da língua são, por assim dizer, tangíveis; a escrita pode fixá-los em imagens convencionais, ao passo que seria impossível fotografar em todos os seus pormenores os atos da fala (...) Na língua, ao contrário, não existe senão a *imagem acústica*, e esta pode traduzir-se numa *imagem visual* constante.” (Saussure, p. 47; grifo nosso)

Tem-se, portanto, e a despeito de qualquer defasagem entre elas, uma transição mais ou menos contínua entre essas duas séries de descontinuidades, isto é: a das *letras* e a dos *fonemas*¹⁸⁵. Trata-se, como deve estar claro, de uma operação de tradução intersemiótica. Mais especificamente, trata-se de uma transposição (digital) entre dois códigos discretos. Em tais circunstâncias, podemos dizer

184 Vale lembrar o subtítulo do clássico de Sapir (1921): *An introduction to the study of speech* (compare-se Jespersen, 1922, p. 7-8). No entanto, mesmo quando quer definir “a essência da linguagem”, Sapir se refere à associação “dos sons, ou de seus equivalentes, a diversos elementos da experiência” (ibid, p. 8; grifo nosso). Mais adiante, ele se refere ao “comum fracasso em perceber que a linguagem não é idêntica ao seu simbolismo auditivo. O simbolismo auditivo pode ser substituído, ponto a ponto, por um simbolismo motor ou visual (muitas pessoas podem ler, por exemplo, de modo puramente visual, isto é, sem o nexos intermediário de um fluxo interno de imagens auditivas que corresponda às palavras impressas ou escritas)” (ibid, p. 11). Para Sapir, com efeito, o estudo do que ele chama de “transferências” – isto é, de tradução intersemiótica exatamente como definida por Jakobson (acima, §1), isto é, como transposição de signos verbais em signos não-verbais (definição que, lembramos, se submete à operação crítica sugerida por Severi) – não passaria de uma continuação do estudo da própria linguagem, que é, essencialmente, transferência: “Como vimos, o curso típico desse processo pode passar por infinitas modificações ou transferências em termos de sistemas equivalentes, *sem perder com isso suas características formais essenciais*” (ibid., p. 13; grifo nosso). Aqui, mais que alhures, fica clara a ideia da transmissão como transposição intersemiótica (acima, §6). Tais sistemas equivalentes incluiriam, por exemplo, a leitura labial (p. 14), a própria escrita (p. 14-5), e o código morse e línguas gestuais (p. 15), e, de modo mais imperfeito, o simbolismo naval ou florestal (p. 16): ecos, então, do gesto saussureano.

185 Vale lembrar, a respeito dessas possíveis defasagens, o que dizia Uldall: “O extraordinário é que frequentemente descobrimos que as formas derivadas de uma análise da manifestação fônica diferem das formas derivadas de uma análise da manifestação gráfica do que se conhece como a mesma língua.” (1938, p. 13).

que a estranha concretude das unidades diferenciais, mais que *tangível* (Saussure, cit.), se mostra *traduzível*; em certo sentido, ela é a própria possibilidade de tradução (ver acima, Excurso n. 1).

O que parece estar na base da estratégia argumentativa do *Curso* é a oposição, tão explorada posteriormente por Lévi-Strauss, entre o contínuo e discreto, que, em Saussure, acompanha a oposição simultânea entre a infinitude (relativa, se é que se pode dizê-lo) dos movimentos da fonação e a finitude do sistema das imagens acústicas, que é, propriamente, o sistema linguístico (ver Maniglier, 2011 p. 380-1). A ênfase posterior de Trubetzkói e Jakobson sobre o caráter diacrítico das unidades permitiria aproximá-la mais ainda de uma interpretação complexa da oposição entre o contínuo e o descontínuo, pois fica evidente que essas unidades são *virtuais*, dada a variação de suas realizações de acordo com as exigências de um contexto (ou, digamos, do canal; ver acima, §5):

“Uma vez que, em circunstâncias variadas, a carga distintiva dos fonemas é efetivamente reduzida para o ouvinte, o falante, por sua vez, se vê livre de ter que executar todas as distinções sonoras em sua mensagem. (...) Mas, assim que se faça necessário, uma fala que é elíptica no plano semântico ou naquele dos traços fônicos [*feature level*] é prontamente traduzida pelo emissor em uma forma explícita que, se preciso, é apreendida pelo ouvinte, em todo seu caráter explícito.” (Jakobson e Halle, in Jakobson, 1962, p. 4661).

O mesmo mecanismo – essa espécie de realidade “sanfonada” (para usar uma imagem de Hjelmslev: 1943, p. 34) do fonema enquanto unidade essencialmente distintiva – foi descrito por Jakobson a propósito do caso específico da progressiva indiferenciação de um par de fonemas russo:

“Quando se tem necessidade de fazer a discriminação para evitar ambiguidades ou para tornar o discurso particularmente claro, distinguem-se os dois fonemas na pronúncia. Mas num estilo negligente, despreocupado, elíptico, por assim dizer, esta distinção, ao mesmo tempo que certas outras, pode ser omitida: o discurso se torna menos explícito.” (1952, p. 27)

Noutras palavras, o corte diferencial – que pareceria uma realidade lateral ou superficial, por assim dizer – é, na verdade, uma fenda profunda, de modo que não só o “real” tende ao contínuo (para falar um pouco como Lévi-Strauss), mas o próprio descontínuo também: o limite é, teoricamente, ilimitado.

Excursão n. 15: A diferença como referente

“(...) essa fronteira mesmo é um espaço profundo (...)”

Belaunde, 2013, p. 201

I. Isso tudo coloca alguns problemas para a noção de fonografia, isto é, para a noção fonográfica de escrita. Afinal, como se transcrevem unidades virtuais? Vimos que, no *Curso*, a chave está na descontinuidade; porém, a escrita não traduz essa virtualidade mesma. É por isso que dissemos: ela opera uma transposição *digital*. É claro que a escrita também é capaz de uma variação do mesmo tipo (ver o caso das escritas “de mão”, acima, Excursão n. 10), no entanto, seus limiares de indistinção não correspondem aos da língua falada. De fato, todo o problema de Uldall estava em como explicar “o fato de que dois sistemas mutuamente incongruentes possam ser usados lado a lado para expressar a mesma língua” (1938, p. 14).

Mas as incongruências em questão eram outras: “não há grafemas, na ortografia, que correspondam aos acentos da pronúncia, e (...) inversamente, a pronúncia não possui fonemas que correspondam ao espaçamento entre as palavras na ortografia” (ibid, p. 13-4; cf. Derrida, 1968^a, p. 5). Este é, então, o segundo problema: o que quer que a escrita escreva, ela jamais transcreve tudo. “Transcrever necessariamente quer dizer escolher”, dizia Martinet (1968, p. 62), e se nisso está implicada a “renúncia a certas dimensões do objeto” (Lévi-Strauss, 1962, p. 38), é justo dizer, com Marcio Silva, que se trata aí da elaboração de um modelo (2017, p. 361).

O texto de Silva, porém, não se refere exatamente a uma transcrição em alfabeto fonético, como Martinet, mas a um espectrograma, e busca sustentar a ideia de que um instrumento desse tipo, se modela, é porque não *traduz* (tese que não discutiremos a fundo aqui). Entre esses dois tipos de dispositivo, há, de fato, uma semelhança e uma diferença fundamentais: ambos *representam* o enunciado original, mas somente o primeiro permite *restituí-lo*, isto é – insistimos – um análogo dele. Exemplo eloquente é o próprio artigo de Martinet que citamos e que foi originalmente escrito inteiramente em transcrição fonética (como todos publicados no *Le maître phonétique*, incluindo algumas curtas e interessantes notas de Uldall; ver nota 1, 1968, p. 162): ele pode, portanto, ser *lido* (repare-se que aqui a possibilidade de restituição metonímica – do sentido inclusive – parece caracterizar este como um dispositivo de *tradução*). Essa diferença se deve, em parte, a que o tipo de transcrição citado por Silva não permite distinguir por si só –

isto é, sem o acompanhamento de uma legenda – as unidades discretas que compõem (funcionalmente falando) o enunciado.

Uma transcrição do primeiro tipo se aproximaria, sob esse aspecto, de uma partitura musical (sobretudo na medida em que se pode dizer, seguindo Saussure, que “as performances não atingem o estatuto da obra em si (...) a performance de sonata de Beethoven não é a sonata em si” - apud Jabkoston, 1980, p. 18) – e não se vê por que razão uma partitura não seria exemplo de tradução intersemiótica – enquanto a segunda se aproxima dos instrumentos de Wiener (acima, §6). De fato, é o mesmo problema que se apresenta¹⁸⁶. Menezes Bastos faz salientar exatamente a “inadequação da sistemática de transcrição musical” (em geral),

“ninguém minimamente lúcido podendo defender a hipótese de que timbre e dinâmica não sejam dimensões significantes na música ocidental artística: o fato de a notação mensurada convencional descurar estas dimensões, abordando tão somente as outras, representa, não falta de relevância semântica delas, mas sim, e apenas, que elas são aí tidas como campos de maior limiar de opções individuais contextuais.”¹⁸⁷ (1978, p. 65. n. 31)

Vale notar que essa ênfase sobre aquelas propriedades que tem valor distintivo (fazendo da altura da nota, que permite identificá-la, o significado do significante gráfico), faz aproximar de modo direto as notas musicais dos próprios fonemas (ver Lévi-Strauss, 1993, pp. 95, 102). Não à toa, diz Jakobson, num texto dedicado exatamente à relação entre “linguística e musicologia” (1971, p. 522): “Entre o valor musical e sua realização existe exatamente a mesma relação que entre um fonema e os sons que representam esse fonema na fala.” Isso quer dizer que toda uma série de características sonoras importantes ficam entregues às contingências desta “realização”.

186 A fotografia seria ainda outro caso: segundo Bourdieu, ela “fixa um aspecto do real que nunca passa do resultado de uma seleção arbitrária e, portanto, de uma transcrição: dentre todas as qualidades do objeto, só se retêm as qualidades visuais que se dão no instante e a partir de um ponto de vista único; elas são transcritas em preto e branco, geralmente reduzidas e projetadas sobre um plano” (1965, p. 108).

187 Lévi-Strauss, por sua vez, formula o problema de modo mais geral: “as propriedades físicas de uma escala musical qualquer excedem consideravelmente, pelo número e pela complexidade, as que cada sistema seleciona para constituir seus traços pertinentes” (1964, p. 41). Observe-se, em conexão com o problema de Silva, acima, que a ênfase nas características – variáveis – do uso (ie. da performance) como elemento explicativo da seleção operada pelo dispositivo de transcrição faz dele, implicitamente, aparato de engenharia. Ademais, que só se transcrevem as dimensões invariáveis da obra faz aproximar a transcrição musical das “escritas seletivas” de Déléage (dentre as quais as pictografias analisadas por Severi) que, no nível lexical, fazem o contrário, ou seja, “escrevem” somente as partes que variam (cf. Déléage, 2017, p 139; abaixo, Parte II, 3.1.2).

II. Como se deve entender, então, a insistência de Trubetzkói (1939, p. 14) em que a “transcrição fonética da língua específica deve ser o ponto de partida” de qualquer análise fonológica? O que o fonólogo parece estar indicando é a necessidade de descrever todas as qualidades possíveis de serem descritas de um conjunto de fonemas antes de estabelecer – por algo como a “prova de comutação” de Hjelmslev, supomos (eg. 1963) – as posições significativas operantes no sistema em questão. No entanto, se bem lemos os comentários de Patrice Maniglier, o argumento saussureano parece apontar exatamente para a impossibilidade de uma tal descrição (transcrição), uma vez que a própria identificação das unidades diferenciais – este o problema capital de Saussure, segundo Maniglier (eg. 2005b, p. 92) – depende da sua oposição, não só a outras unidades, mas, enquanto conjunto de diferenças, a outro conjunto de diferenças, noutro plano (o do significado).

Uma tentativa como a requerida por Trubetzkói suporia, pelo contrário, a possibilidade não só de bem descrever em si um fonema particular, mas de estabelecer o conjunto dos fonemas possíveis (numa espécie de cálculo hjelmsleviano, mas destituído de sua essência algébrica e abstrata) e compor uma espécie de tabela periódica dos fonemas, algo, por exemplo, como o moderno Alfabeto Fonético Internacional (IPA). O problema é que, justamente, este Alfabeto Fonético não é, rigorosamente falando, um alfabeto de fonemas: é, em certo sentido, obra da fonética, não da fonologia (confusão que, aliás, Trubetzkói queria exatamente evitar: 1939, p. 3-4), afinal, não há fonema fora de um sistema fonológico determinado. Disso resulta, novamente – como todo usuário assíduo do dito Alfabeto eventualmente percebe – que sua aplicação a qualquer sistema fonológico específico é apenas (mais ou menos, mas sempre inescapavelmente) aproximada. Mesmo enquanto descrição fonética (a partir de parâmetros como ponto e modo de articulação etc.), seu valor é limitado, pois as nuances pertinentes dependem, exatamente, do sistema, de modo que toda aplicação sua a uma língua determinada somente ganha alguma precisão quando acompanhada de notas e observações que apontem o detalhe das articulações e de suas variações possíveis (noutras palavras, não há nada, nele, de universal; não se trata de um catálogo de todos os sons possíveis). Afinal, como observa Daniel Jones, “nenhum estrangeiro poderia jamais sonhar em pronunciar sons como as vogais das palavras inglesas *up* ou *bird* exclusivamente a partir de descrições escritas” (1922, p. iii). Que dizer, então, dos fatores prosódicos e de outros que ultrapassam a dimensão dos fonemas individuais? Nada parece substituir o que Jones chama de imitação¹⁸⁸.

188 É de se duvidar, ademais, que um alfabeto desse tipo (e até mesmo uma versão sua em que se multiplicassem os sinais diacríticos e as descrições das nuances) possa servir de base eficaz para uma síntese mecânica do som da

Para o usuário, em todo caso – para um tal estrangeiro por exemplo – o IPA funciona, em suma, como espécie de dispositivo *mnemônico*, a meio caminho entre uma transcrição mecânica e uma partitura: uma vez que se conhece os sons com algum detalhe, ele pode ser usado, eficazmente, como um alfabeto comum¹⁸⁹. É por isso que Jones prefere usar uma transcrição simplificada, em lugar de uma mais rigorosa e precisa, repetindo uma restrição de Saussure, que julgava limitar-se à ciência o interesse de um sistema desse tipo (ver acima, Excurso n. 13-I):

língua em questão, tamanha a complexidade orgânica e móvel (em suas partes virtuais, como dizíamos) de uma língua viva. Aquilo que um estudante de outra língua tenta apreender pelo exercício, ou por manuais como o de Daniel Jones, e que se quer ver descrito, em alguma medida, num alfabeto fonético, um falante nativo apresenta sinteticamente, de modo imediato. Com isso podemos retomar e nuançar uma reflexão de Uldall sobre vozes sintéticas (acima, Excurso n. 10-I): neste caso, a “síntese” é de outra natureza, pois ela parte de uma análise anterior que reduz consideravelmente a complexidade das unidades (ver Wisnik, 1993, p. 23) e, quanto mais essa análise for feita em termos dos traços funcionais essenciais para a distinção dos fonemas, mais eficaz será, embora ela possua uma limitação intrínseca, derivada do fato de ela compor a partir de unidades separadas (um pouco como um estrangeiro iniciante, que, inevitavelmente, faz tudo de modo demasiado consciente) em vez de, como o falante nativo, atuar com unidades já complexas, derivadas de uma intenção de comunicar (ver acima, §7). Essa limitação, parece não ter sido ainda superada pelas vozes sintéticas que povoam nosso cotidiano eletrônico; aliás, é justamente quanto à prosódia que se pode dizer com a maior justiça que tais mecanismos falham miseravelmente. *Google tradutor* e *Waze* são indiferentes ao contexto, diríamos, lembrando a observação que fez Jakobson, a partir de Chomsky, sobre as chamadas linguagens formais (ver acima, §4), e isso, surpreendentemente, menos no plano estritamente semântico, que no da própria articulação: os “fonemas” por eles produzidos não passam de simulacros do *virtual*, como uma rígida luz que falha em expressar o espectro da penumbra, onde se move o real. Numa palavra, é todo o problema da *formatação* que está em jogo (novamente, ver acima, Excurso n. 10); nada nos aproximará mais, neste texto, do campo de pertinência, por assim dizer, da crítica platônica da escrita (ver abaixo, Parte II, 2.3). Que dizer, então, da ênfase de Daniel Jones sobre a imitação? Haveria o que dizer, a esse respeito, em termos de metafísica da *presença*. Digamos, somente, que seu método supõe – com boa razão, segundo nos parece – a intervenção do que Saussure chamaria de documentos diretos (ver acima, §13). Engana-se, porém, quem vê nisso um privilégio da língua falada, da substância sonora. Parece-nos justo dizer, seguindo o espírito de outras observações de Uldall (acima, §9 e Excurso n. 9), que seria igualmente difícil reproduzir, a partir da simples descrição (oral ou escrita, pouco importa), os contornos de uma caligrafia: não se obteria mais que um esquema, de valor diagramático, talvez – digamos, com Peirce (ver acima, as notas do §4) – mas de valor icônico apenas muito grosseiro. Está é, com efeito, uma dificuldade de certos textos arqueológicos que descrevem artefatos sem reproduzir qualquer imagem, bem como (*a fortiori*) desta própria dissertação que, embora tratando de intersemiotividade, é toda logocêntrica em sua composição, como observou o professor Renato Sztutman a respeito de uma versão anterior deste texto. É também, diga-se de passagem, uma dificuldade de certas passagens de Lévi-Strauss, seja quando descreve, um tanto intuitivamente, os sons de uma língua indígena (ver acima, Excurso n. 11-3), seja quando descreve um pôr-do-sol (embora nesse caso o problema seja mais complexo, e próprio da descrição literária em geral; abstenho-nos, porém, de introduzir aqui as reflexões que faríamos a respeito). De fato, não é um problema exclusivo da substância sonora: estamos, antes, no limite entre o *verbal em geral* (que “descreve”) e os demais sistemas de signos; estamos, noutras palavras, plenamente inseridos no campo tenso do *problema semiológico*.

189 Uso que não difere essencialmente de como um cantor (ou qualquer outra espécie de músico) executa uma obra que já domina: a partitura, nesse caso serve, acima de tudo, para recordar-lhe o encadeamento das passagens ou, ocasionalmente, o detalhe de alguma delas em específico (e mesmo aí, não se trata de lê-la mecanicamente como uma máquina – embora essa comparação talvez convinha aos que dominam a chamada leitura musical “à primeira vista” – mas, antes, de relembrar o que já se sabe, e em especial, o que os músculos já sabem, mesmo a despeito da consciência). É interessante encontrar em John Chadwick, um dos protagonistas da decifração do Linear B da Grécia micênica da Idade do Bronze (ver abaixo, Parte II, 1.2.1 e 1.2.5), uma observação, a respeito deste sistema, que vai em sentido semelhante ao que dizíamos: “Todo sistema de escrita é, em algum sentido, apenas uma notação esboçada que o leitor tem de preencher por si mesmo, e há palavras em inglês que *precisamos reconhecer antes de podermos lê-las* corretamente” (1987, p. 23; grifo nosso). Isso se conecta perfeitamente com a observação de

“durante dois anos, fiz o experimento de usar uma forma mais ‘estrita’ de transcrição, mas os resultados não foram satisfatórios; os alunos que não tinham grande aptidão para aprender pronúncia nunca lembravam os símbolos, enquanto que aqueles para quem o assunto fluía com maior facilidade não tinham necessidade da transcrição elaborada, por que sabiam ou aprendiam rapidamente as regras de pronúncia que tornam possível simplificar a transcrição.” (Jones, 1922, p. v)

Ao que parece, então, a observação de Trubetzkói contradiz, neste pormenor, a intenção de sua exposição. O contrassenso, contudo, é exemplar, e poderíamos estudá-lo, entre outros, também em Jespersen, que dá igualmente exemplo dessa “utopia de uma observação direta da linguagem falada” (Maniglier, 2011, p. 380). Ora, conforme mostra Maniglier, o postulado acrítico dessa possibilidade é o objeto imediato da crítica saussureana: “não é possível passar ao largo da hipótese da língua para descrever a atividade da linguagem”, diz o filósofo. “Em vez de dizer que uma língua é uma abstração estatística resultante da imitação de maneiras de falar por diferentes indivíduos concretos” – fórmula que serve como glosa aproximada da teoria posterior de Jespersen (ver 1933b) – “deve-se dizer que falar é, essencialmente, falar uma língua, isto é, realizar puras possibilidades preexistentes à sua atualização” (Maniglier, 2011, pp. 380-2; ver acima, Excursão n. 3). *Abstração estatística* era também, para o próprio Trubetzkói, o resultado da aplicação do método fonométrico de Zwirner que, computando a média articulatória, por assim dizer, na realização de determinado fonema, descrevia uma unidade funcionalmente inexistente (1939; compare-se Mathesius, 1911). Não o virtual, mas, efetivamente, o irreal.

Uma digressão lunática

III. Há algo, nessa realidade virtual do fonema, que evoca os conceitos de Gottlob Frege (ver acima, Excursão n. 3.I). Parece-nos possível demonstrar que tais unidades, mais ou menos explícitas segundo o contexto, se assemelham ao que o matemático chama de “referente” (ou, numa tradução mais literal de *Bedeutung*: significado) dos “sentidos” (*Sinne*). Partamos do exemplo dado pelo próprio autor, aquele de uma observação da lua, no céu noturno: a lua se compara ao objeto denotado (*Bedeutung*); a imagem formada no interior do telescópio, ao sentido (*Sinn*), que a ela se refere, isto é, que para ela aponta; e as imagens individuais

Saussure segundo a qual, com a prática, mesmo as palavras escritas num sistema fonético assumem um valor ideográfico (ver acima, §14).

formadas sobre a retina dos olhos dos observadores, às representações (*Vorstellungen*) mentais que se faz dos fenômenos. Ora,

“A imagem óptica dentro do telescópio é de fato, unilateral e dependente da posição de observação; mas ela ainda é *objetiva*, na medida em que pode ser usada por uma *variedade de observadores*.” (1892, p. 155; grifo nosso)

Se a imagem óptica – isto é, o *sentido* – é aquilo que articula uma série de representações mentais individuais e as torna mutuamente compreensíveis, ou mesmo intercambiáveis, ela cumpre a mesma função que o *código*, na fonologia estrutural, código este cujas unidades são, justamente, os feixes de traços distintivos, isto é, os fonemas.

Podemos ir mais longe. Se, por um lado, o *sentido* aparece então como algo necessariamente público, isto é, coletivo, por outro, ele jamais denota algo exaustivamente: à maneira de uma definição matemática¹⁹⁰, o conjunto deles denota (*bedeutet*) bem antes uma *região* (lógica) passível de apreensão, sob forma geométrica, como, por exemplo, um ponto (eg.: o circuncentro de um triângulo; 1892, p. 152), a depender do grau de aproximação do observador, isto é, da escala de observação. Tudo parece sugerir, então, que, no limite, o referente (*Bedeutung*), em Frege, é justamente isso, um *limite* (cf. p. 153).

Ora, um objeto assim definido possui somente uma realidade ou totalidade virtual, e cada uma de suas formas específicas de apresentação é homóloga das demais, vale dizer: permutável, ao menos no interior de um determinado nível. Ali onde, em Frege, inserimos o parâmetro da *escala*, reconheceríamos, na fonologia, o lugar do *contexto*, mais ou menos exigente em relação ao quão explícita deve ser a emissão. Em ambos os casos, a permutabilidade, ou melhor, a equivalência, tem sempre um campo de vigência limitado, e perde sua potência distintiva quando se passa para um nível mais exigente, ou seja, a uma situação de comunicação mais complexa ou ambígua. O limite *lateral* da fonologia – se o que define os fonemas é (para usar um termo de Derrida) o espaçamento entre eles – encontra aqui analogia com outro, que é, manifestamente, um limite *em profundidade*¹⁹¹. Objeto

190 Cf. Smyrl. Talvez coubesse retornar aqui ao clássico de Kripke, *Naming and necessity*.

191 *Limite lateral*: onde se traça, por exemplo, o limite num contínuo entre *ê* e *ê'*? Há espaço para variação e, em especial, há uma zona intermediária onde, a depender do contexto, reinará a incerteza. Com efeito, entre duas emissões a diferença pode ser “tão pequena que não excede o limiar distintivo” [*it does not exceed the differential threshold*] (Boas, 1889, p. 48-9). Polivanov, ao estudar “a percepção dos sons de uma língua estrangeira” (ver acima, Excurso n. 11.2), se refere aos interessantes problemas gerados pelos modos como os falantes de línguas diferentes estabelecem a distinção entre pares de fonemas relativamente próximos segundo algum critério (ponto de articulação, caráter surdo ou sonoro etc.), ou antes, gerados pelo ponto diverso – efetivamente *deslocado* – em que estes falantes situam “os limites de distinção dessas unidades” (1931, p. 121). Para demonstrar, nesses termos, a

virtual, pois, como são os fonemas; permutáveis como são as múltiplas realizações possíveis de cada um deles.

O que estamos sugerindo, numa palavra, é que a teoria de Frege é uma teoria estruturalista da referência. Esta afirmação talvez pareça extravagante, mas ela é consequente, se somente admitirmos que há, entre Frege e a fonologia, um deslocamento. É que, em Frege, virtual é o referente, porque, no exemplo extremo do ponto geométrico, nenhum conjunto finito de sentidos (retas) o pode exaurir; ao passo que, na fonologia, virtual é o próprio fonema. O problema disso é triplo: primeiramente, para Frege, o referente não é exatamente, uma unidade da linguagem, mas antes, por assim dizer, uma unidade do mundo; em segundo lugar, nada garante que ele seja, como o fonema, uma unidade diferencial; em terceiro lugar, deve-se admitir que, em qualquer situação comum, os sentidos não serão infinitos, e comporão conjuntos finitos

É interessante comparar com isso – e especialmente com o exemplo óptico – o modo como Lévi-Strauss se refere à obra de arte: suporte de uma multiplicidade de formas possíveis, projetadas pela atividade perceptiva do espectador (atividade e percepção imediatamente geradora de hipóteses); suporte, portanto, de um campo

diferença na percepção, o autor recorre a dois tipos de exemplos: em primeiro lugar, as divergentes *transcrições* que se fazem, em duas línguas diferentes, de uma terceira, de modo que, por exemplo, os russos transcrevem como *p* e *b* os mesmos sons chineses que os franceses e ingleses transcrevem como *p'* e *p*, ou seja, “apesar do fato de encontrarmos em russo, por um lado, e em inglês, francês e japonês, por outro, categorias de surdas e sonoras (*p*, *t*, *k* – *b*, *d*, *g*) à primeira vista idênticas, é evidente que os limites de distinção dessas categorias são um pouco diferentes em russo, de uma parte, e em inglês, francês e japonês, de outra” (ibid, p. 124; transcrição era também o tema de Boas em 1889, e é instrutivo relê-lo tendo em mente o fato de que sua explicação é, fonologicamente, pré-funcionalista); em segundo lugar, Polivanov se refere ao destino fonológico de palavras tomadas de empréstimo a outros idiomas (ibid, p. 123-4). Isso tudo decorre, em parte, de que, sendo diverso o conjunto de traços distintivos pertinente para cada língua (para falar como Jakobson), é como se a variação que cada uma admite para os fonemas em questão – e que é, na verdade, a margem de invariância de cada um desses fonemas enquanto tal, uma vez que se trata de avaliar até que ponto suas diferentes realizações são reconhecidas como realizações do *mesmo* fonema (variação que Vilém Mathesius estudou sob o nome de “potencialidade”, em 1911; ver novamente Boas, 1889, p. 48) – se desse sobre um conjunto de eixos que não coincidem completamente. Sapir (1925), por exemplo, compara o traço aspirado, característico de certa variante do inglês americano, no início de palavras como ‘when’ (cujo primeiro fonema ele nota ‘hW’), com o som produzido, mecanicamente e sem intenção expressiva, ao se soprar uma vela: ora, diferentes realizações do sopro hão de variar de modos muito diversos do que aqueles do fonema em questão; no primeiro caso, por exemplo, a intensidade do som sofrerá grande alteração de acordo com a chama, a ocisão, o agente, para além daquelas derivadas do modo como o soprador projeta os lábios etc., enquanto que, no segundo caso, o som há variar, essencialmente, entre ‘hW’ e um ‘w’ pleno (op. cit., p. 39). As realizações de um e outro tipo de som, em resumo, especialmente *tais como percebidos por um falante desta língua*, se distribuem entre “séries inteiramente distintas de variantes” (ibid, p. 38). Aspiração, aliás, é justamente um critério do “chinês setentrional”, a que se refere Polivanov (alguma espécie de mandarim, supõe-se), que inexistia no russo (cit. p. 121). Inversamente, a distinção entre surdas e sonoras não é registrada, enquanto tal, pelo sistema do chinês, de modo que “os vocábulos russos *bal* ‘baile’ e *pal* ‘linguete’ (...) parecerão, portanto, absolutamente idênticos ao ouvido de um chinês, que, ao falar russo, substituirá os fonemas *p* e *b* por uma só de suas consoantes” (ibid. p. 123). Isto exemplifica bem o fato de que, na região de não coincidência entre os conjuntos de eixos distintivos, podem ocorrer não só deslocamentos sistemáticos (chinês *p'*-*p* > russo *p*-*b*), mas também fenômenos de neutralização (*p*-*b* > *p*; o falante nativo de espanhol normalmente enfrenta o mesmo problema para distinguir entre *ê* e *é* em português). O interesse da observação de Jakobson e Halle que comentamos acima (§ 15) está em mostrar a operação de um mecanismo desse tipo no interior de uma mesma língua,

paradigmático (ver Vidal, 2017, p. 98-9). No lugar da lua – igualmente objeto, sem dúvida, de contemplação estética – temos aí a própria obra de arte; no lugar das imagens do telescópio, o conjunto de soluções diferentes (concebidas pelo espectador) para o mesmo problema (posto pelo artista e cuja resolução é a obra), soluções que, ao menos em parte, são recombinações de um estoque coletivo, comum, de elementos (como fica mais claro no caso da poesia); no lugar das representações individuais, outras representações individuais, determinadas por características não mais compartilhadas, mas elas próprias individuais. Parece haver, portanto, uma analogia profunda entre a lógica da descrição de Lévi-Strauss e a de Frege, que faz com que a obra seja, como *Bedeutung*, um objeto virtual.

§ 16 – O rastro do signo

Uma operação de tradução intersemiótica é capaz, portanto, de demonstrar a concretude (nos termos do *Curso de linguística geral*) de um objeto aparentemente abstrato, ao tornar manifesto que, em ambos os casos, tem-se um sistema de unidades diferenciais. Ocorre que esse efeito, pelo qual a língua revela compartilhar da mesma natureza que a escrita¹⁹², tem por contrapartida, na retórica do *Curso*, o efeito complementar e contrário de reservar à escrita a violência usurpadora da *inscrição*, como se à língua coubesse unicamente a *irrupção* natural e verdadeira do significado. A intuitiva separação e a contraintuitiva proximidade entre os dois processos são polos que se abalam mutuamente. Daí a tensão implícita entre significação (no polo da língua), supostamente originária, e representação (no polo da escrita), supostamente derivada: nova determinação do logocentrismo¹⁹³.

Mas fala e escrita se aproximam entre si não só por suas características internas, como também pela lógica de seu funcionamento, na medida em que, na verdade, ambas falham em escapar ao destino do signo em geral: noutras palavras, elas se assemelham por sua deriva, ou pelo

192 “Trata-se de mostrar que esse objeto derivado que é a escrita funciona, na realidade e em outro nível, como modelo originário que permite tornar a própria língua falada em um objeto teórico” (Maniglier, 2011, p. 374)

193 “A tese de Derrida é, precisamente, que todo sistema de signos é já segundo”, isto é, derivado, em certo sentido.; “ela diz, simplesmente, que um sistema simbólico nunca vem sozinho: que ele opera sempre sobre ao menos um outro sistema simbólico, que, por sua vez etc.” (Maniglier, 2011, p. 389) De fato: “Que o significado seja originariamente e essencialmente (...) rastro, que ele esteja *sempre já em posição de significante*, esta é a proposição aparentemente inocente em que a metafísica do logos, da presença e da consciência, deve refletir a escrita como sua morte e seu recurso” (Derrida, 1967, p. 108; ênfase no original).

que Saussure chamaria sua *vida*¹⁹⁴ (1916, p. 47). Certas passagens dos seus manuscritos são perfeitamente radicais, a esse respeito :

“todo símbolo, uma vez lançado na circulação – ora, todo símbolo existe somente porque está lançado na circulação – se encontra, no mesmo instante, na incapacidade absoluta de dizer em que consistirá sua identidade no instante seguinte.” (apud Maniglier, 2007, p. 203)

Nas palavras de Maniglier, “para Saussure, um sistema está sempre no processo de se refazer, sendo trabalhado, portanto, por uma secundariedade essencial, e é por isso, aliás, que não há origem da linguagem.” É também por isso que o filósofo faz, dos fenômenos “teratológicos” discutir pelo linguista (ver acima, §14), fenômenos *terontológicos* (2011), uma vez que expressam a natureza do signo em geral, enquanto objeto dotado de uma “vida” própria¹⁹⁵.

Com isso se atinge o ponto de ruptura da concepção instrumental da escrita tanto quanto da linguagem. Pois, se a engenharia do instrumento depende de um projeto, de um plano a cumprir, ou ao menos um problema específico a resolver, determinado de antemão, o signo acaba por se revelar aqui como que anarquista por natureza, e isso na medida mesma em que escapa a um controle

194 É marcante, desse ponto de vista, o modo como Peirce se refere ao problema de terminologia científica, no qual tivemos ocasião de tocar (acime, Excurso n. 9-I). Pois se tudo indicaria que Peirce poderia ser, igualmente, um teórico da vida dos signos, no sentido saussureano, é surpreendente observar como, nestas passagens singulares, ele se entrega – não sem boa razão, é bom adiantar – a uma verve patriarcal que parece contradizer a lógica disso que Derrida chamaria de disseminação: pois, “quando um homem introduz um conceito em ciência, torna-se naturalmente tanto seu privilégio como seu dever atribuir a esse conceito as expressões científicas adequadas, e (...) quando um nome foi atribuído a um conceito por aquele a quem a ciência deve esse conceito, torna-se dever e todos – dever para o descobridor, e dever para a ciência – aceitar o nome dado (...) [T]odo aquele que deliberadamente usar uma palavra ou outro símbolo em qualquer outro sentido que não o que lhe foi conferido por seu único e legítimo criador, comete uma vergonhosa ofensa contra o inventor do símbolo e contra a ciência, e torna-se dever dos demais encarar tal ato com desprezo e indignação.” (2010, p. 41-2). Verve patriarcal, dizíamos, e com boa evidência: “Tem a palavra alguma relação do tipo da relação existente entre pai e filho? Se escrevo ‘Que Kax denote um forno a gás’, esta sentença é um símbolo que está criando um outro símbolo dentro de si mesma. Temos, aqui, certa analogia com a paternidade, na exata medida, nem mais nem menos, em que um autor fala de seus livros como sendo seus rebentos – uma expressão que não devia ser considerada como metafórica, mas simplesmente como geral” (2010, p. 308). Falamos acima num eco platônico em certas passagens de sua obra (Excurso n. 4a). Aqui – “seus livros como seus rebentos” – o eco se torna massivo, uma vez que Peirce usa os termos mesmos, e as mesmas metáforas, de Platão (ver abaixo, Parte II, 2.3). Mais adiante, ele usa, efetivamente, o vocabulário da inseminação: “Quando eu, isto é, meus pensamentos, entro em outro homem, não levo comigo necessariamente todo meu ser, mas o que levo de fato é a semente da parte que não estou levando – e se carrego a semente de toda minha essência, carrego a de todo meu ser concreto e potencial” (ibid., p. 310). Estamos convencidos, portanto, de que haveria que investigar esse aspecto de sua obra (veja-se também a lógica patriarcal do nome no pensamento medieval em Duby, pp. 14-17).

195 “O próprio Saussure compara a língua a uma ‘manta coberta de ementas feitas com seu próprio tecido’” (Maniglier, 2011, p. 389). Isso faz da afirmação do *Curso* segundo a qual a escrita “não é um traje, mas um disfarce” menos uma condenação – apesar do *tom* condenatório – que uma efetiva afirmação ontológica: afinal, a própria língua é também disfarce (de si própria, sem dúvida), para não dizer o mesmo da própria nudez. Maniglier utiliza uma fórmula de estilo lévi-straussiano e que poderíamos fazer remontar, na verdade, a Boas: “ele insiste com frequência sobre o fato de que a língua incessantemente se reconstrói a partir de suas próprias ruínas” (ibidem; cf. Lévi-Strauss, 1962a).

autoral: objeto, pois, no qual seu produtor está fadado a não mais se reconhecer (ou seja: alienação ou estranhamento):

“Passado o primeiro momento, a língua entra na sua vida semiológica, e não se pode mais voltar atrás: ele se transmitirá por meio de leis que nada tem a ver com as leis de criação.” (Saussure, apud Maniglier, 2007, p. 202).

Com isso se reavalia a afirmação do *Curso*, segundo a qual “[o] signo escapa sempre, em certa medida, à vontade *individual ou social*, estando nisso o seu caráter essencial; é, porém, o que menos aparece à primeira vista”¹⁹⁶ (2012, p. 48; grifo nosso). É que a semiose está menos na invenção do que no uso; melhor dizendo: a própria invenção está no uso – essa a ideia central à qual retornaremos na segunda parte deste estudo. Não há nada de essencial, na linguagem, senão, exatamente, o seu uso inventivo, ou seja: as variadas formas da bricolagem.

Excursão n. 16: A sobrevivência do rastro

“O homem é, na verdade, o único animal que deixa registros atrás de si, pois é o único animal cujos produtos ‘chamam à mente’ uma ideia que se distingue da existência material deste.”

Panofsky, 1955, p. 23

“Rastro” é a noção derridiana que expressa a hipótese segundo a qual “todo sistema de signos é já segundo” (Maniglier, 2011, p. 389), ou seja, derivado, assim como expressa a tese mais profunda de que a significação – ou a semiose, a produção de sentido – é, essencialmente, derivação, ou ainda: dobra (ver acima, Excursão n. 1). Seu interesse reside em que ela suspende a lógica da origem (cf. Derrida, 1968a, p. 12), isto é, a imagem insistente e implícita de uma origem comum em que se fundem autoria e autoridade, poder e propriedade. Mas esta palavra pode iludir, se for ignorada a própria intenção primeira desse seu uso conceitual. Tomemos um exemplo que permitirá sintetizar alguns dos problemas que levantamos nesta última seção, em torno do conceito de escrita, e preparar o caminho para o que virá a seguir, na Parte II.

É tentador dizer que um dos aspectos mais amplamente reconhecidos da antropologia dita evolucionista é, justamente, aquele que faz dela um discurso do

196 Hjelmslev faz observação semelhante, que permitir retomar a um tema que já aflorou em nossa discussão (ver acima, Excursões n. 4 e 9-I): “As terminologias científicas são, em larga medida, criadas expressamente para evitar tais implicações metafóricas ou apreciações coletivas e tradicionais; elas atingem esse objetivo apenas parcialmente e, a menos que se refugiem num matagal de fórmulas absolutamente arbitrárias, *elas compartilham, em princípio, do destino de uma língua natural*” (1954, p. 61; grifo nosso).

rastró. Que dizer, afinal, da noção de “sobrevivência” (*survival*), tão típica de autores como Tylor, Lubbock e Frazer? Esse tipo de “rastró”, funcionando, precisamente, como *índice* (metonímico), funciona, por isso mesmo, como *documento* (ver acima, § 13) e, enquanto tal, supre uma ausência. Ausência, exatamente, de documentos, pois, desde os trabalhos clássicos de Fustel de Coulanges (1864), Maine (1861) e Bachofen (1861) – ou seja, desde *antes* da ruptura da cronologia bíblica que datava a humanidade do quinto ou quarto milênio a.C (cf. Trautmann, 1987, p. 190-1) e mesmo *dentro* de uma delimitação do campo de pesquisa à área europeia ou indo-europeia – o que se buscava eram já testemunhos de épocas anteriores, que remetem a um passado imensurável, “sem data assinalada”: testemunhos, justamente, de “gerações que não legaram nenhum texto escrito” (Coulanges, p. 4, 5): perda da escrita, perda do tempo.

Testemunho, legado, herança: não é sem motivo que se faz presente todo um vocabulário jurídico, patrimonialista e inteiramente atado à escrita (ver Parte II, cap. 1, para os usos da escrita no antigo oriente médio). Nessa crucial década de 1860, e para esses homens ligados, todos, à tradição jurídica, tratava-se de ir além da linguagem e da filologia (a que Maine e Coulanges ainda se referiam e que Bachofen implicitamente atacava – 1861, p. XII). Tratava-se de ir além do testemunho escrito comum (no caso de Maine, por exemplo, além dos primeiros códigos, além das Doze Tábuas), na direção de uma outra escrita, de outra história inscrita (uma história, digamos, in-escrita), de outros rastros: seja buscando-os nas instituições antigas (como Coulanges), na mitologia (como Bachofen) ou na tradição homérica (como Maine)¹⁹⁷.

Mas não é só nas sociedades ocidentais que se encontram tais rastros; não são só elas que possuem, para os autores desse período, alguma profundidade histórica. Frazer é claro ao distinguir, por exemplo, o homem “primitivo”, num sentido relativo (“primitivo em relação a nós”) do homem “primevo” ou “primordial”, ou ainda: primitivo num sentido absoluto¹⁹⁸. Se, “para a história inicial da humanidade, o selvagem é nosso documento mais precioso” (1905, p. 6), por outro lado, julga-se necessário reconhecer que a antropologia “não tem absolutamente nada a dizer” sobre a origem profunda dos costumes e da

197 Que toda “leitura” histórica e arqueológica seja ou envolva uma espécie de semiótica é uma ideia à qual retornaremos na Parte II, 3.2.2.

198 Frazer, 1908, pp. 7, 8. É interessante encontrar num texto anterior de Durkheim uma afirmação semelhante, que, no entanto, prenuncia o desmonte do discurso evolucionista, mesmo que *O ramo de ouro* ainda estivesse por conhecer sua própria época dourada, no seio do grande público. Diz Durkheim: “Além do fato de que os critérios a partir dos quais se decide assim sobre o grau de civilização de um povo são, o mais das vezes, arbitrários, a questão, posta nesses termos, é insolúvel. Pois não há qualquer meio de provar que uma instituição qualquer é primitiva, *absolutamente falando*. Tudo o que se pode investigar é se tal prática é a forma primitiva de tal outra ou se é derivada dela.” (1897, p. 307; grifo nosso).

humanidade, sobre o “golfo de milhares ou milhões de anos” que separa o primitivo, ou selvagem, do primordial (1908, pp. 8, 9).

Ao fazer esta distinção entre o primitivo e o primevo, entre o relativamente e o absolutamente primitivo, Frazer apenas repete em outros termos, três ou quatro décadas à frente, e com maior preocupação conceitual, um gesto que encontramos já em Lubbock:

“Não se deve presumir (...) que a condição do homem primitivo se encontre corretamente representada por até mesmo as mais baixas das raças atualmente existentes.” (1882, p. 2)

Havia ainda uma certa esperança em se poder imaginar...

“...uma condição pela qual nossos ancestrais devem ter passado, em tempos pré-históricos, uma mais primitiva que qualquer outra de que tenhamos atualmente um verdadeiro exemplo” (ibid, p. 4),

esperança que, se Frazer não abandona, ao menos delega às gerações futuras – presumindo que “isto não ocorrerá em nosso tempo” (1905, p. 6) – adotando já o tom do moderno “pessimismo sentimental”: o “documento” está “perecendo sob nossos olhos” (ibid; compare-se Morgan, 1877, p. viii).

Documento multiplamente fugitivo, portanto: testemunho imperfeito e, ademais, evanescente de um passado igualmente evanescente. É exatamente o caráter secundário, derivado, indicial, de elementos (ou até mesmo da totalidade) da própria cultura dos “selvagens modernos” – expressão deliciosamente paradoxal que devemos a Lubbock (1865) – que lhes dá seu estatuto específico e ambíguo na antropologia evolucionista. Se retornamos, por exemplo, ao lugar clássico de articulação da teoria simbólica em questão, a saber, o livro de 1865 de J.F. McLennan (elo mais claro entre juristas e os etnólogos – segundo o que, na época, se entendia por “etnologia” – uma vez que era as duas coisas), vemos que o célebre casamento por captura é, também para os “selvagens” citados, retido apenas como símbolo, como “forma”, e não como realidade institucional¹⁹⁹.

199 Nas palavras de Lowie, que discute o casamento por captura a partir de um exemplo siberiano: “é muito mais simples e menos hipotético conectá-lo com outros eventos das experiências pré-matrimoniais dos Koryak e reconhecer, na captura simbólica, meramente o teste final da destreza e proeza do pretendente. Alhures, podemos presumir, com Dr. Hobhouse, que a performance dramática da captura simboliza a apropriação e não é necessariamente uma sobrevivência de algo mais real, mas pode ser, antes, a expressão legal do caráter do ato performed.” (1920 p. 24). Nem Lowie nem McLennan se referem preferencialmente a capturas reais; mas um e outro remetem o mesmo símbolo a raízes diversas: um no passado, outro no presente; um, de certa maneira, numa outra cultura (se assim pudemos descrever o passado essencialmente diverso de uma mesma), e outro, na mesma.

Trata-se de “símbolos”, dirá Lubbock, “que são relíquias de antigas realidades” (cit.). Note-se: são *símbolos* de *instituições* presentes – ou seja: itens e práticas rituais que as indicam ao mesmo tempo em que as compõem (como um altar, que é elemento simbólico constituinte e índice maior, ou emblema, de uma religião) – e, ao mesmo tempo, *reliquias* de instituições *passadas* (em que já não eram mais meros símbolos). Essa a duplicidade crucial da experiência intelectual e moral dos autores dessa época, uma duplicidade semiótica de signos atuantes no presente, como as palavras, mas, ainda como as palavras (de cuja história tanto se ocupava a filologia novecentista), *signos herdados*. Mais ainda: herança vazia (espécie de cheque sem fundo), pois desligada de sua origem, isto é, de seu sentido original, da origem real, primeira e profunda, de seu sentido.

Justamente: há duas camadas, e duas realidades do sentido – e essa pertença dupla, ou clivada, define um certo tipo de situação semiótico, que veremos se repetir num momento crucial de nosso argumento, pois ela define um dos problemas semióticos centrais da “lição de escrita” de Lévi-Strauss (ver acima, Excurso n. 6). Esses autores, porém, não cessam de remeter uma à outra numa relação *hierárquica*; aí está ao ponto fundamental. Pois tudo isso depende de um postulado subjacente, e é também Lubbock quem o expressa com maior clareza:

“a forma de captura nos casamentos poderia naturalmente sobreviver à realidade efetiva, ao passo que não podemos supor que a realidade emergiria do símbolo.” (1882, p. 2)

Na medida em que Lubbock supõe, como axioma do seu método interpretativo, que o significado (isto é, a forma original, o costume real) *pre-domina* e *engendra* o significante (isto é, a forma exterior que, sem ele, perde todo sentido), não seria absurdo dizer que essa passagem demonstra com perfeição a restrição logocêntrica de sua lógica. Pois o que ela diz é que toda derivação, toda diferenciação, toda sobrevivência, todo rastro é, no fundo, espúrio. O movimento da diferença é aí um movimento de rarefação do sentido, de perda da presença: perda da plenitude da origem.

PARTE II: A POLÍTICA DA ESCRITA

Nota introdutória

Vimos, na Parte I, que as questões de “intersemioticidade” com as quais começamos se dissolvem, num primeiro momento, em questões de semiótica geral e de que modo a linguística estrutural e a teoria da informação dão instrumentos para tratá-las (Seções 1 a 3). Vimos, por outro lado, que, entre esses instrumentos e essas questões – que tivemos ocasião de exemplificar e reelaborar ao longo dos excursos – manifestam-se tensões que contribuíram para configurar o desenvolvimento das mesmas disciplinas; vimos, em especial, de que modo tais tensões se encontram condensadas no nome e na obra de Ferdinand de Saussure (Seção 4). Nesta obra, de fato, “semiologia” era ainda o nome de um programa, mas vimos que, ao menos desde Derrida, “semiologia” só pode ser o nome de um problema, ou antes, de um complexo de problemas, no qual a noção de escrita emerge como articulador central: “semiologia como gramatologia”, como insiste o filósofo (ver acima, Excurso n. 2). Ora, essa situação parece se replicar na etnologia contemporânea, pois, no debate atual em torno da “intersemioticidade”, a noção de escrita novamente emerge como articulador de um conjunto análogo de problemas conceituais.

Vimos já alguns exemplos de como a teorização etnológica tensiona cada um dos elementos deste “problema semiológico”. Interessa-nos agora nos concentrarmos sobre a noção de escrita. Ora, nesta Parte II, a obra de Lévi-Strauss ocupa um lugar comparável, enquanto núcleo polêmico, à ocupada pela de Saussure na Parte I; num caso como no outro, é como se tudo girasse em torno de umas poucas páginas cruciais, a escrita girando em torno da escrita, e girando, com ela, as chaves de toda uma metafísica (seja para fechá-la ou para abri-la). Nossa estratégia será semelhante à anterior: antes de abordar diretamente as páginas canônicas, efetuaremos um deslocamento estratégico, de modo a pôr seus problemas em perspectiva, através de um olhar sobre disciplinas vizinhas e em particular, neste caso, sobre a arqueologia.

Esse desvio consistirá em observar como tem sido tratada a noção de escrita naqueles casos que mais diretamente informam um certo tipo de narrativa sobre as origens do Ocidente (Capítulos 1 e 2). Aí entreveremos certas questões e certos pressupostos persistentes que definem os eixos de tais narrativas, e que são os mesmos de antes, a saber, aqueles do logocentrismo. Em seguida, buscaremos mostrar como pressupostos do mesmo tipo se perpetuam na discussão etnológica, e como se relacionam com eles algumas das principais propostas teóricas atuais (Capítulo 3). Tendo feito esse trabalho preliminar, poderemos observar a inflexão que lhe dá Lévi-Strauss e avaliar a produtividade de sua perspectiva – tal como a entendemos – para a etnologia atual (Capítulo 4).

CAPÍTULO 1 – HISTÓRIA E METAFÍSICA

“Eles são certamente engenhosos, mas pecam por excesso de sabedoria”

Kopenawa, 2015, p. 39

1.1 – Escrita, ciência e história

Uma primeira dificuldade, ao adentrar o campo de discussões sobre a noção de escrita, diz respeito a sua enorme fortuna crítica, isto é, à massa de discussões e interpretações que gerou ao longo de séculos – se nos atemos às reflexões filosóficas em torno do projeto de uma “gramatologia como ciência positiva” (Derrida, 1967, pp. 109-42) e, depois, aos desenvolvimentos empíricos nesta direção – e, até mesmo, de milênios, se buscamos as linhas em que se inscreve essa temática ao longo da história da filosofia como um todo. Há, nas ciências humanas, certo número de problemas desse tipo. Seria uma esperança ingênua mas compreensível a de que, em tais casos, se houvesse, com tamanho acúmulo, obtido algum progresso na interpretação do problema. No entanto, esse tipo de conceito e esse tipo de acúmulo não são como aquelas caixas-pretas latourianas, que, emergindo da estabilização de uma controvérsia e tendo-se posto a prova enquanto instrumentos (tecnológicos ou conceituais, pouco importa), se fecham – pondo entre parênteses o debate teórico de sua origem – e permanecem vibrando tranquilamente ao fundo dos laboratórios, enquanto os especialistas se debruçam sobre outra coisa (Latour, 1987). Pelo contrário, há acúmulos que paralisam: em vez de se tornarem condição da realização de novas pesquisas, sufocam de antemão o recém-chegado, que se vê na situação impossível de enfrentar uma série de alternativas conceituais fundamentais entre as quais não poderia decidir sem antes ter iniciado e avançado no próprio estudo. Afinal, que será isto, a escrita? Ingênuo aquele que crê, diante de uma tal pergunta, que basta respondê-la; e apenas um pouco menos ingênuo, diríamos, é aquele que julga suficiente oferecer uma definição própria e a ela se ater. Com efeito, a dificuldade de uma condição como esta, com a qual se depara o novo pesquisador, não poderia deixar de se intensificar pela proliferação de propostas que, frequentemente, se ignoram e entre as quais, a julgar pela retórica que as defende, parece difícil entrever um horizonte de trabalho comum. Esta é a situação que parece prevalecer no “debate” de que tratamos aqui.

1.1.1 – Escrita e história, e vice-versa

Digamos, então, que é sua própria história que impõe certos constrangimentos ao problema da escrita e a quem decida estudá-lo. Pois, embora tenha havido, sem dúvida, “progresso” na compreensão de variados sistemas particulares de signos usualmente identificados como sistemas de escrita²⁰⁰ (ver abaixo, 1.2.5 e 2.1), é notável que o *conceito* de escrita permaneça sob disputa, ao menos em certas áreas – no entanto estratégicas – e que essa disputa tenha sido uma característica duradoura do desenvolvimento da questão. Torna-se duvidoso, com isso, que sequer haja propriamente *um* “problema da escrita”. Ocorre, porém, que aquele mesmo acúmulo o impõe enquanto tal, na medida em que o faz transbordar entre o discurso acadêmico e o leigo. Afinal, quem não escreveu sobre a escrita, essa tecnologia revolucionária na qual o Ocidente reconhece irresistivelmente sua origem?²⁰¹ O primeiro constrangimento da história deste problema está, portanto, em impô-lo enquanto tal, em garantir-lhe sua persistente existência. Resta saber se essa imposição não traz outra, a saber, aquela de sua desconstrução.

Afinal, há, nesse acúmulo discursivo, um esquema narrativo implícito, pelo qual a moderna escrita alfabética é posta, em última análise, em continuidade com a escrita hieroglífica do antigo Egito (ver 2.3.3), que segue no imaginário popular como o enigma por excelência²⁰². De fato, não só a famosa Pedra de Roseta, “item mais visitado do Museu [Britânico]” (Parkinson, 2005, p. 7), se tornou sinônimo, com sua inscrição de um mesmo texto em três diferentes idiomas com tipos

200 O pequeno clássico de Vernant (1962), assim como o clássico maior de Havelock (1963, p. vii), por exemplo, se abre comentando a decifração do chamado Linear B, a escrita da Grécia micênica; no entanto, é significativo constatar que uma escrita mais antiga, o Linear A, permanece indecifrada até hoje (“somente os símbolos numéricos foram decifrados”, dizia Hammond, em 1959, p. 26; ver Chadwick, 1987). Interessante observar que ela está associada à civilização minoana, isto é, uma civilização pré-helênica (ver abaixo, 1.2.1). Outro contraexemplo notável são os quipus andinos, bastante estudados, mas persistentemente ilegíveis (Urton, 2003, p. 1; ver abaixo, 3.1.3).

201 Ver, por exemplo, Lévi-Strauss e Charbonnier, 1961, p. 27. Para o problema da escrita como tecnologia revolucionária, ver Havelock, 1985. Num sentido semelhante, cf. Goody e Watt, 1963. Para uma discussão desse tipo de hipótese “tecnologista”, cf. Eisenstein, 1983, p. xviii-xix.

202 “A campanha egípcia de Napoleão, de 1798-1801 (...) teve significativos tons orientalistas, uma vez que colonizou, em nome do Esclarecimento, um país que era, supostamente, a origem de toda sabedoria” (Parkinson, 2005, p. 24). Não à toa, no início do século XIX, “o rumor a respeito dos livros pano (shipibo), cobertos de ‘hieróglifos’ que retinham um saber secreto, fascinou várias gerações de americanistas” (Deléage, 2017, p. 65). Esse mesmo tipo de associação, porém, já era feito, no mínimo, desde a Renascença, desta vez entre os hieróglifos e certas “pictografias mexicanas” (Severi, 2007, p. 97). Observemos, também, que a escrita alfabética, por sua vez, aparece, por vezes, como condição necessária da ciência contemporânea: “Seria certamente difícil conceber o florescimento científico do século XIX e do XX sem a escrita. Mas essa condição necessário não é suficiente para explicá-lo” (Lévi-Strauss, 1955, p. 354). Esse será um grande tema derridiano (1962, 1967), assim como foi um tema husserliano (ver Husserl, 1962, traduzido por Derrida), que, no entanto, não abordaremos diretamente aqui (ver acima, *Apresentação*, item VI, mas ver, também, Parte I, §§13-5, para alguns apontamentos sobre o caso da linguística).

diversos de escrita²⁰³, da própria tradução em geral enquanto “decifração”, aparecendo a escrita, então, como aquele sistema de signos que possui de modo mais *manifesto* o caráter de *código*, na acepção popular e “enigmática” desta palavra. Mais que isso, essa decifração, assemelhando-se a uma revelação – “como se a significação devesse daí jorrar”, para retomar uma fórmula com a qual Lévi-Strauss descreve a suposta expectativa de um chefe nambikwara quanto à escrita (1955, p. 350; ver abaixo, 4.1) – ganha, com ela, uma data e uma materialidade toda própria. Vale dizer: ganha uma história²⁰⁴.

A história – incluindo a contingente história particular da própria Pedra de Roseta, bem como de todos aqueles objetos paradoxalmente preservados pelo fogo²⁰⁵ – é, portanto, aquilo que impõe a escrita enquanto problema, ao mesmo tempo em que, reciprocamente e num mesmo movimento, a escrita aparece como condição da história, em geral: da prática historiográfica, que frequentemente se vê definida pelo uso de documentos escritos, e do próprio progresso histórico,

203 Situação também encontrada no caso da escrita cuneiforme, em que uma das etapas da decifração partiu de três colunas de um monumento em Persépolis, onde se transcrevia, aparentemente, o mesmo texto (ver Bottéro, p. 113-6). Ali, como alhures, os nomes próprios foram pivô da interpretação (ver Parte I, Excurso n. 13-II). Convém notar que, de início, o que se obteve foi a escrita de uma língua indo-europeia. Somente mais tarde é que se chegaria ao cuneiforme mesopotâmico e, com ele, ao assírio-babilônico, ou, como se diz hoje, o acadiano (língua semítica, como o árabe) e, posteriormente, ao sumério (idioma linguisticamente isolado).

204 Ganha também um nome. O mesmo vale para os demais casos clássicos: ao *Champollion* dos hieróglifos corresponde o *Ventris* do Linear B micênico (ver Chadwick, 1967, cap. 1) e, a julgar pela ênfase incessantemente reiterada de Jean Bottéro (1982, p. 112, 128), o *Grotesfend* e “o extraordinário *H.C. Rawlinson*” do cuneiforme. O livro de Bottéro, em especial, torna mais que evidente um tema comum que associa o enigma e sua decifração à figura do gênio: figura carismática (em sentido weberiano) na qual a sistematicidade do exercício racional é levada ao limite da irracionalidade, de modo que o produto – a descoberta, a decifração – assume, finalmente, o caráter de um *evento*. O gênio, unindo o presente mais avançado ao limite de nosso passado se torna, então, uma espécie de profeta de um novo tempo e de uma nova ciência.

205 É o caso das plaquetas em Linear B encontradas no Palácio de Cnossos, que demonstram de modo marcante as vicissitudes dessa contingência na história daquilo que serve de base à historiografia: “A arquitetura minoana fazia uso de grandes quantidades de madeira (...); pensa-se que um tal uso da madeira dá maior flexibilidade para suportar terremotos. A desvantagem, porém, é que, se ela pega fogo, incendeia ferozmente; esse calor, entretanto, serviu para cozinhar muitas das plaquetas de argila até atingirem a dureza da cerâmica, e assim as tornou duráveis. Não há dúvida de que, ao contrário do que se fazia na Anatólia e mais ao leste, as plaquetas, na área do Egeu, nunca foram deliberadamente cozidas. A argila era modelada segundo a forma requerida, recebia suas inscrições, e era posta para secar; no verão, pelo menos, poucas horas bastaria para torná-las duras o suficiente para serem armazenadas, e então nenhuma escrita poderia mais ser adicionada. Quando não se necessitasse mais da plaqueta, ela podia ser ‘empapada’, esmagando seus fragmentos na água, e a argila usada novamente” (Chadwick, 1967, p. 16). Há algo de poético nessa dialética entre endurecimento e amolecimento, e nessa escrita provisória, mas conservada pelo desastre, que evoca, por contraste, certas observações de Lévi-Strauss sobre os materiais da cestaria ameríndia, que, tendo saído da natureza, voltariam a ela, mas sem poderem ser reutilizados (ver acima, Parte I, Excurso n. 4-III). Há, também, algo de seriamente tragicômico num episódio envolvendo o escavador do Palácio: “Evans teve uma experiência infeliz, certa vez, quando, tendo deixado uma porção recém-escavada num armazém, de um dia para o outro, a chuva entrou pelo telhado e, de manhã, não havia mais nada, a não ser amontoados moles de barro” (ibid.). O destino das plaquetas – talvez trivial para seus usuários, mas absolutamente trágico para os arqueólogos – traz uma lição capital, pois “não é impossível que alguns dos primeiros escavadores as tenham jogado fora como montículos inúteis” (ibid.; cf. id. 1987, p. 11) Muito depende (como voltaremos a constatar abaixo, eg. 2.1.1) do que se reconhece como significativo, como digno de ser escavado e armazenado. Nesse armazenamento, tem-se como que um limite comum entre a prática dos criadores e dos redescobridores desses documentos.

segundo certa interpretação comum (sobre ambos os pontos, ver abaixo, 2.3). História violenta, a dessa historiografia da escrita, afinal, a própria “decifração da Pedra de Roseta por Champollion marcou o primeiro passo no sentido da apropriação do passado para a glória do imperialismo europeu, tendência em que Napoleão foi também pioneiro, até na medida em que revitalizou a antiga prática romana de roubar obeliscos.” (Leick, 2001, p. 15; cf. Morris, 1994, p. 21). Fica-se a perguntar pelas marcas dessa ausência em tempos em que a antiga Mesopotâmia, no atual Iraque, vê destruídas suas ruínas e apagado seu passado, sob o peso da guerra e do fundamentalismo religioso; em tempos, também, em que os povos ameríndios, tão presentes nos museus metropolitanos (e, na verdade, tão ausentes deles), veem sua memória – inclusive a documental, “histórica” – desafiada e ignorada pelo poder estatal.

A “história geral”, por certo, tem esse seu terreno primordial bem reconhecido pelo mesmo imaginário popular: “a Mesopotâmia é, como o Egito e a Grécia clássica, uma das grandes civilizações mortas.” (Leick, 2001, p. 15) Ora, os *signos*, por assim dizer, dessas “grandes civilizações” são tão ou mais célebres que elas próprias: escrita cuneiforme, escrita hieroglífica, escrita alfabética. Tudo indica, de fato, que *civilização* é aquela que se escreve: que se escreveu, e que continua a ser escrita²⁰⁶. Pois, se “a busca das raízes da civilização fez parte da obsessão do século XIX pelas origens e pela grande narrativa da evolução social”, tendo “o homem vitoriano” partido em busca do instante multiplamente *histórico* do “desenvolvimento decisivo do primitivismo para a civilização” (ibid), não se pode dizer que a “grande narrativa” permaneceu confinada no período vitoriano. Há nela algo que o transborda por todos lados, que o antecede, que o atravessa, e que persiste. É necessário ver, na escrita dessa história, de que se trata, e que efeitos essa persistência produz sobre o debate etnológico atual.

1.1.2 – A escrita como categoria

Transbordando, primeiramente, entre o leigo e acadêmico, cumpre demonstrar que, se essa narrativa não “funciona” exatamente como os instrumentos laboratoriais de Latour a que nos referíamos, ela, no entanto, *funciona* – opera, trabalha, vige – no interior de um certo *tipo* de discurso metafísico, que, caracteristicamente, faz de uma história “da escrita” – isto é, de como se chegou ao moderno alfabeto – uma história do próprio pensamento. Há, quanto a isso, uma espécie

206 Compare-se, entretanto, a definição que John Baines se preocupa em dar desse termo: “sociedades complexas com ideologias englobantes [*overarching*] que possuem um núcleo de alta cultura” (2007, p. 4). Ver também a discussão que faz Yoffee desse termo (1979, p. 14 e segs).

de cumplicidade entre aqueles dois planos discursivos, isto é, entre o especialista e, diante dele, o homem comum que, frequentemente e com igual fascinação, vê, por trás dos hieróglifos, a religião dos faraós, e, por trás do alfabeto, a filosofia (ver abaixo, 2.2.3).

De fato, seria interessante, para uma investigação sociológica, analisar a operação desse discurso no espaço extra-acadêmico. Contudo, é ao pesquisador que convém se referir aqui, pois é a ele, supomos, que caberia, reiteradamente, questionar os pressupostos que o informam. Ora, veremos que, aí, aquela cumplicidade corresponde a outras, igualmente históricas e, talvez, mais secretas. São tais pressupostos, afinal, tais postulados implícitos, que definem o que chamamos de um “tipo de discurso metafísico”, ou seja, aquilo que, usando outro termo derrideano, denominaríamos ainda uma clausura: um horizonte problemático sempre em recuo e, por isso, difícil de cruzar²⁰⁷. Vale aqui o que Marcel Detienne, provavelmente o mais refinado dos helenistas de sua geração, afirmou a respeito da noção de mito:

“o domínio recortado pela mitologia é sempre um espaço provisório, uma posição aberta, um lugar nômade; como o avesso sem profundidade de uma linha fronteira a partir da qual o olhar toma posse de um horizonte à sua imediata medida.” (1981, p. 234)

Lugar nômade, é claro, porque o horizonte caminha com o andarilho e habita – define – seu pensamento. Noutras palavras, o mito funciona, essencialmente, como figura de contraste, figura de alteridade²⁰⁸. Ora, com a escrita é a mesma coisa, mas na outra direção ou, por assim dizer, no rastro deixado pelo primeiro: trata-se de uma espécie de figura cambiante de identidade, mesmo quando se trata de um discurso que aparentemente condena a própria prática da escrita (ver abaixo, 2.3). Não é por acaso que um mecanismo de mesmo tipo rege as duas noções: todo o jogo desse discurso mais amplo se desenvolve no espaço de uma atração inconstante entre duas oposições, nas quais elas tomam parte, a saber, aquela entre “mito” e “razão” (ver 1.2.2) e aquela entre “oralidade” e “letramento” (*literacy*; ver 1.2.3).

A escrita aparece, num primeiro nível, em toda sua generalidade ainda indeterminada: seus avatares empíricos são, aí, tão múltiplos quanto o conjunto daquelas que são reconhecidas como “civilizações” (seja a Grécia, a Mesopotâmia, o Egito, a Índia, a China...). Noutro nível, porém, é à

207 “Esta crise é também um sintoma. Indica, como que a contragosto, que uma época histórico-metafísica *deve* determinar, enfim, como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático.” (Derrida, 1967, p. 7; ênfase no original).

208 Nas palavras de Detienne: “o saber mitológico descobre sua inventividade, projetando sus figuras imaginárias sobre a superfície espelhada do mito-ficção, que imita, indiferentemente, o discurso obscuro da demência, a ingenuidade fabuladora de uma humanidade em sua infância ou a profundidade de um pensamento primordial de onde emerge a ciência, precedida pela filosofia” (1981, p. 234). Cf. Lévi-Strauss, 1962a e b: aí se mostra como o mesmo mecanismo recusa a populações de todo o mundo o acesso ao abstrato.

escrita alfabética que recai o privilégio de ter dado origem ao Ocidente. Tem-se aí, talvez, a interação complexa entre um conceito empírico (ou antes, um conjunto de conceitos desse tipo) e um conceito transcendental, se é que podemos falar assim. Pois, certamente, a escrita não é, simplesmente, um conceito geral que pretenda nomear os aspectos essenciais de um conjunto de fenômenos observáveis na história, tais como os variados sistemas de escrita dessas “civilizações”; ela é, também – e às vezes em competição com essa sua primeira forma – o nome de um *dado*: não um dado empírico, mas algo como um *a priori* ou, até mesmo, em sentido forte, de uma *categoria* do pensamento ocidental. O que dificulta sua análise, enquanto tal, é o fato de que ela se manifesta em circunstâncias por demais variadas: não simplesmente através dessa multiplicação empírica, mas em contextos discursivos distintos onde, no entanto, o apelo ao significante “escrita” cumpre – como no caso do “mito” – funções comparáveis.

Esta colocação, porém, supõe uma caução. É que “pensamento ocidental” deve ser o nome de uma matriz de oposições, ou não passará de um fantasma criado por um pseudo-filósofo qualquer. Em todo caso, não pode ser o nome de um sistema filosófico específico, nem de uma espécie de meta-sistema que resumisse a história da filosofia²⁰⁹. Quem quiser buscar nele sua coerência, jamais a encontrará em estado puro, uma vez que ela nunca passa – eis a hipótese interpretativa – de uma tendência, de um limite projetivo. Esse “pensamento” se define, antes, por algo da ordem de uma estrutura: uma clausura móvel, cujas tensões a desconstrução – pois é dela que se trata – busca levar até o ponto de ruptura, em cada caso específico que se propõe a analisar. Trata-se, de certo modo, do que chamaríamos de uma *ficção argumentativa* que se mostra útil como modo de apreender e organizar os elementos constituintes do arsenal discursivo do pensamento contemporâneo. Pois contemporâneo, aqui, quer dizer histórico, e há, nesse arsenal, diferentes estratos nos quais noções como mito e escrita assumem uma função categorial. Há, de fato, algo que se deve a uma história de longa duração, a algo como uma certa identidade cultural do Ocidente, e que se expressa de modo muito particular na história da filosofia; mas há também algo que deriva, de modo mais específico, mais claro e talvez mais potente, de uma história disciplinar também mais

209 É essencial lembrar, com Quentin Skinner, que “não há problemas perenes na filosofia” (2002, p. 88). Convém evocar, ademais, o problema das tradições esquecidas pela hegemonia de outras (ver Skinner, 1998, 112-3, *et passim*) e a necessidade, relacionada a ambos os pontos, de se estudarem autores não-canônicos (1998, p. 101 e segs.). Não se trata aqui de busca um compromisso – provavelmente impossível – entre uma historiografia intelectual essencialmente descontinuísta e um tipo de exercício filosófico que projeta a imagem continuísta de uma “metafísica ocidental” (cf. *idem* pp. 111, 120; não estamos afirmando que esta é a melhor chave para se entender o que faz Derrida, mas ela tampouco é totalmente inadequada – cf. 1968, p. 80). Trata-se, antes, de usar a primeira para prevenir os abusos do segundo, e de elaborar, assim, as condições em que o tipo de ficção argumentativa a que aqui procedemos pode ser útil (por exemplo, para uma disciplina como a etnologia) sem que reproduza ilusões grosseiras sobre a história da filosofia (como ocorre com alguma frequência).

recente. Pois todo o discurso das ciências humanas leva, mais ou menos inconscientemente e em grau variado segundo suas regiões, as marcas de uma história em que elas foram levadas a “perseguir metas definidas por ideologias novecentistas” (Morris, 1994a, p. 4).

Como quer que seja, aqueles diferentes estratos ou níveis a que nos referimos representam um acúmulo histórico que, a depender do contexto (incluindo a formação específica de cada autor), dá ensejo a uma série de discursos distintos, mas correlatos²¹⁰. Em todos os casos, é difícil separar objeto e sujeito, isto é, uma “época histórico-metafísica” (como diria Derrida) daquele que – autor ou discurso – a constitui enquanto objeto dotado de sentido: o mito e a mitologia, a mitologia e seu mito (ver abaixo, 1.2.2). Isso é particularmente pertinente no caso desse estrato “grego”, que corresponde à oposição entre mito e razão: Marcel Detienne pôde demonstrar a extraordinária persistência desse divisor, desde os gregos da época clássica até os nossos dias, e, por isso, é difícil, determinar se convém melhor tratar este como um estrato helênico ou helenista (Vernant, digamos, é cúmplice de Tucídides). Mas seria igualmente possível analisar um estrato mediavalista, se não medieval (afinal, para dizê-lo, seria necessário mostrar que categorias do medievo permanecem no discurso daqueles que o analisam), bem como um estrato renascentista (Burckhardt, por exemplo, se refere à Renascença de modo sugestivo, como “uma civilização que é a mãe da nossa, e cuja influência ainda atua entre nós”), para além, certamente, do estrato vitoriano (que a antropologia evolucionista representa com primor de contradições)²¹¹. Em cada um deles, a escrita assume uma figura sensivelmente diversa, mas cumpre, frequentemente, função rigorosamente análoga.

210 Leick evocará o lugar dos gregos no imaginário ocidental (abaixo, 2.2.1), mas com a ressalva: “embora os próprios gregos nutrissem pelos egípcios uma relutante admiração.” (ibid) O mesmo laço é traçado, na história da arte, por Ernst Gombrich: “Há uma tradição direta, transmitida de mestre a pupilo, e de pupilo a admirador ou copista, que liga a arte dos nossos próprios dias, qualquer casa ou qualquer pôster, à arte do vale do Nilo de uns cinco mil anos atrás. Pois veremos que os mestres gregos foram à escola com os egípcios, e nós somos todos pupilos dos gregos.” (1978, p. 31) Há, assim, toda uma filiação que reúne toda “a longa linhagem de nossos pais” (Bottéro, 1982, p. 17), e essa reunião – o postulado dessa herança e (lancemos como hipótese) até mesmo sua linguagem patriarcal – não tem nada de novo: ao repetir-se, ela como que confirma a si própria, seu conteúdo, pois a afirmação filial parece ter sido também uma afirmação grega, e, em certo sentido, ela é a afirmação helênica ou helenista por excelência (é a afirmação em que a separação perde sua pertinência, se neutraliza). Haveria que construir o sistema dessas afirmações filiais, em cada “momento histórico-metafísico” (num sentido menos amplo que o de Derrida) mas também os atravessando com maior ou menor estabilidade (como as linguagens políticas de Pocock – 1987). Com efeito, tratássemos esta metafísica virtual como um texto, poderíamos reter ainda o que diz Bourdieu: “Não é só a defasagem temporal que está em jogo: na verdade, pode-se estar tratando, numa mesma obra, de estratos semânticos de idades e níveis diferentes, que o texto sincroniza, por mais que correspondam a gerações diferentes e a usos diferentes do material original (...)” (1981, p. 140; cf. p. 143). Mas o sociólogo se refere aí à relação de um texto (com sua textura ou sua tessitura – cf. Derrida, 1968, p.79-80 – estratificada) com o fundo mítico-ritual a que ele, mais ou menos implicitamente, se refere.

211 A concomitância e oposição dos questionamentos sobre a antiguidade de Fustel de Coulanges e de Bachofen, que assinalaremos abaixo (1.2.1) exemplifica bem a interação entre tais estratos simultâneos: para um, a antiguidade é ocidental, mas é outra, porque não é cristã; para o outro, ela esconde uma outra de si mesma, porque, sendo patriarcal, ela conta história matriarcais. A ironia desse estranho entranhamento é que, para Coulanges, é o próprio cristianismo que abre as portas do que hoje denominaríamos uma maior igualdade de gênero (1864, p. 450).

O modo como essa história se faz valer – se aceitamos a noção de matriz que delineamos acima – é através de um jogo discursivo, regido (e potencialmente minado) pelos rigores de uma complexa combinatória²¹². Pois nesse jogo opera uma lógica comparável à que podemos identificar a partir de certas análises de Marilyn Strathern e de Simone de Beauvoir: a depender do contexto argumentativo específico, ora uma, ora outra forma de um termo relacional será invocada e cada uma delas será possivelmente contrária à outra²¹³. Assim como o masculino é, ora selvagem, bruto, assertivo (e criador), ora civilizado, refinado, contido (e, em certo sentido, “criado”, isto é, culto), e assim como, noutra circunstância, selvagem será o feminino (reduzido à suposta inconstância de uma natureza não mais “valente” por si própria, mas essencialmente desculturalizada), enquanto o masculino será signo de constância, assim também a escrita será, ora essencialmente alfabética, ora reconhecida também em sua enigmática virtude hieroglífica, ou seja: ora representação da cadeia sonora da fala, ora representação direta do sentido; ora instrumento do pensamento, ora do poder; e em todo caso, sempre o polo *superior* e *marcado* (posto que, no regime discursivo assim projetado, a fala é *dada*, como a desordem) de uma relação hierárquica. Tudo depende daquilo a que ela se opõe dentro de um contexto argumentativo específico. É que o efeito de dominação tem sua origem não em cada uma das oposições efetivas, mas na matriz total de oposições possíveis²¹⁴. Trata-se, em suma, de um jogo ganho de saída: a escrita, como o masculino, impera.

Apontá-lo não é apelar para o socorro de uma oralidade primeva (cf. Detienne, 1981, p. 231), “misteriosa e ameaçada” como a feminidade (Beauvoir, 1949, p. 14), armadilha que Derrida

212 Haveria que estudar melhor a noção de *jogo* como articuladora da crítica – se é essa a palavra que convém, do que duvidamos – que a desconstrução dirige ao estruturalismo, no caso de Derrida. Que a história se converta aqui em jogo há de scandalizar certa consciência supostamente histórica, que, sem dúvida, há de invocar e recitar toda a série de acusações tipificadas e homologadas contra o estruturalismo. Não é sem razão: o pós-estruturalismo retém, do primeiro, a potência do escândalo – outra noção importante na leitura derrideana de Lévi-Strauss, assim como na crítica da mitologia levada a cabo por Detienne. A insistência do etnólogo sobre a lógica do escândalo, ademais (eg. Lévi-Strauss, 1991, p. 11), aliada a essas referências, sugere o interesse que haveria em estudar mais detidamente essa noção.

213 “Na boca do homem, o epíteto ‘fêmea’ soa como um insulto; porém, ele não tem vergonha da sua animalidade, pelo contrário, se dizemos dele: ‘É um macho!’” (Beauvoir, 1949, p. 37). De modo comparável, Strathern se refere ao “gênero como operador”, numa proposta perfeitamente estruturalista, e conclui: “Certamente, em nossa cultura, para fazer com que o simbolismo do masculino/feminino ‘funcionar’ e dar sustentação a cultura/natureza como dicotomia, temos constantemente que trocar seus termos de referência (...) Há tanto um esforço constante em reproduzir esses conceitos enquanto oposições, quanto uma ausência de consistência geral.” (1980, p. 183)

214 E é nisso, como deixamos sugerido, que o estruturalismo lévi-straussiano aponta para uma teoria da dominação, tal como aquela de Strathern. É nisso, também, que ele mostra ser mais do que sua releitura bourdieusiana, apegada a um caso da matriz, isto é, à binaridade simples de polos ressonantes, embora, nos seus momentos mais refinados (dos quais está repleto o livro clássico de 1979, *A distinção*), esta faça jus à primeira, mesmo que sem reconhecê-la, ou melhor, sem reconhecer explicitamente as ressonâncias de sua lógica com aquilo que ela, no plano retórico, rechaça. Desse débito, o livro de 1980 (*O senso prático*) dá a mais clara demonstração, mas não – como sugerimos aqui – sobre o plano de uma teoria da dominação. Dado interessante, nessa cadeia parricida, é o fato de Simone de Beauvoir ter resenhado elogiosamente *As estruturas elementares do parentesco*, ao mesmo tempo (1949) em que publicava *O segundo sexo*.

identifica, por exemplo, em Rousseau e em Lévi-Strauss, e que ele busca desmontar apontando, por exemplo, o que há de gráfico na fala (ver acima, Parte I, §15). Assim como ao historiador, ao etnólogo interessará ir além, e servir-se da desconstrução para abrir o espaço de um contato com outras oposições, pertinentes, dessa vez, ao pensamento, por um lado, daqueles mesmos povos (os gregos, por exemplo) com os quais se presumia de antemão uma identidade de fundo, e, por outro, dos povos aos quais, com a oposição antiga, se recusava, como por vezes ainda se recusa, mesmo que implicitamente, a plena capacidade de pensar. De fato, é notável que, mesmo lá onde se afirma a necessidade de passar de uma história especulativa de ares hegelianos (com sua necessidade lógica interna, “necessária”, isto é, se é que se quer seguir a progressão do conceito, em sua potencialidade própria e através de suas contradições internas) para algo como uma história política da escrita, permaneça ou se recoloque algo de essencial daquele esquema narrativo.

1.1.3 – História e arqueologia

Passagem desse tipo se anuncia nos momentos mais lúcidos do helenismo contemporâneo, assim como nos estudos sobre o antigo oriente próximo e sobre o Egito. Esses campos, interconectados de modo complexo, herdaram, por certo, um problema comum, que remete tanto à escrita quanto à sua ausência. Chave, aqui, é a oposição (e a cumplicidade) entre história e arqueologia. O egiptólogo John Baines assinalou bem o contraste entre as duas, lembrando que os métodos de uma e de outra se aplicam com eficácia diversa e complementar a sociedades letradas (onde a arqueologia ocupa um lugar apenas suplementar) e iletradas (onde ela é essencial), a distinção remetendo aí ao tipo de documento por elas legado (1988, p. 192; ver acima, Parte I, Excurso n. 16)²¹⁵. Contraste problemático, no entanto, uma vez que, se a escrita faz *parte* da cultura material e, portanto, do registro arqueológico (Baines, *ibid*; Yoffee, 1979, p. 11), a separação rígida entre dois campos que procedem de modo diverso pode conduzir a interpretações paralelas que podem não encontrar correspondência mútua (Yoffee, *ibid*; cf. Morris, 1998, p. 3), sobretudo quando se considera que também as lacunas de um tipo de registro e de outro se respondem de modos complexos (Baines, 1989, p. 208-9)²¹⁶.

215 Baines observa, porém, que ambas se preocupam em – para falar em termos lévi-straussiano – elaborar o sentido do (aparentemente) contínuo a partir das lacunas do descontínuo, do fragmento. As semelhanças dessa situação com o problema semiótico do cinema foram utilmente apresentadas por Ruben Caixeta de Queiroz (2008).

216 Norman Yoffee, importante assiriólogo, caracteriza como “evolucionista” a separação a que nos referimos (1979, p. 11). Toda a primeira parte do seu artigo prepara uma crítica da persistência acrítica paradigmas evolucionistas – seja o de Leslie White ou o de Julien Steward – na arqueologia (ver p. 6). É notável, porém, que de sua discussão, que é propriamente antropológica, se ausente Lévi-Strauss. Se isso tem o efeito salutar de permitir que sua crítica siga vias

Contraste claro, no entanto (ver Rede, 1999, p. 38). O assiriólogo Jean Bottéro, por exemplo, ao evocar a realidade, outrora contestada, dos sumérios, e, simultaneamente, a sua antiguidade, acaba, estranhamente, por situá-los “antes da História – em todo caso, *fora* de nossa documentação” (1982, p. 14; ênfase no original). É que, “sendo a história propriamente dita feita somente a partir de testemunhos documentais, ela é impraticável antes de toda escrita” (ibid, p. 133). O mesmo gesto pode ser encontrado em certa fase do discurso em torno daquilo que se chamou de a Idade das Trevas (*Dark Age*) grega (ver abaixo, 1.2.1), após o colapso – sobre cujas causas ainda não parece haver consenso – da civilização micênica (ver Dickinson, 2007), e que se resume nisto, a saber, em ausência de documentos (ve, p. ex., Vernant, 1987, p. 2; Havelock, 1963, p. 115; Detienne, 1981, p. 54 e Coldstream, 1977, p. xxii). Mas o caso do próprio período micênico é interessante, pois, em meados do século passado, com a decifração do Linear B (e a prova concomitante de que a língua que ali se falava era já uma espécie de grego), ele passou a dispor também de documentos históricos, mesmo que o uso dessa escrita tenha sido, ao que parece, muito restrito, e limitado a propósitos burocráticos (Dickinson, 1994, pp. 193-7). O resultado é que, tanto no que diz respeito à Grécia micênica quanto no que respeita à Grécia arcaica, o pesquisador dispõe hoje de discursos paralelos, relacionados mas distintos, devidos, por um lado, aos arqueólogos e, por outro, aos historiadores, cada um dos lados enfatizando um ou outro tipo de evidência empírica (para o período arcaico, compare-se, por exemplo, as interpretações sintéticas e contemporâneas de Snodgrass, 1980 e Murray, 1980; para o período micênico, compare-se a última síntese feita por Chadwick, 1976, dos dados derivados da documentação escrita e a reavaliação abrangente e detalhada do material arqueológico por Dickinson, 1994).

Ora, Owsyn Murray julgava que, mesmo com a evidência do Linear B, a “reconstrução detalhada do mundo micênico depende (...) da arqueologia, e deve, em geral, confinar-se à sua cultura material; nesse sentido, para usar uma distinção convencional, pertence à pré-história, mais que à história” (1980, p. 15). O contraste, claro, era com a Grécia “plenamente histórica” do século VIII a.C. em diante²¹⁷. Mas ele tirava disso uma conclusão mais relevante, próxima do que dirá Baines: “em vez de contrastar pré-história e história, talvez devêssemos falar da diferença entre

próprias, o priva, no entanto, de alguns dos argumentos mais potentes contra a construção teórica evolucionista, bem como de alguns argumentos clássicos. Yoffee cita, por exemplo, a comparação que faz White do desenvolvimento tecnológico com a evolução biológica do gênero do cavalo, mas ignora a célebre tirada com a qual Lévi-Strauss a ela respondeu: “um machado não engendra fisicamente outro machado” (1952, p. 386), que se completa com uma análise das condições em que um verdadeiro evolucionismo pode existir (como na biologia).

217 Compare-se a expressão dificilmente traduzível com a qual Havelock se refere ao período seguinte a Hesíodo e Homero: “*historical daylight*” (1963, p. 116). Vale observar, quanto esse “complementar positivo”, que, segundo H.A. Shapiro, “o registro arqueológico para o período arcaico é extremamente rico – sob certos aspectos, surpreendentemente, até mais que para períodos posteriores.” (2007, p. 5).

nosso conhecimento de sociedades não-letradas e letradas” (ibid)²¹⁸. De fato, se uma observação desse tipo apontaria, noutra época, para uma divisão clara entre arqueologia e história, cada vez mais parece haver uma ênfase no trabalho colaborativo. Afinal, como sugere Ian Morris, “o arqueólogo social de uma sociedade que produz textos pode trabalhar de modos muito mais sutis que o pré-historiador” (1994, p. 45)²¹⁹.

1.2 – Grécia: a difícil ruptura

Essa oposição entre o histórico e o pré-histórico, porém, é apenas uma versão de outra mais geral entre o que poderíamos chamar de o antigo e o mais-que-antigo. Vemos essa passagem reiterar-se quase como um *topos* historiográfico (e anunciando uma regressão ao infinito) através de todos casos das “escritas clássicas”, pois, em cada um deles penetra o problema da identidade e da diferença. É o que os torna casos emblemáticos dos dilemas de algo como um “pensamento ocidental”, no momento em que este assume a tarefa (estranhamente antropológica) de se abrir para a diferença daquilo que reconhece, no entanto, como “seu” passado. Afinal – eis o que sobretudo o caso grego faz questionar – que tipo de passado pode ter o pensamento? Ecoa, às sombras, a lógica de Santo Agostinho (*Confissões*, XI), na soleira *clássica* da filosofia medieval eminentemente *cristã*: pode haver pensamento no passado, ou será que todo pensamento é presente, porque só o presente efetivamente *é*?

218 Nisso poderíamos escutar, talvez, o eco das palavras de Lévi-Strauss, em *Raça e história*: “fala-se, de bom grado, de ‘povos sem história’ (às vezes para dizer que são os mais felizes). Essa fórmula elíptica significa, somente, que sua história é e continuará desconhecida, não que não exista” ([1952] 1973, p. 390-1). Haveria que perguntar, sem dúvida, se, no caso de Lévi-Strauss, se os povos em questão desconhecem eles mesmos sua própria história, da mesma maneira que nós a desconhecemos. Sua fórmula é menos precisa que a de Murray, nesse particular: onde um diz “o conhecimento”, o outro diz “nosso conhecimento.” Como quer que seja, fica sugerido que haveria, então, mais próximos de nós – mas apenas por hipótese, afinal, o conhecimento que temos deles está, aparentemente, condenado a ser, no máximo, fragmentário – outros tantos “mundos perdidos” (Lévi-Strauss, 1955, ch. XXIV). Observe-se, ademais, quem no tom irônico daquele parêntese (“às vezes para dizer que são os mais felizes”), já se começa a ver que a armadilha rousseauísta em que Derrida via Lévi-Strauss ludibriava também o caçador. Ademais, o “bom selvagem” é uma figura que o próprio Lévi-Strauss (Derrida o sabe) atribui a Diderot, não a Rousseau: este “nunca cometeu o erro de Diderot que consiste em idealizar o homem natural” (1955, p. 468).

219 Mais ainda: “na Grécia antiga, temos oportunidade de desenvolver uma genuína arqueologia histórica, na qual estrutura social, agência individual, comportamento ritual ou fatores econômicos podem todos ser diretamente incorporados em nossas análises, em vez de serem introduzidos como *dei ex machina* capazes de inserir ‘significado’ em padrões formais, abstratos, detectados no registro arqueológico” (ibid).

1.2.1 – A história e suas questões homéricas

Do ponto de vista da antropologia, há algo curioso diante dessas perguntas postas em relação ao mundo clássico. Pois, na pré-história, digamos assim, dessa disciplina, isto é, antes do texto em que E.B. Tylor define a cultura como objeto científico e daquele em que L.H. Morgan cria o conceito de sistema de parentesco – ambos datados do fatídico ano de 1871 – mas praticamente ao mesmo tempo em que J. Lubbock punha lado a lado “os tempos pré-históricos” e os “selvagens modernos” (em 1865; ver Parte I, Excurso n. 16), a própria antiguidade greco-romana é que aparecia como figura de alteridade, como outro, nas obras de Fustel de Coulanges e de J.J. Bachofen: para o primeiro, porque tudo o que vinha antes da cristandade devia ser reconhecido como tão estranho quanto o Oriente (1864, p. 2); para o segundo, porque, através de sua mitologia, e a despeito de suas instituições patriarcais, se vislumbrava uma sociedade diversa, inteiramente organizada em torno do “direito materno” (1861): neste segundo caso, é como se os gregos fossem outros, não só para “nós”, mas também para si próprios²²⁰. O efeito disto – destes modos diversos e contraditórios entre si de realizar um mesmo gesto, que consiste em projetar a antiguidade como alteridade – é autorizar o tratamento desse passado como um objeto antropológico, tanto no sentido novecentista, incorporando-o numa narrativa sobre as origens e o desenvolvimento do homem, quanto num sentido mais moderno, segundo o qual a antropologia é aquela disciplina que se dedica especificamente a estudar a diferença; é isto também que nos autoriza a olhar para Coulanges e Bachofen como pioneiros da disciplina²²¹.

Pois bem, isso é curioso porque, “durante muito tempo”, no dizer de uma assirióloga contemporânea, “os gregos foram vistos como os responsáveis pelo momento decisivo de transição da rude barbárie para a vida racional e civilizada” (Leick, 2001, p. 15). Responsáveis, isto é, pela ruptura que abre, no Ocidente, “o dia espiritual da presença”, para falar como Hegel²²² (1807, p. 142). Responsabilidade também no outro sentido, como mostrará Detienne:

“Na alvorada do século XIX, o Grego não tem mais direito ao erro nem às futilidades: nascido da terra onde surge a consciência de si, onde se forma o

220 Por mais ultrapassada que esteja a obra de Bachofen – ver a discussão de Gernet (1951), mestre de Jean-Pierre Vernant – o tipo de problema que ela coloca possui persistente valor historiográfico. Segundo Dumézil, por exemplo, “os romanos dos tempos clássicos compreendiam mal” os deuses da Roma primitiva (1966, p. 62).

221 Para uma discussão da carreira e da obra de Coulanges, ver Momigliano, 1977. Para uma discussão do desenvolvimento da obra de Bachofen, do ponto de vista de sua tendência para algo como uma etnologia, ver Dormann, 1965.

222 Segundo Jean-Pierre Vernant, é John Burnet quem “representa a opinião comum” entre os helenistas que o precederam: “Assim, o advento do *logos* introduziria na história uma descontinuidade radical.” (1957, p. 197). Ver abaixo, 1.2.2.

universo espiritual que ainda é o nosso (e Husserl falará assim um século depois de Hegel), o homem grego é portador da Razão.” (1981, p. 27-8).

A questão, evidentemente, é: quem eram os “gregos”? E quem é esse “homem grego” a que o helenismo não se cansará de se referir? (ver Vernant, 1962, p. 18 e 1993, *passim*). Será o filósofo, o cidadão da *polis*? O poeta? Será talvez o próprio herói cujas façanhas ele narra?

Noutros termos: onde começa e onde termina a Grécia antiga? Há, hoje, uma cronologia aceita, segunda qual a Grécia *clássica* sucede a uma Grécia *arcaica* – embora no idioma grego moderno a Grécia “antiga” como um todo seja chamada, precisamente, de “arcaica” (Shapiro, 2007, p. 1) – e precede a uma Grécia *helenística*. Teríamos, assim, três períodos: primeiro, a época heroica, por assim dizer, de Homero e Hesíodo, do séc VIII ao século V a.C.; depois, o segundo período, que se abre com a invasão persa – pretexto principal para as investigações de Heródoto – e inclui a Guerra do Peloponeso – tema de Tucídides; finalmente, são as conquistas de Alexandre que inauguram o terceiro período, em que, sob o domínio Macedônio, a civilização helênica se expande e se altera com a complexa integração e domínio do Egito (da dinastia ptolemaico, com sua administração grega em torno de Alexandria; ver Thomas, 1994) e do Oriente Próximo e o contato com a Índia, durando, então, do fim do século IV até o início da dominação romana, em 31 a.C. Isso faz da Grécia clássica um período surpreendentemente curto de, aproximadamente, dois séculos. Neles, não só vemos Heródoto e Tucídides tomarem, em certo sentido, o lugar de Homero e Hesíodo, como vemos surgir a filosofia dos milesianos (na Jônia) e pitagóricos (na Magna Grécia, ao sul da Itália) dar lugar à preeminência de Platão, que escreve a partir do início do século IV, e depois de Aristóteles, tutor, ele próprio, do mesmo Alexandre que põe fim ao período. Tudo isso alimenta a noção, aceita por pesquisadores tão notáveis quanto Georges Dumézil, de um “milagre grego” (1987, p. 161). Afinal, “é então que se opera, em plena consciência, a mudança crítica do espírito humano. Tudo foi posto em causa em cinquenta anos.” (ibid.; cf. Shapiro, 2007, p. 4). Plena consciência helênica, como faz supor o comentário, à qual quer reagir uma consciência helenista apenas parcial: a afirmação universalista, que se refere ao “espírito humano”, se confunde com a afirmação identitária (ver Cassin, 1992).

Se os nomes que aduzimos (Homero etc.) valem alguma coisa, é que, a julgar pelo peso da tradição filosófica (e à parte a conveniência de usar como baliza os movimentos militares), trata-se de uma Grécia “constituída de textos”, como sugere Francis Wolff²²³ (1992, p. 233). No entanto, os

223 Ele se refere e se dirige aí a Derrida, Deleuze e Foucault. Deleuze reage em duas páginas sintéticas nas quais demonstra afinidade com Jean-Pierre Vernant: “a civilização e a sociedades gregas recusam toda transcendência imperial bárbara”, elas “formam campos da imanência” (1992, p. 249; cf. Deleuze, 1993, pp. 170-1 e Cassin, cit., p. 10, sobre a noção de *agon*). Para a Grécia de Derrida (que igualmente se vale de Vernant: 1968, pp. 163, n. 5 e 179-

próprios textos – o tecido textual em que se forma a imagem clássica da Grécia – são, eles mesmos, mais antigos que a filosofia, e é isso que torna possível traçar-lhe a história, por entre os seus fragmentos²²⁴ (Cornford, 1912, p. 1). Por outro lado, conforme voltamos no tempo e a presença da escrita se torna cada vez mais rarefeita, restam os monumentos épicos – nos aparecendo, em seu estranho isolamento, como “produtos finalizados” (ibidem), situação que, no entanto, se vê cada vez mais questionada: tanto o caráter finalizado desses épicos, como que fotografados pela escrita alfabético num momento de sua evolução em várias camadas (cf. Nagy, 1999 e Snodgrass, 2016), quanto seu isolamento, como se não houvesse toda uma tradição diversificada com a qual interagiriam (ver Burgess, 2001; cf. Svenbro, 1976).

Como quer que seja, os textos mesmos, enquanto monumentos, apontam de modo equívoco para o que está fora; os textos não se bastam. Enquanto o antigo nos conduz, então, ao arcaico, recoloca-se o problema histórico-arqueológico dos tipos de registro disponíveis. Pois, ao “fluxo contínuo de documentos” escritos a partir do período helenístico opõe-se a abundância de material arqueológico para o período arcaico (Shapiro, 2007, p. 5). Dificil interação, a que chamavam Baines e Morris. Não surpreende que, aqui também, esteja sempre em questão, tanto para o historiador atual, quanto para os mais críticos entre os gregos – e é sobretudo ao despertar dessa crítica que se referia o “milagre” de Dumézil – o estatuto epistemológico dos textos²²⁵.

Um historiador como Nicholas Hammond, por exemplo, poderá se distinguir por se apoiar mais “nas tradições preservadas pelos primeiros escritores gregos do que muitos dos seus colegas” (1959, p. 23). Homero, figura arquetípica do período arcaico, é, por assim dizer, o caso “clássico”. Foi a partir do século XVIII, e sobretudo sob o impulso do movimento romântico, que seu nome passou a figurar como emblema de um pensamento grego na sua ingênua jovialidade (oposto à erudição de um modelo romano como Virgílio; cf. Svenbro, 1976, p. 12) e, conseqüentemente, da infância da Europa (Morris, 1994b, p. 17), mas em meados do século XIX, depois de disputas

80, n. 63), ver abaixo, 2.3.4. Quanto aos “nomes”, algo faz ecoar a exposição de Detienne sobre as genealogias de Hecateu de Mileto: se, enquanto gênero textual, as genealogias tinham por foco os contemporâneos e os feitos de cada geração, numa espécie de horizontalidade, é ao final do século VI que ela começa a abraçar a verticalidade da sucessão (1981, p. 142-3). Problema interessante, se estamos preocupados aqui – como está o senso comum acadêmico a que nos referimos – com uma espécie de genealogia do pensamento ocidental: é Heidegger – nome cuja evocação, por sua vez, pouco tem de aleatório, aqui – quem diz, como que sintetizando as duas orientações: “todo filósofo verdadeiro é o contemporâneo de todos os outros” (1931, p. 69).

224 Cassin diz, com rigor poético: “nós nos apoderamos – não sem respeito, não sem ternura – de um sonho de pedra, um pedaço de corpo da maior beleza, ao qual inventamos, num dia ou outro, uma cabeça e membros” (1992, p. 9). Percepção (construção) sintética do fragmentário: é assim que Georg Simmel entendia a própria percepção social em geral. “Somos todos fragmentos, não somente do homem em geral, mas também de nós mesmos. (...) Mas o olhar do outro completa esse aspecto fragmentário para formar aquilo que não somos nunca total e unicamente” (1908, p. 69). Tudo se passa como se o passado fosse outra pessoa e a mesma, isto é, aquela do outro lado do espelho.

225 A “regra de ouro” do método comparativo, segundo Dumézil, é “que ele permite reconhecer e esclarecer estruturas de pensamento, mas não reconstituir eventos” (1966, p. 8; compare-se Dickinson, 1994, p. 1).

filológicas emaranhadas em complexos debates políticos nesta era por excelência do nacionalismo, parecia estar estalecido um consenso de que nada se poderia saber do passado grego antes do século VII a.C., e de que, portanto, os épicos de Homero não valiam como documento histórico, a não ser para a própria época de sua composição (Morris, 1997, p. 102-6). O consenso foi abalado pela descoberta dos primeiros sítios que levaram ao estudo da civilização micênica, escavados (com métodos ainda destrutivos, ao que parece) por Heinrich Schliemann, personagem excêntrico (oriundo do mundo extra-universitário e dotado de uma fortuna pessoal) que tinha “uma crença fanática em Homero” (Nilsson, 1925, p. 39; cf. Morris, 1994, p. 25 e 1997, p. 107). Assim, ao longo da segunda metade daquele século, impôs-se uma nova ortodoxia segundo a qual a época micênica devia ser identificada à “Era Heroica” em que se passavam os relatos homéricos. Quando, porém, Petrie estabeleceu – significativamente, pela co-presença de material micênico com documentos egípcios datáveis – que o fim do período micênico não era posterior ao século XII a.C., estando estabelecido que Homero – quem quer que fosse, se é que era um personagem individual – pertencia ao século VIII, abriu-se entre os dois períodos um vácuo de cinco séculos, preenchido pela noção, a que fizemos referência, de uma Idade das Trevas, isto é, de uma Idade Média grega (ver Morris, *ibid.*, p. 113-4). Ocorre, porém – e isto é para nós da maior relevância – que, se esse período nada dizia sobre Homero e sobre a tradição clássica, havia pouco interesse em estudá-lo, numa época em que “a arqueologia clássica era movida por textos” (*ibid.*, p. 113), estando institucionalmente subordinada à filologia, como permaneceria por longo tempo (*id.*, 1994).

Foi somente no século XX, após o deciframento do Linear B por Michael Ventris (ver Chadwick, 1967) e já divulgadas as teses de Milman Parry sobre a composição oral dos textos homéricos, que esse período pôde ser reavaliado (Morris, *ibid.*, p. 115-6). Com efeito, foi nele que o importante historiador Moses Finley localizou a sociedade descrita por Homero, de modo que, novamente, os épicos puderam valer como “documentos brutos”, sobretudo pela coerência do quadro social aí elaborado (Detienne, 1981, p. 55), que tinha menos a ver com o período micênico (aproximado por ele da oriente mesopotâmico) e mais com uma economia do dom (Morris, 1997, p. 116-7; para uma descrição pungente de uma sociedade do dom no umbral da Grécia arcaica, ver, novamente, Murray, 1980, pp. 38-56). à mesma época, Eric Havelock julgaria que o que aí se manifestava era, mais que isso, o presente da própria Grécia arcaica, dominada pela necessidade de “preservar a identidade de grupo”, após um período de migrações forçadas em que se tinha o risco de “absorção” por outras populações (1963, p. 118-9), enquanto Jean-Pierre Vernant veria, na Ítaca

da *Odisseia*, vestígios da civilização micênica, mas destituída de seus mecanismos fundamentais (1962, p. 46).

O problema persiste, e os historiadores ainda se perguntam “qual período Homero está descrevendo”, se a sua própria época, alguma época anterior ou nenhuma delas (Shapiro, 2007, p. 5; cf. Chadwick, 1987, p. 6). De fato, “pode-se dizer que este problema substituiu o debate em torno da autoria una ou múltipla como a Questão Homérica por excelência” (Morris, 1986, p. 81). Um pesquisador atual retoma Finley, para ultrapassar a ideia “de senso comum” segundo a qual uma projeção no passado de condições e eventos recentes²²⁶. Para Kurt Raaflaub (1998), dois são os fatos fundamentais que a pesquisa posterior concedeu a Finley: primeiro, a evidência de uma descontinuidade entre o mundo micênico e a Grécia arcaica, nuançada pela literatura posterior, mas fundamentalmente confirmada (em especial por Anthony Snodgrass; ver 1971); depois, a ideia de uma coerência interna da “sociedade homérica”, no que diz respeito a “um amplo leque de estruturas econômicas, sociais, militares e políticas” (ibid, p. 174), que configuram um “pano de fundo e um ambiente social não marcado” (ibid, p. 176). Isso não quer dizer que não haja anacronismos e arcaísmos no texto homérico (ver Dickinson, 2016a); pelo contrário, mas ambos poderiam ser explicados pelas características da poesia oral: os primeiros, em virtude, digamos, dos azares da memória; os segundos, em função da busca, própria do gênero poético, por um “distanciamento poético” em relação ao presente (segundo a expressão de J. Redfield citada pelo autor: ibid, p. 176), ou seja, “o poeta claramente não quis que a sociedade épica parecesse obviamente contemporânea” (ibid, p. 181). Assim, se a “sociedade homérica”, não tanto *descrita* pelo épico, mas *suposta* por ele (e dele derivável), se mostra basicamente coerente, é que essa era a condição em que ela seria “inteligível e aceitável para os ouvintes do poeta” (ibidem). A interpretação é interessante, mas parece passar ao largo de uma questão importante: por que razão, e em que sentido, tal sociedade podia ser inteligível?²²⁷ Fica-se a perguntar se não seria o caso de retornarmos a Dumézil, Bourdieu e Lévi-Strauss (acima, Parte I, Excurso n. 3-II) para ver, nela – como em tantos outros casos – uma construção ideal ou ideológica que transpõe para um plano narrativo e entrelaça numa imagem única um conjunto de variantes em relação à sociedade grega arcaica. Noutros termos, o argumento parece sugerir que a narrativa homérica constitui, digamos assim, o mais *clássico* exemplo de especulação.

226 Vale observar, no entanto, o modo como Dumézil interpreta a primeira historiografia romana, com o quadro de seus quatro reis lendários, cujo material teria sido heteróclito: “eventos posteriores anacronicamente prefigurados (...), tradições gentílicas, folclore latino, decalques de lendas gregas” (1968, p. 273).

227 Há também a estranha ideia de que, dado o rompimento – relativo mas real – da “idade das trevas”, todo o ciclo heroico teria se desenvolvido em poucas gerações, na passagem para a época arcaica (p. 185).

1.2.2 – O clássico, o arcaico, o arqui-arcaico

Reflexão sobre o possível, portanto. De fato, segundo Vernant, neste século VIII a.C., os gregos “redescobriam, através das civilizações que se haviam mantido”, no oriente, para onde novamente se abriam, “certos aspectos do seu próprio passado na Idade do Bronze”, um passado e um oriente que, no entanto, não buscavam imitar (ibid, p. 19)²²⁸. A Grécia arcaica, já pré-clássica, ao menos sob certos aspectos, nasceria das ruínas de uma Grécia de aparência oriental, da projeção de um oriente interno (ver Havelock, 1963, p. 116). Entre uma e outra, no entanto, haveria aquele vazio, sob a forma, justamente, da ausência de documentos escritos. A “idade das trevas” corresponde, precisamente, ao silêncio da escrita entre o alfabeto, do século VIII (ver abaixo, 1.2.5), e o Linear B dos micênicos, anterior ao século XII. Ora, foi a decifração deste que permitiu dimensionar o “corte na história do homem grego”, a que se referia Vernant (1962, p. 18) e esboçar as feições de algo anterior ao arcaico. Algo, no entanto, que é também, grego; algo, no mínimo, que é, seguramente, indoeuropeu (ibid, p. 22), ao menos pela língua. Mas com isso põe-se um enigma, bem apontado Bernard Sergent²²⁹, e que havíamos deixado de lado até aqui: o vocabulário grego do poder e da religião é notavelmente distinto de todo o grupo indoeuropeu (*basileus* e *anax*, em vez de alguma raiz em **reg*, e *hiereus* em vez de algo comparável a *flammen*, *brahman*) e, na verdade, a própria religião grega, onde o esquema trifuncional de Dumézil não cumpre nenhum papel estruturante, sendo apenas residual, é essencialmente não indoeuropeia (1979, p. 1177-8; cf. Nilsson, 1925, p. 27-8). Isso sugere que os chamados aqueus, esses povoadores supostamente na origem da civilização micênica, testemunharam um “desaparecimento dos quadros indo-europeus”, isto é, “de um certo tipo de chefes e sacerdotes” capazes de perpetuar a antiga ideologia (ibid).

228 Retornamos, com isso, a um problema posto por Bourdieu (Parte I, Excurso n. 3). Pois, se o sociólogo definia uma “ordem simbólica tradicional” pela impossibilidade de se imaginar uma outra ordem, ele logo fazia uma curiosa ressalva: uma tal ordem “jamais existe completamente, exceto, talvez, em certas sociedades ditas ‘arcaicas’ que estão completamente ao abrigo de contatos com outras civilizações através dos quais aquilo que era vivido como natural, *physis*, passa a aparecer como *nomos*, fundado no arbítrio de uma convenção (...)” (2000, p. 16-7). Difícil imaginar um tal isolamento – “as sociedades humanas nunca estão sozinhas” (Lévi-Strauss, 1973, p. 382) – mas a associação entre esse contato e o que estamos chamando aqui de especulação parece se aplicar bem ao caso da Grécia arcaica. É interessante lembrar, ademais, com J.G.A. Pocock (num trabalho do maior interesse para os etnólogos, aliás) que, no período clássico (século V a.C.), o termo “bárbaro” era “usado pelos gregos para designar todos os não-gregos, e em particular as culturas do império aquemênida, que se pensava serem governadas despoticamente por reis que viviam em palácios, ainda que houvesse emergido uma distinção crucial entre os bárbaros ‘asiáticos’ ou ‘orientais’, civilizados mas não livres, e os bárbaros ‘citas’ ou ‘setentrionais’, ‘livres’ num sentido primitivo, mas não civilizados” (2005, p. 159). Dois limites entrelaçados do Ocidente, a “liberdade” e a “civilização”, mais tarde: a América e o Oriente.

229 Autor que Dumézil considera como uma espécie de sucessor em assuntos gregos (1987, p. 165).

Engana-se, porém, quem se satisfaz com a chegada dos indoeuropeus, em suas ondas sucessivas. Primeiro, é claro, por que nunca a teoria dessas invasões sucessivas de povoadores estrangeiros esteve mais seriamente posta em risco (ver Dickinson, 2016b). Em segundo lugar, porém – se, a despeito de sua validade, estivermos interessados em apreender a lógica de certa narrativa histórica – porque, evidentemente, haveria ainda algo *anterior* ao que antecede o arcaico: o horizonte da (pré)história grega (o horizonte, em certo sentido, da identidade helênica) é o passado cretense de Cnossos (sítio onde se localiza o célebre palácio na costa norte da ilha), isto é, a civilização que, como se fundisse o histórico e o mítico, se convencionou chamar de minoica (em referência ao lendário Minos, desafiado por Teseu; Chadwick, 1987, p. 7). De fato, não poderíamos imaginar que a Grécia (arcaica, clássica) deve ao menos parte de sua especificidade, no interior do campo indoeuropeu, ao que herdou da Creta minoica, se é verdade que a própria civilização micênica tomou Cnossos por base (Hammond, 1959, p. 33; Dow, 1954, p. 78), tendo efetivamente assumido seu domínio entre 1450 e 1400? Vernant, por exemplo, concede que a “civilização palaciana” (Detienne, 1981, p. 59) que se desfez sob o peso da chamada invasão dórica, no século XII, fora obra comum da população micênica do continente e de Creta (1962, p. 24)²³⁰. Ademais, Hammond julga provável que o próprio Linear B tenha sido desenvolvido ali, tendo competido, no resto da ilha, com a escrita minoana²³¹ (idem, pp. 33-4, 45; Chadwick, cit, p. 8). Mas o problema que é posto por esse horizonte arqui-arcaico – digamos, à maneira de Derrida, pois a noção de arcaico parece ser, na verdade, uma função (reiterativa e interminável) daquela de origem – é que, como escreveu, em tom epigramático, Martin P. Nilsson, trata-se de um “livro de ilustrações desprovido de texto” (1925, p. 10)²³².

230 Para uma discussão dos palácios em si, ver Hammond, 1959, p. 48 e segs.

231 Ele observa, ainda, que no Chipre, “uma forma modificada da escrita linear minoica, adotada em cerca de 1500, estava em uso em cerca de 700-200” (ibid., p. 93). Isso parece entrar em contradição com o que mais tarde diria Chadwick, que restringe a presença do Linear A à Idade do Bronze, ou seja, ao período minoico-micênico propriamente dito (1987, p. 45).

232 A fórmula de Nilsson evoca todo o problema da relação complexa entre arte gráfica (em especial, a cerâmica) e os textos homéricos: de um lado, imagens que remetem a episódios não contados nas obras clássicas (mas talvez presentes numa tradição mais ampla; ver Burguess, 2001), de outro, passagens que contam episódios não representados na cerâmica (ver Snodgrass, 1979 e Langdon, 2008). Certas passagens de Alfred Métraux fazem eco, noutro contexto, à de Nilsson: “É sem demasiado anacronismo que se ilustraria a epopeia militar dos incas com a cerâmica mochica. Numerosos aspectos menos espetaculares da civilização mochica representados pelos seus ceramistas poderiam ser comentados pelos textos espanhóis do século XVI que nos descrevem as horas e os dias dos incas” (1961, p. 22). Neste caso, porém, o problema se estende, por assim dizer, do mito à história, se é verdade que “certos temas tratados em sua cerâmica prefiguram estranhamente as cenas de que os espanhóis foram testemunha quando penetraram no império dos incas” (ibid., p. 21). Por outro lado, é curioso observar como a relação entre os incas e o passado andino se assemelha àquela entre os gregos da época arcaica e (os vestígios arquitetônicos do) passado micênico: afinal, os “monumentos megalíticos” da antiga civilização de Tiwanaku (de por volta do século X), “já estavam em ruínas quando, no século XV, os incas tomaram a região”, dando uma interpretação mítica desses mesmos monumentos (ibid., p. 25). Ademais, se Métraux pode reconhecer na arte mochica – não diremos se com boa ou má razão – “um velho mito, comum aos maias e aos incas, e do qual recentemente se recolheu uma

Todo este problema foi captado e expresso de modo inigualável por ninguém menos que James George Frazer. No prefácio à obra clássica de Nilsson, após evocar uma descoberta, então recente, por Arthur Evans²³³, de gravuras em joias de uma tumba “minoica ou micênica” que “mal podemos duvidar” que representam “a saga de Édipo”, a qual deve, portanto, ter “uma origem minoica ou micênica, em vez de puramente grega” (1925, p. 4), o antropólogo indaga:

“Mas se tradições míticas e lendárias surgiram, então, do contato entre duas raças estranhas, *uma raça de invasores bárbaros e uma raça de aborígenes civilizados*, torna-se provável que o contato não tenha sido somente de ideias, mas que tenha envolvido, em alguma medida, uma fusão de sangue. Se este tiver sido o caso, parece que deveremos imaginar que o crescimento magnífico do pensamento e da arte gregos, que até agora consideramos como um puro produto da mente ariana, pode ter devido muito de sua opulência a esse enxerto do ramo ariano num tronco estrangeiro. (...) A conclusão torna mais humilde nosso orgulho racial. Porém, se tomamos a integridade de nossa religião de empréstimo aos semitas, por que não teríamos tomado parte de nossa civilização de empréstimo aos minoicos?” (1924, p. 5; grifo nosso)

Vê-se que aí, claramente, ainda está em jogo a identidade “ocidental”, num nível bastante amplo. E, no entanto, os “invasores bárbaros” a que Frazer se refere são, exatamente, os gregos. Essa surpreendente inversão²³⁴ tem o interessante efeito de remeter a identidade helênica, por um lado, à

versão entre os índios chiriguano e tacanas”, estaremos em campo fértil para o tipo de (digamos perigosamente) *especulação* própria das hipóteses de caráter estruturalista (ver acima, Parte I, Excurso n. 3-II). Em último lugar, vale assinalar que a fórmula de Nilsson evoca ainda o problema mais geral da relação entre arte e texto, ou entre arte plástica e literatura (ver, por exemplo, os comentários de Baxandall no seu estudo fascinante da arte renascentista: 1972, pp. 40-56).

233 Trata-se do descobridor do palácio de Cnossos. Ao lado de Nilsson, que a ele faz contraponto, Evans é, no início do século XX, a principal referência sobre a religião micênica (ver Marinatos, 1993, pp. 8-9). Nilsson é particularmente interessante (ver a referência em Vernant, 1962, p. 18). Trata-se de um autor que, atado ainda a certos postulados e certos procedimentos do chamado “evolucionismo cultural” (ao menos na primeira edição do livro, reeditado em 1950), dá mostra, no entanto, de respeito à empiria, em detrimento dos esquemas gerais em que se compraziam outros teóricos (veja-se, por exemplo, sua recusa da hipótese de um estágio totêmico necessário e anterior para a antiga religião grega: p. 77; cf. Dumézil, 1966, pp. 34, 30, para o mesmo problema, e uma solução comparável, a propósito do material romano). Nisso ele talvez se assemelhe um pouco aos melhores momentos de Tylor (ver, por exemplo, o elogio do respeito deste último à empiria, feito por Lowie – 1917 – na ocasião de seu falecimento; sobre Nilsson, ver a interessante resenha de Malinowski, 1921). É notável, por exemplo, sua preocupação, que podemos qualificar de etnográfica, com a determinação das espécies de animais representados nos símbolos descritos. Nas palavras do arqueólogo e helenista Sterling Dow, que resenhou a edição de 1950 citada por Vernant, “numa geração que tendia a preferir o místico nas teorias”, Nilsson buscava “o simples, o direto, o de senso comum” – atitude que não é estéril, se acompanhada de rigor e vigor na investigação.

234 É interessante mencionar o lugar inusitado que a civilização minoica ganhou em certo imaginário contemporâneo. O fato de que, no conjunto de seu material arqueológico, em especial sua iconografia e seus ídolos, prevaleçam, amplamente, figuras femininas (ver Nilsson, 1925, p. 18), deu ensejo à sua reivindicação – e à de seus símbolos, como o “machado duplo”, conhecido como *labrys* (ibid, p. 15; ver imagem em Marinatos, 1993, p. 5) – por aquelas correntes feministas que privilegiam uma concepção da mulher como matriarca (ver Downing, 1985). Isso faz recordar o problema de Bachofen e o modo como ele buscava reconstituir, a partir, principalmente, de traços recolhidos na mitologia e organizados em sistema, a imagem de uma sociedade regida pelo “direito materno”, anterior à sociedade patriarcal greco-romana, a qual esta se mostrava, ela própria, incapaz de compreender (1871, p. VI; uma velha edição francesa de sua obra capital, *Le droit de la mère*, foi produzida por um grupo feminista, que o

arqueologia – para além da história²³⁵ – e, por outro, a uma outra escrita: uma escrita anterior, ainda hoje indecifrada (o Linear A). Outro novo mundo (um novo velho mundo), igualmente perdido²³⁶. A “Grécia” aparece, enfim, como o monumento paradoxal de uma origem impossível.

1.2.3 – *Mythos e logos*

Até aqui consideramos a escrita como documento histórico, e vimos, de passagem, que seu uso enquanto tal põe certas questões hermenêuticas importantes. De fato, esses problemas “inseparáveis” de identidade e origem (Vernant, 1980, p. 229) que alimentam, de modo subterrâneo, diferentes estratos de algo que, em sua complexa variedade, aparece como uma espécie de consciência (ou de inconsciente) ocidental, se recolocam a propósito da oposição entre escrita e oralidade. Trata-se de uma oposição que tem nos estudos homéricos seu lugar clássico (de onde eventualmente migrou para a etnologia)²³⁷. De fato, a posição de Finley, que apontamos acima, supõe – não sem alguma hesitação – que as obras atribuídas a Homero devem ter sido compostas por escrito (Detienne, 1981, 56-8, esp. n. 38), enquanto que todo o trabalho de Havelock busca mostrar como teria sido possível que uma obra desse tipo tivesse, na verdade, uma base oral (cf.

acompanhou de uma longa introdução). Vã tentativa, diria Simone de Beauvoir: “a sociologia não dá mais nenhum crédito, hoje em dia, às elucubrações de Bachofen” (1949, p. 114). Como quer que seja, trata-se de uma curiosa situação para a ideia de uma identidade helênica, tal como parece subjazer a boa parte do discurso acadêmico tradicional sobre a escrita.

235 O livro de Nilsson antecede ao deciframento do Linear B, que provou que a civilização micênica, ao menos em certo sentido, falava grego. Isso explica porque o autor incessante se refere ao período como “minoico—micênico”. Essa indistinção, no entanto, não reduz o interesse da pesquisa. Para uma retomada contemporânea dos problemas que ela coloca, ver Marinatos, 1993.

236 Veja-se o interessante livro editado por Baines, Bennet e Houston (2008) sobre o modo como sistemas de escrita se tornam obsoletos, caindo em desuso e/ou desaparecendo: tema que contrabalança de modo fascinante o peso da conexão entre escrita, documentação e historiografia.

237 Cf. Lord, 1965. e Havelock, 1963. O enigma permanece para helenistas posteriores: “Pode não haver certeza que Homero é um homem ou dois, ou o nome de uma classe genérica de cantores profissionais; e pode-se debater em que ponto na tradição épica oral é mais provável a intervenção de um grande poeta” (Murray, 1980, p. 22). Convém notar que a Grécia não o único caso de civilização “clássica” em que esta oposição entre escrita e oralidade, e este problema – “homérico”, como dizem – encontra seu lugar. A China é um caso igualmente interessante, se bem que sua posição na composição histórica do “tipo de discurso metafísico” que estamos tentando delinear seja bastante diversa (cf. por exemplo, o problema do “preconceito chinês” em Derrida, 1967, p. 94). De todo modo, é notável, por exemplo, que o texto capital da tradição taoísta (uma das três que, ao lado do confucionismo e do budismo *chan*, definem a herança cultural chinesa de modo geral), dê ensejo, no debate sinológico contemporâneo, a hipóteses sobre sua possível composição oral: “Durante o que podemos pensar como os ‘primeiros dias’ do *Dao de Jing*, pode ser que as passagens, na verdade, não fossem escritas. Há evidência, os vários textos que sobreviveram, não só do tipo de estilo aforístico que poderia se prestar à memorização, mas também de rima”. Talvez se tratasse de “várias coleções de dizeres que podem existindo independentemente uns dos outros”, tendo o texto sido “compilado ao longo de um tempo considerável” (Penny, 2008, p. xix-xx). Mesmas dúvidas “homéricas” a respeito do autor, Laozi: lendário ou real? coletivo ou individual? (ibid, pp. xx-xxii; sobre a relação entre o pensamento chinês e sua escrita, ver o clássico de Granet, 1934, pp. 34-52)

Detienne, cit. pp. 59-61). A mesma questão se coloca, ainda que de modo menos veemente, para Hesíodo, e Murray chega a afirmar que, se, por um lado, ele provavelmente se via como aedo, o beócio já não dominava plenamente a técnica oral e deve ter composto por escrito suas obras para somente depois as recitar de cor (1980, p. 23). Detienne teria concordado, uma vez que situa o poeta diante de uma tradição teogônica anterior com a qual, justamente, ele rompe:

“Provavelmente, o poema de Hesíodo, principal testemunho desse tipo de narrativa na Grécia, marca precisamente seu declínio, pois se trata de uma obra escrita ou pelo menos ditada, e não de uma narrativa oral, proferida por ocasião de uma festa ritual.” (1967, p. 18)

Bourdieu se referiu de modo interessante ao problema aí posto por Detienne – que remete àquele das “reinterpretações semi-eruditas” ligadas a uma tradição escrita (Bourdieu, 1998, p. 18)²³⁸ – mas reunindo os dois poetas:

“é provável – e aí retorna o problema da modalidade própria da crença – que Homero não mantém com os temas culturais a relação lúdica, helenística, que define o jogo cultural nas suas fases mais acadêmicas. Com efeito, não se pode compreender a significação secundária, escatológica, senão sob a condição de evocar, como faz Homero, a significação primária, propriamente ritual (...) O jogo da interpretação não é completamente livre; ele supõe, da parte do narrador hermeneuta (Homero, Hesíodo ou o poeta cabila), uma familiaridade imediata com a estrutura de primeiro grau, uma espécie de intuição estrutural dessa estrutura, que caracteriza a relação viva com uma cultura viva” (id., 1987, p. 143)

Nisso se reconhecem os temas que regem o destino da categoria de mito, pois o problema aí posto, que é o dessa categoria, diz respeito à relação com a palavra, e aos tipos de palavra. Pois o que é um mito, nesse contexto? Se o mito grego possui um estatuto especial, é porque é também na Grécia que a própria noção de mito se formula, e esse distanciamento de que demos notícia aponta para todo um discurso sobre o mito, uma *mitologia*. Detienne, novamente, é quem melhor sintetizou sua genealogia²³⁹. Convém reter alguns pontos de referência.

238 “[A] análise de um corpus como aquele da Grécia, cuja produção se estende sobre vários séculos, arrisca sincronizar artificialmente estados sucessivos e diferentes do sistema e, sobretudo, de conferir o mesmo estatuto epistemológico a texto que submeteram o velho fundo mítico-ritual a diferentes reelaborações mais ou menos profundas” (1998, p. 19). Em Homero e Hesíodo teríamos já “mitos eruditos”, que se distanciam do seu “velho fundo mediterrâneo” (ibid). Compare-se Durkheim, 1912, p. XIII: nas “religiões primitivas”, as “razões pelas quais os homens explicam seus atos não foram ainda elaboradas e desnaturadas por uma reflexão erudita; estão mais próximas, mais chegadas às motivações que realmente determinaram esses atos.” Trata-se de um tema também recorrente em Lévi-Strauss (eg. 1958, p. 29-34).

239 O método de sua pesquisa foi, essencialmente, o mesmo de seu trabalho anterior sobre a noção de verdade (*aletheia*) no período arcaico: “Em vez de partir do *significado*, para agrupar as palavras que parecem explicitar o mesmo sentido, caberia mais partir do *significante*, ou seja, de *Alétheia*, e ver como se organizava o ‘campo

Em Píndaro, poeta do século VI a.C. dedicado a enaltecer os vencedores das competições olímpicas ao introduzi-los no universo do memorável, a palavra é “mito” quando se permite fazer o elogio do indigno: o “mito” é palavra de ilusão e, no limite, meio de corrupção moral (1981, p. 97-9). Com Heródoto se passa algo semelhante, pois aí opera, igualmente, um princípio seleção: o historiador viajante não tem nada de um colecionador realmente sistemático²⁴⁰ e distingue entre aquilo que deve ser “mencionado” (para ser lembrado) e aquilo que é meramente “indicado”, como se houvesse uma memória a “apagar da tradição” (Detienne, 1981 p. 115). É interessante observar que as histórias que ele recolhe – inclusive aquelas que dizem respeito a deuses e heróis – são descritas como *logoi* (ibid, p. 99-100); *mythoi* são somente aquelas julgadas absurdas, ou, como sugere Detienne, que dizem respeito ao que “impensável no sistema de valores ao qual se atém Heródoto”. Em ambos os casos, então, a descrição de um discurso como mito é, essencialmente, um gesto de acusação, de exclusão: mito não define aí, ainda, um objeto de conhecimento, nem um tipo de narrativa (ibid, p. 104).

Com Tucídides, já no século V, vemos radicalizar-se a atitude crítica: não, como antes, uma busca do memorável, mas diretamente um julgamento da memória e da tradição, acompanhado de uma renegação do prazer, da fala tanto quanto da escuta²⁴¹ (sobre Tucídides, de modo geral, ver Hornblower, 1987 e 1991). Atitude aparentemente moderna, exceto que não há, aí, nenhuma hermenêutica, isto é, nenhuma tentativa de extrair do mito uma verdade velada (idem, p. 121). Essa “decisão de interpretar” (ibid, p. 131) será o objeto último da disputa entre Xenófanes e Teágenes (sobre os quais ver Svenbro, 1976). À crítica moralizante com a qual o primeiro condena agora as tradições “mais ou menos anônimas” da cidade (mas também Homero), o segundo, em nome dos rapsodos, responde apontando para a ingenuidade daqueles que “entendem ao pé da letra” o que se conta e não sabem reconhecer, nas palavras de um texto bem estabelecido, a realidade a que ele

semântico’ dessa palavra, de tal a tal período. (...) Na pesquisa que faço, um método parecia impor-se: determinar as linhas de força de um sistema lexical, atingir as relações de oposição e associação, em suma, aplicar os métodos da lexicologia estrutural, experimentar no domínio da Grécia arcaica as possibilidades da teoria do ‘campo semântico’” (1967, p. 3, n. 6). No livro de 1981, será o campo semântico de *mythos* que estará em questão, mesmo quando – como é o caso de Xenófanes e seus oponentes (1981, p. 124) a – já não seja a própria palavra *mythos* que esteja presente, mas outra, que cumpra a mesma função discursiva.

240 Compare-se Plutarco, segundo Dumézil (1966, p. 25). Murray, porém, que muito faz para aproximar Heródoto do que se conhece hoje como história oral, suger, que as diferenças observáveis no estilo de seus relatos refletem a diversidade de seu material, a saber, as diferentes tradições locais (a tradição aristocrática do continente, a tradição délfica e a tradição jônica (1980, p. 30-1). O mesmo autor faz lembrar, por outro lado, que Heródoto, ao que tudo indica, compreendia somente o idioma grego.

241 Detienne nota a exceção de Péricles, “o único que poderia se dirigir a uma assembleia sem falar em busca de agradar” (palavras de Tucídides; 1981, p. 116). Não poderíamos ver nisso uma espécie de paradigma para atitude de alguém como Bourdieu diante do estilo da escrita?

efetivamente se refere (ibid, p. 129-30). Noutros termos, se, em Tucídides, a escrita era o instrumento da crítica, em Teágenes, ela é já instrumento da hermenêutica.

A filosofia clássica, enfim, fará, do mito, um prelúdio para si própria. Há nisso uma série de atitudes nas quais se poderão reconhecer os mitógrafos posteriores, quando a partir do fim do século XVIII e começo do XIX, “mitologia” for o nome de uma ciência – é esta a demonstração de Detienne. Certas atitudes persistem no interior do próprio helenismo, afinal, é curioso que, enquanto Detienne se ocupa em entender que tipo de categoria era a de *mito*, alguém como Vernant, se concorda em localizar a oposição entre *mythos* e *logos* no sec. V a.C (1987, p. 9-10), insiste, simultaneamente, em perpetuar aquele outro modo discursivo no qual é possível caracterizá-la diacronicamente, como uma passagem de um polo a outro: do mito à razão²⁴².

Isso responde, sem dúvida, à tentativa deste último de responder à pergunta, que lhe é cara, sobre a origem da filosofia. No esquema que ele retoma dos livros clássicos de F. M. Cornford, Hesíodo ocupa uma posição-chave, entre dois momentos. Não só porque, como indicamos acima, ele parece ter trabalho com métodos letrados – e, de fato, parte do seu trabalho parece ter sido essencialmente um esforço de compilação e crítica – mas também por que – este o ponto inaugurado por Cornford – as figuras de sua cosmogonia assumem algo de um valor conceitual. A mesma ambiguidade rege a posição dos filósofos de Mileto (como Tales, Anaximandro e Anaxímenes). Porém, “nada resta”, entre eles, “dessa imagística dramática” que encontramos em Hesíodo (Vernant, 1980, p. 232; 1962, p. 112). O que havia de antropomórfico nas teogonias se encontra aí numa espécie de versão secularizada. O efeito é que se inverte o sentido da comparação entre o mundo ordinário e o tempo original, uma vez que este, justamente, deixa de ser extraordinário: há, na Grécia jônica, a percepção de uma desmistificação da origem, que passa pelo reconhecimento de que a natureza é uma, e sempre a mesma. Com esses primeiros filósofos, o que antes era narrativa – “respostas sem problemas” - assume “a forma de um problema explicitamente formulado” (1957, p. 202).

Haveria como ver nisso a origem da ciência ocidental como um todo, como queria John Burnet (alvo direto da crítica inaugural e historicizante de Cornford). Mas fica patente, também, que, apesar de tudo, essa razão grega não é a razão científica moderna. Isso porque lhe falta a experimentação, diz Vernant, seguindo Cornford²⁴³, e justamente porque ela se define em boa parte

242 É interessante como isso contrasta com Dumézil que, apesar de referir-se, como sublinhamos, a um “milagre grego” – não deixa de reconhecer aos *autores* (1968, p. 21, 24) responsáveis pelas obras (epopeias etc.) que lhe servem de material a qualidade de *filósofos*: “pois tais reflexões de velhos pensadores merecem esse nome tanto quanto as especulações dos pré-socráticos sobre os elementos, sobre o amor e o ódio” (ibid, p. 26; cf. p. 48).

243 Vernant, 1962, p. 114. Trata-se de experimentação, não “no sentido vago de tentativa e erro”, mas “no sentido científico, de colocar à natureza uma questão cuja resposta não pode ser prevista” (p. Cornford, 1952, p. 10-1).

por seu distanciamento em relação ao mundo sensível: “Para o pensamento grego, a natureza é o domínio das aproximações, ao qual não se aplicam nem medida exata, nem raciocínio rigoroso.” (Vernant, 1957, p. 227). Afeita à matemática (como à geometria euclidiana), a “razão grega” é, nesse sentido, essencialmente uma lógica: ela pertence à linguagem, pretende ser sua lei imanente (1987, p. 8).

A ironia está em que, no momento em que se percebe a razão moderna como diversa da grega, a própria linguagem que descreve a diferença revela entre elas – entre o discurso helênico e o discurso do helenista – uma curiosa semelhança. Pois a operação analítica de Vernant é, ela própria, tipicamente milesiana ou jônica: separação fundante daquilo que estava originalmente unido e, sobretudo, indistinto²⁴⁴. Por exemplo: “Enquanto permanecessem confundidos os dois sentidos de *feyn*: produzir e dar à luz, assim como os dois sentidos de *genesis*: origem e nascimento, a explicação do devir repousava sobre a imagem mítica da união sexual.” (1957, p. 205). Não é só a operação geral que o helenista desposa, mas sua forma específica, com aquilo que ela pressupõe: em nenhum ponto ele parece mais próximo de Havelock, para quem “o ponto crucial reside na transição do oral para o escrito e do concreto para o abstrato” (1963, p. ix). É na aliança entre essas duas oposições – mito e razão, concretude e abstração – que reside o núcleo do problema²⁴⁵.

Por mais que Vernant se defenda da acusação de universalizar a razão grega como “a Razão” (1987, pp. 8-11), não se podem ignorar, na sua linguagem, as marcas de uma cumplicidade. Há, manifestamente, a busca simultânea de uma ruptura e de uma unidade: uma *ruptura* na história do *pensamento*, justamente. Fica-se a perguntar: qual pensamento? É, novamente, o mesmo gesto que encontramos em Havelock (e que Detienne encontrava nas várias críticas gregas que sintetizamos acima), para quem os pré-socráticos eram “aqueles poucos que elegeram a si próprios para ser os protótipos dos futuros filósofos” (1963, p. viii). Uma tal atribuição intencional é inteiramente

Cornford aponta para a medicina, por sua orientação prática – diversa, supõe-se, da atividade dos filósofos, entregues à pura especulação – como o campo em que alguma experimentação poderia se desenvolver.

244 Mesmo a história particular da Grécia parece emergir, em Vernant, de uma indistinção original, mas topográfica, em um período no qual “o Mediterrâneo ainda não marca, de um lado e de outro de suas margens, um corte entre o Oriente e o Ocidente” (1962, p. 20). Vimos anteriormente que o comércio – em todos os sentidos da palavra – com o Egito, em especial, foi uma característica marcante do período minoico, pré-indoeuropeu, seguido por alguns séculos de relativo isolamento. Lentamente, a Grécia desenvolve suas feições próprias enquanto se desfaz do Oriente (ver abaixo, 2.2.3). É interessante, desse ponto de vista, a posição intermediária do Chipre: “Este posto avançado da raça grega absorveu as ricas influências da arte oriental sem perder sua identidade própria. Nesse particular, foi o precursor dos estados gregos” (Hammond, 1959, p. 93).

245 Está claro que isso recobre, também, uma oposição entre o prático e o teórico. No entanto, Cornford já insistia em que era a preocupação prática da medicina hipocrática que estava na base de seu refinamento teórico-experimental. Fica-se a perguntar: se é verdade que os mitos cosmogônicos remetem a ritos e, portanto, a modos de intervir no mundo que são vivenciados como *necessários* (praticamente), não se deve admitir – contra Vernant e levando Cornford a ultrapassar a si próprio – que o conhecimento especulativo possui também (de acordo com o caso, evidentemente) seu aspecto prático, pelo qual ele se torna crucial? (Ver o problema que identificaremos em Goody & Watt abaixo).

teleológica e exprime uma clara projeção anacrônica: os milesianos estariam “tentando elaborar um vocabulário e uma sintaxe para um novo futuro”²⁴⁶ (ibid), um futuro inscrito na história do “homem grego” a que se referia Vernant (1962, p. 18). O clássico, noutros termos, é aí precisamente isto, a referência do futuro, e o *arcaico* é, mais uma vez, substantivamente *pré-clássico*: trata-se da época em que “a Grécia toma um novo início e explora as vias que lhe são próprias” (1962, p. 19; cf. Cassin, 1992, p. 12).

Outras marcas dessa cumplicidade se mostram com clareza quando o helenista declara o objetivo de registrar “a certidão de nascimento” – note-se a linguagem documental, atada à escrita – “dessa Razão grega, seguir a via por onde ela pôde *se soltar* de uma mentalidade religiosa, indicar aquilo que ela deve ao mito e como ela pôde *ultrapassá-lo*” (1962, p. 19; grifo nosso). Mas nem sempre o caso é tão simples, e certos contrassensos se revelam mesmo quando, com a melhor e mais crítica das intenções, se quer retirar a categoria de razão da sombra (ela própria irracionalista, mas noutro sentido) da revelação, e historicizá-la (1966, p. 230). Pois o projeto de virar a razão contra ela mesma, submetendo sua história a “uma investigação racional”, pressupõe, ao menos nesta formulação, a própria razão como categoria (exclusiva e excludente) e insiste sobre a pertinência da divisão que ela opera, nos termos em que ela – a razão, a divisão – opera²⁴⁷. Assim, a afirmação de que, na verdade, se trata de estudar as “formas de pensamento racional na sua diversidade” (1966, p. 230) convive com a afirmação de que a filosofia milesiana pode ser dita “já racional na medida em que representa uma ruptura decisiva em relação a esse tipo de imaginação mítica que constitui, talvez, a forma mais difundida de pensamento humano” (idem, p. 229).

A dificuldade está em que, ao dizê-lo, somos obrigados a aceitar, tacitamente, que há algum tipo de pensamento que não seja racional. De fato Vernant chega a falar em “pensamento irracional”, referindo-se, por exemplo, à moderna astrologia (1985, p. 263-4); mas nesse caso fica-

246 Hjelmslev permitiria atacar os pressupostos de um tal busca: “nenhuma língua está ligada a um domínio conceitual determinado”, ideia que mostra o interesse da perspectiva adotada pela glossemática para a crítica do etnocentrismo. O linguista se refere, em seguida, à própria América indígena: “os americanistas sublinharam com razão que as línguas indígenas estariam tão aptas quanto qualquer outra a exprimir a civilização ocidental, mesmo se não tiveram ocasião de, a serviço da civilização indígena, fornecer os signos para uma variedade de conceitos nossos, técnicos ou científicos, por exemplo; assim que se fizesse sentir tal necessidade, ele poderiam formar tais signos de maneira perfeitamente apropriada.” Ele arremata com uma síntese epigráfica do problema que estudamos no início (Excurso n. 4): “Toda língua possui, além dos signos efetivamente empregados, uma reserva praticamente inesgotável de possibilidades inexploradas.” (1963, p. 63-4).

247 A imagem que a conjura também a evoca (contradição própria da negação, como sabem os hegelianos), e ela continua a trabalhar o texto. Sua sobrevida se deve, em parte, ao efeito que faz com que abandoná-la pareça golpe de Pirro, como se exigisse abandonar as próprias armas de qualquer investigação válida. Teria sido necessário um outro trabalho textual para subvertê-la ou para, em sentido relevante, esquecê-la. Desse ponto de vista, o que viemos dizendo é que o trabalho textual de Vernant é insuficiente, de um ponto de vista crítico, e, ademais, incongruente em relação às promessas de seu notável trabalho analítico; é isto – esta tensão – que torna seu discurso exemplar, emblemático dos constrangimentos metafísicos que são o assunto deste capítulo e desta dissertação como um todo.

se a perguntar em que sentido é sequer possível falar em pensamento (e adquire-se, de passagem, a obrigação de explicar em que sentido a astrologia – mesmo a moderna, que tem algo de totêmico e algo de platônico – justamente *não* é um pensamento)²⁴⁸. Ou então se deverá imaginar que há civilizações inteiras que, por se servirem em larga escala da lógica do mito (como acabamos de ver o helenista supor), permanecem fora da esfera do pensamento. Opção que Vernant recusa: “essa maneira de se conceber as coisas não era, porém, ‘irracional’” (idem, p. 255); ela – a lógica do mito – “só se torna irracional quando se a deixa, quando se começa a pensar de outro modo.” (idem, p. 256). Uma vez deixada, no entanto – se é que se pode falar assim – parece impossível reconhecer-lhe a positividade²⁴⁹.

Como se vê, há, no discurso helenista, uma grande dificuldade em “se desfazer”, em “ultrapassar”, não já o mito, mas o paradigma *mito-lógico* grego. O tempo todo, o mítico persiste como prelúdio ao filosófico. É o próprio Detienne, referindo-se ao célebre colega, quem pergunta:

“Não será isto um sinal de que essas soluções (...) estão submetidas aos limites do mesmo campo fechado e de que, se parecem fazer intervir do exterior uma história social e econômica, elas continuam, na verdade, prisioneiras da clausura desenhada pelo discurso da racionalidade filosófica, fora do qual todo ‘pensamento mítico’, viúvo de qualquer unidade, se vê logo privado de toda forma de existência?” (1981, p. 218)²⁵⁰

248 Sua referência às “irrupções (...) do irracional” (1985, p. 265) evocam irresistivelmente a psicanálise, e evidenciam este passo faltante em seu argumento: a insistência sobre a oposição entre o racional e o irracional – e a relutância concomitante em dizer, com todas as letras, que o pensamento mítico é plenamente racional, e que é mesmo isso que faz dele um pensamento (sem que se esteja obrigado a qualificá-lo como conceitual, o que abriria um novo capítulo da discussão) – parece ignorar o deslocamento fundamental da psicanálise, que torna obsoleto esse par conceitual, na medida em que lhes substitui o problema do inconsciente e demonstra que, diga-se o que se quiser do irracional, *o inconsciente tem sua lógica*. A obra de Lévi-Strauss como um todo parte disto e por isso escapa às ambiguidades que observamos (Ver Parte I, Excursos n. 3). O aparente escândalo lógico da afirmação em questão esconde (e indica, ao mesmo tempo, como sintoma) o deslocamento conceitual operado pelo antropólogo a propósito desta noção (ver Parte I, Excurso n. 4).

249 Difícil deixá-la, supõe Bourdieu: “É outro mérito de Lévi-Strauss ter dado os meios para perfazer a ruptura. Instaurada por Durkheim e Mauss, com o uso do modo de pensar mitológico na ciência das mitologias, resolutamente tomando por objeto esse modo de pensar, em vez de fazê-lo funcionar, como sempre o fizeram os mitólogos indígenas, para resolver mitologicamente problemas mitológicos” (1980, p. 13). Estranho elogio, que parece ignorar o essencial da proposta das *Mitológicas*, que, ao menos tal que se formula o programa na *Abertura* (1964), exige conceber a própria análise como uma variação sobre o objeto; noutros termos: a mitologia (a ciência) como, inescapavelmente, mitologia (que a música seja o articulador dessa transposição, que nada tem de direto, é um problema a ser considerado à parte; ver Leavitt, 2010). O objetivismo integral (capaz de objetivar o objetivador) a que aspira Bourdieu teria exigido, para Lévi-Strauss – que igualmente busca um ponto de vista em que sujeito e objeto se encontrem, como deixa claro sua *Introdução à obra de Marcel Mauss* – não abandonar o mito, mas encontrá-lo, isto é, recriá-lo (transcriá-lo, talvez, como diria Haroldo de Campos). Na distância que separa as duas vindas do mito, e que as une – isto é, na distância que *permite* que Richard Wagner continue (ou seja, transforme) o complexo mitológico nórdico ou o ciclo arturiano (Lévi-Strauss, 1983, ch. XVI e XVII) e que *exige*, para tanto, que ele efetue um conjunto de operações intersemióticas (Vidal, 2017, p. 95-6), ao mesmo tempo em que o faz passar entre dois regimes de enunciação ou de performance (e dois regimes sociocosmológicos) distintos – neste espaço, dizíamos, vigem as tensões características da estética estruturalista (cf. idem, p. 94).

Hão de perguntar: qual a alternativa? Tudo faria parecer, à exceção das aspas, que Detienne dá crédito, à noção lévi-straussiana (que Vernant endossa) de “pensamento mítico”. No entanto – aspas impiedosas – o crítico se dirige igualmente contra “o privilégio que, desde *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss havia concedido à categoria de ‘mito’” (1981, p. 86): seu projeto crítico o impede de proceder de outro modo²⁵¹. Ele se apoia, entre outras coisas, sobre o curioso privilégio que o antropólogo manifestamente reconhece aos gregos, enquanto precursores da análise estrutural de seus próprios mitos (ver Detienne, 1981, p. 211 e Lévi-Strauss, 1972, p. 174-6). Crítica válida, em princípio, mas que parece ignorar o trabalho – para usar um termo derridiano (1972a, p. 12) – que se a faz fazer; trabalho assinalado por Derrida (1966; ver Vidal, Ms): quando o mito passa a ser o conjunto de suas versões, quando sua análise passa a exigir que o discurso tome a forma de seu objeto, quando ele passa assim a ressoar, não só com a arte, mas com a ciência (Lévi-Strauss, 1991, pp. 10-3 e 1993), já não se trata mais da mesma noção de mito. Na insistência do significante, e na tensão aplicada ao significado – isto é, ao conjunto de constrangimentos semânticos que define um sistema metafísico – se efetua o “trabalho” da desconstrução²⁵² (sobre essa aproximação entre Lévi-Strauss e Derrida, ver abaixo, 2.3).

Ademais, há algo em Lévi-Strauss que Detienne – leitor atento e respeitoso – de fato retém. “Pois”, diz ele,

“reconhecer no mitismo um dos fenômenos maiores da memorabilidade numa cultura da fala, é começar a pôr entre parênteses o mito como gênero literário ou como tipo determinado de narrativa; é descobrir a diversidade das produções memoriais: provérbios, contos, genealogias, cosmogonias, epopeias, cantos de guerra ou de amor.” (1981, p. 86)

250 “Clausura” – irônico que apareça aí um termo tão característico de Derrida, pois, em 1967, Detienne se dirigia com ácido sarcasmo à celebridade adquirida pelo filósofo – talvez a contragosto, aliás – na academia norte-americana: o helenista se referia a uma apresentação que fez em Cornell, “diante de um auditório convencido, aparentemente por fortes razões, de que o único deus da escrita era um filósofo francês, Jacques Derrida. O que tornava como que vazias e inexistentes as invenções de Palamedes, as narrativas egípcias de Toth e os discursos dos Órficos sobre as letras” (Detienne, 1967, p. XIV, n. 18). Há nisto uma cautela útil: a de que a indagação desconstrucionista não deve apagar a riqueza do material empírico. Parece-nos amplamente demonstrável, no entanto, que esse efeito é inteiramente contrário à intenção de Derrida. Veremos um exemplo disso no capítulo três, onde se tornará, talvez, clara a conexão essencial entre o seu projeto filosófico e o projeto estruturalista (ver também abaixo, 1.3.4).

251 Dificuldade que não assola do mesmo modo a desconstrução derridiana, uma vez que ela se dedica a pôr em marcha outro movimento discursivo, mesmo quando se herdamos os termos do anterior (ver abaixo).

252 Discutimos rapidamente alhures (Vidal, Ms.) algumas outras estratégias críticas que já apontamos e que Derrida (1966) permite caracterizar: a de Lévi-Strauss, que, justamente, retém a noção de mito mas a subverte, de dentro para fora (retendo o significante e, com ele, a rede metafísica que ele arrasta, mas dando-lhe outro lugar teórico, outro significado, criando outra rede); a do próprio Derrida, que busca explicitamente a desconstrução das categorias; e outra – em que Derrida não toca mas que é apontada de modo perspicaz por Lyotard – que seria própria de Deleuze e Guattari, e que é, essencialmente, uma crítica por esquecimento, isto, através de um deslocamento discursivo (e de uma criação conceitual) capaz de tornar impertinentes os compromissos da linguagem herdada. Discutimos ali o interesse variado dessas estratégias diversas para o discurso etnológico.

De fato, o próprio Lévi-Strauss, mais de uma vez, buscou definir as relações entre mito e conto (eg. 1973, p. 153-7). Mas isso, longe de retirar ao mito, como forma de pensamento, sua especificidade, a supõe, pois mostra as alterações pelas quais passa a sua lógica quando passa a circular em outro regime. Tampouco a reduz o fato de que os mitos sejam mobilizados e transformados em diferentes contextos pragmáticos, como muitos já mostraram. Isso não requer demonstração outra que a própria obra mitológica de Lévi-Strauss: ela prova que há um nível, na realidade estratificada do mito, em que eles podem ser compreendidos entre si, independentemente de seus eventuais usos sociais.

Mas há ainda algo estranho nesse olhar do helenista sobre o que faz a antropologia. Primeiro, há a ideia de que antropologia busca “essa parte secreta mas essencial de uma sociedade e de uma cultura que não pode ser desnudada nem pelo repertório tecnológico, nem pelo sistema de parentesco, nem por qualquer das figuras visíveis da arquitetura social”. Ora, vimos (Parte I, Excurso n. 7) que uma explicação cruzada desse tipo, em que o parentesco – esse articulador maior da “arquitetura social” de tão numerosas sociedades – se conjuga com numerosos outros sistemas e níveis simbólicos, é chave, e poderíamos lembrar, também, como a técnica, e, por extensão, o “repertório tecnológico”, figuram, na obra de Lévi-Strauss, exatamente como objetos significantes (1973, p. 19-20). Em segundo lugar, cumpre observar que se é interessante que Detienne estenda à “diversidade das produções memoriais” o campo de aplicação da hipótese do “mitismo” – isto é, da ideia de que é num regime de circulação específico que aquilo que é propriamente mítico decanta, no interior de um conjunto de práticas verbais que possuem também outros aspectos – sua imagem dessa prática parece limitada. O que se retém, diz ele, são pensamentos “modelados pela atenção prolongada de um grupo humano, tornado homogêneo e como que presente a si mesmo pela memória de gerações confundidas”: presença a si que parece conflitar com a vocação especulativa dessa forma de pensamento (ver Parte I, Excurso n. 3).

1.2.4 – A escrita como tecnologia especulativa

O problema das várias formas da memória nos recoloca diante da oposição entre escrita e oralidade. Vimos que, para Eric A. Havelock, a obra de Homero – que o helenista ata à tradição épica de composição oral – remete a um presente arcaico no qual ela cumpre uma função crucial, enquanto depósito de técnicas e valores que, em linguagem sociológica, diríamos que

fundamentavam a reprodução cultural da sociedade grega arcaica (ver acima, 1.2.1). Trata-se, mesmo, de uma função que Havelock julga estar além das potencialidades da escrita micênica, o Linear B, incapaz de “servir a necessidades sociais gerais: ele nunca poderia ter sido usado para transmitir os *nomoi* e os *ethe* da sociedade” (1963, p. 118). Há, portanto, uma espécie de cumplicidade entre a oralidade – capaz dessa transmissão – e a escrita alfabética. Mas também há nisso algo de irônico, se a ideia é mostrar a importância da oralidade tanto na civilização micênica quanto no período posterior (ibid, p. 117; 1977, p. 371). Afinal, se a obra de Homero se resumia, fundamentalmente, a uma espécie de “enciclopédia tribal” (1963, p. 119), deve-se conceder que, implicitamente, uma produção tipicamente letrada (a enciclopédia) é tacitamente tomada como modelo da cultura em geral.

Uma formulação posterior das teses de Havelock deixa isso bastante claro. O ponto de partida é a ideia de que a “cultura clássica dos gregos” já existia antes de sua escrita ser inventada, ideia que, hoje, parece aceita, ao menos até certo ponto (e segundo uma certa definição do que é essa cultura “clássica”). O problema surge no ponto seguinte, quando se trata de delinear o que é que se entende por “cultura”. Para Havelock, o essencial está no “armazenamento de informação para reutilização”, e a questão passa a ser “a transmissão contínua de um corpo [*body*] de regulações” que “já constituía, antes do letramento, o modo de vida grego” (1977 p. 370). Daí o falacioso enigma que o autor se coloca: pois, se a “Idade das Trevas” fornece um “experimento controlado de iletramento absoluto”, deve-se estudar, com ela, as “condições nas quais a totalidade de uma cultura [*a total culture*], e uma muito complexa, se apoiava, para sua preservação, unicamente sobre a tradição oral” (1963, p. 117-8). Afirmação surpreendente, não só porque ignora duplamente algumas discussões centrais da etnologia – uma vez que se surpreende com a possibilidade da conjugação entre iletramento (num sentido estrito, que não se refere a outras práticas gráficas) e complexidade cultural (o que quer que efetivamente se entenda por complexidade) – mas também porque supõe que a *totalidade* de uma cultura, em sua *complexidade* mesma, se restrinja ao que é verbalmente transmissível (seja através da escrita, seja da oralidade)²⁵³. Não há, nesse modelo, eficácia específica de outras práticas sociais²⁵⁴ e, sobretudo, não há corpos –

253 Essa ideia reaparece na etnologia atual, parecendo informar, por exemplo, a teorização de Severi: “Estudaremos os modos de construção do memorável no seio de sociedade que se apoiam essencialmente, para fixar e formular seus saberes, sobre o exercício da palavra enunciada” (2007, p. 12). Mas o que é um saber, quando é à palavra (enunciada ou outra) que ele deve sua persistência? Parece vigorar aí também um modelo enciclopédico de cultura. Em todo caso, haveria que determinar com clareza a relação entre a “antropologia da memória” aí proposta e a antropologia *tout court*.

254 Pensamos, por exemplo, no modo como Morgan explicava o aprendizado dos extremamente complexos sistemas classificatórios de parentesco entre os iroqueses: “Um único costume basta para resolver a primeira das questões propostas. Os índios americanos sempre falam um com o outro, quando estão relacionados, através do termo de

uma Grécia feita de textos, como dizia Wolff (acima, 1.2.1). A imagem que se tem aí da cultura é, num sentido bastante literal, inteiramente logocêntrica. Assim, se Homero pode ensinar todo o essencial, é que não há – esse o pressuposto – modos de fazer, técnicas, que não sejam integralmente verbalizáveis²⁵⁵. Noutros termos, Homero corresponde, aí, ao sonho de uma descrição etnográfica integral, e uma que – se adotamos o ponto de vista grego projetado pela análise – não exige nenhuma torção linguística, pois que é a identidade que ele descreve, e não a diferença: como diria o autor (referindo-se à relação entre o período micênico e o arcaico), uma transmissão “sem tradução”²⁵⁶ (1963, p. 116). Cultura, aí, é essencialmente um *corpus* sem corpos²⁵⁷.

Trata-se, claramente, de uma concepção instrumentalista, não só da escrita, nem só do corpo (ver Derrida, 1967, p. 126), mas também da própria poesia “projetada [*designed*] com o propósito funcional de um registro contínuo” (ibid). Uma tal afirmação, evidentemente, não passa de um postulado, e seu caráter simplista faz lembrar Malinowski e toda a crítica ao seu reducionismo funcionalista (ver Lévi-Strauss, 1958). Mais fundamentalmente, porém, fica claro que, se a composição formular aparece aí como *técnica*, é no sentido da mera reprodução: diferentemente da escrita, não se trata, exatamente, de uma técnica especulativa²⁵⁸. É o contrário, por exemplo, do que afirma Oswyn Murray:

“Estudos de literatura oral em outras culturas têm observado que uma das principais funções dos elementos tradicionais é alargar o escopo para

relação, e nunca através do nome pessoal do indivíduo a que se dirigem. Nos contatos familiares, e na saudação formal, eles invariavelmente se dirigem uns aos outros através da relação exata. (...) Não só é costumeiro saudar enquanto tais os parentes, mas a omissão em reconhecer desse modo os conhecidos seria, na maioria dessas nações, uma incivilidade equivalente a uma afronta. (...) O efeito deste costume na transmissão e preservação de um conhecimento do sistema através de todas as suas ramificações é bastante óbvio. Há outro costume que torna este uma necessidade prática. Por algum motivo, para o qual não é necessário buscar aqui uma explicação, um índio americano reluta em mencionar seu próprio nome pessoal. Seria uma violação das boas maneiras se um índio falasse com outro através do seu nome. (...) Também se pode afirmar, como resumo das causas que contribuíram para a sua perpetuação, que o sistema é ensinado para cada um na infância, e praticado ao longo de toda a vida. Entre as numerosas e muito espalhadas nações representadas na tabela, o sistema de consanguinidade e afinidade aí apresentado se encontra, neste momento, em uso prático constante e diário” (1871, p. 132-4).

255 O que é, por exemplo, o “saber assim estocado” a que se refere Vernant (1980, p. 232), a propósito da cultura oral da Grécia arcaica? Trata-se da cultura como um todo, do que nela há de essencial? A imaginação moderna parece conceber todo conhecimento e toda prática cultural sob a forma do saber teórico (tendência semelhante à atitude que Bourdieu descreveu como intelectualista; 1980). Haveria que estudar, nesta conexão, o trabalho de Donald Lateiner sobre o “comportamento não-verbal na epopeia homérica” (1995).

256 Compare-se o problema da tradução em Derrida, 1968, p. 121.

257 Desse ponto de vista, torna-se um pouco enigmático que Bourdieu, sociólogo que atribui tanto valor ao corpo e tão atento a problemas de codificação e escrita, acolha, sem grande questionamento, as análises de Havelock (ver 1980, p. 215, n. 9).

258 Compare-se a oposição que faz Bottéro entre “rememoração do conhecido” e ensino do “desconhecido”, capacidade que seria apanágio da escrita (1982, p. 153). Há, porém, um atenuante, em Havelock, para essa concepção da memória oral: é que “ainda assim, ela prefere remodelar do que descartar. Informação nova e experiência nova continuamente se enxertam em modelos herdados.” (1963, p. 122)

criatividade: o propósito da linguagem formular do épico grego é facilitar a composição, e não a repetição.” (1980, p. 22)

O contraste entre as duas perspectivas deixa claro que há uma conexão forte entre o enclausuramento no exemplo grego – caso exemplar, de fato, mas pelo reverso dos motivos comuns – e o privilégio indevido reconhecido à escrita como tecnologia de pensamento, mesmo quando se trata de afirmar a potência própria da oralidade²⁵⁹.

No mesmo ano em que Havelock publicava seu livro clássico, Jack Goody e Ian Watt enunciavam, num artigo que seria bastante lido²⁶⁰, teses comparáveis sobre “as consequências do letramento” (1963). O título já deixa patente o enquadramento tecnologista da discussão²⁶¹. O objetivo é “deslocar parte da ênfase posta sobre os meios e modos de produção na explicação da história humana para os meios e modos de comunicação” (Goody, 1986, p. xi). O projeto possui, então, dois eixos: de um lado, a relação entre comunicação escrita e procedimentos cognitivos (tema retomado e desenvolvido por Goody no seu livro de 1977); de outro, sua relação com estruturas sociais (tema do seu livro de 1986; ver *idem*, p. xiii).

O artigo de 1963 tem a vantagem de ser direto e claro. Segundo Goody e Watt, a escrita, em geral, viria contrariar as tendências “homeostáticas” de uma cultura não letrada, dependente, enquanto tal, de uma memória atada às “pressões imediatas do presente” (1963, p. 308). Afinal, como diria Havelock, “a memória viva preserva o que é necessário para a vida presente. Ela lentamente descarta o que tenha se tornado inteiramente irrelevante” (1963, p. 122). Difícil deixar de reconhecer aí o fantasma de uma humanidade reduzida (se é que cabe falar assim) à animalidade, perpétua e integralmente devotada à própria sobrevivência (fantasma conjurado, na etnologia ao menos, por Marshall Sahlins); uma humanidade, em outros termos, nos limites de sua (in)capacidade, e no limite da flutuação que, em certo discurso, opõe o natural à continuidade de um acúmulo cultural (imagem que evoca certa concepção da “Idade das Trevas” grega). A linguagem dos autores, que insistentemente se referem à escrita como uma “conquista” [*achievement*] cultural (palavra também usada amplamente em Snodgrass, 1980, que fala, reiteradamente, no *achievement*

259 “O grande mérito de Havelock, com efeito, é ter redescoberto a força da tradição numa sociedade em que a memória não conhece qualquer meio de comunicação escrita.” (Detienne, 1981, p. 60)

260 Também citado elogiosamente por Bourdieu, ainda em 1980 (p. 215 e 37, n. 26).

261 Não se trata de um título que simplifica excessivamente o argumento, ou de uma armadilha retórica; ele corresponde bem ao conteúdo do artigo. A única ironia que ele retém diz respeito ao letramento em nossas próprias sociedades ocidentais contemporâneas: (1963, p. 336-7); de fato, essas observações são o que há de mais positivamente instigante no texto. Mais sutil – e tanto mais interessante – é o livro de 1986, onde Goody se defende contra a acusação que vê em sua perspectiva tecnologista uma profissão de fé num “determinismo unívoco” Em suas próprias palavras, “não subentendo nem por um momento que esses são os únicos fatores envolvidos em qualquer situação específica” e cita Cole e Keyssar: “As atividades fornecem maiores ou menores oportunidades para que tecnologias letradas particulares se tornem efetivas” (xv-xvi).

grego), deixa claro que a noção crucial, no pano de fundo de sua argumentação, é a de progresso: à oralidade, resta o seu avesso, a estagnação e a simples reprodução²⁶².

O postulado contamina afirmações que, sem ele, poderia ter outro significado: “aquilo que o indivíduo lembra”, dizem os autores, “tende a ser o que é de importância crucial na sua experiência das principais relações sociais.” (Goody & Watt, p. 307). Ora, se o próprio caso grego, sobretudo tal como é classicamente entendido, serve de exemplo – e é a ele que o artigo se reporta ao final – deveríamos imaginar que, para certo tipo de sociedade, a própria especulação metafísica possui “importância crucial”, configurando, de fato, uma necessidade de primeira ordem²⁶³. O que é, afinal, que se deve entender, exatamente, por “objetivos pragmáticos”? A reprodução material? Ecoa, novamente, Malinowski (e, em resposta a ele, Sahlins). Há, por detrás dessa ênfase e dessa restrição, como que as comandando, a oposição entre o concreto e o abstrato. Havelock, por exemplo, tentava traçar, na “Grécia pré-platônica”, a emergência de um vocabulário abstrato que servisse como índice de novas preocupações (e capacidades) especulativas (1963, p. vi). A premissa era que, “até que a palavra adequada se apresente, não se possui a ideia.” (idem, p. ix) É digno de nota que *O Pensamento selvagem* se abria, no anterior (1962) com o desmonte dessa tese que rejeitava às línguas primitivas a capacidade de abstração, e o projeto anunciado por Lévi-Strauss em 1964 é, exatamente, a sabotagem da pertinência dessa oposição²⁶⁴.

Goody e Watt seguem lógica semelhante, aplicando-a, não mais à língua, mas à escrita que, segundo supõem, deve representá-la (ver acima, Parte I, §§13 e 14). O esquema culmina numa oposição entre a tendência reificadora e conservadora das complicadas e desajeitadas escritas não

262 É necessário remeter aqui, novamente, ao *Raça e história*? Em 1986 (p. 8), Goody se serve do caso africano para dizer algo mais interessante, e em sentido contrário: “as religiões africanas são mais flexíveis do que muitas teorias admitiriam, estando sujeitas à mudança e à absorção mais do que à rejeição e à conversão.”

263 A etnologia fornece inúmeros exemplos disso. Teremos ocasião de comentar alguns deles, no capítulo seguinte. Por ora, para exemplos particularmente marcantes, basta lembrar dos Araweté, tais como descritos por Viveiros de Castro (1986), ou dos Marubo com os quais trabalhou Cesarino (2011), ou então dos Guarani-Mbya com quem conviveu Daniel Pierri (2013).

264 Goody e Watt dão mostra de o terem lido. Na verdade, os autores observam criticamente que Lévi-Strauss, ao opor *pensamento selvagem* e *pensamento domesticado* – se é isso que, ele efetivamente faz, o que é contestável – “não menciona o papel do letramento” (1963, p. 342, n. 118). A questão em si (do lugar que poderia ter o letramento no argumento do livro) é interessante (quanto ao seu lugar na obra de Lévi-Strauss como um todo, ver abaixo, cap. 3). Contudo, o projeto lévi-straussiano parece ter sido mal compreendido pelos autores. No livro de 1977, por exemplo, Goody afirma, surpreendentemente, que, “como o resto de nós”, Lévi-Strauss “é uma vítima, do binarismo etnocêntrico engastado e nossas próprias categorias”, isto é, “da divisão das sociedades do mundo em primitivas e avançadas, europeias e não-europeias, simples e complexas”. À página 4, tem-se ainda um exemplo claro de como a retórica lévi-straussiana é mal compreendida: da afirmação de Lévi-Strauss segundo a qual não haveria motivo para não haver, noutras sociedades, “mentes do calibre de um Platão ou de um Einstein”, Goody conclui que houve um deslocamento da dicotomia inicial para “uma unidade a-histórica”, uma vez que se ignorariam as condições de emergência de tais inteligências. Com isso, ao mesmo tempo em que rejeita o que há de mais interessante na passagem – a ideia, por exemplo, de que os outros Einsteins provavelmente estariam mais interessados em parentesco, ou em outros problemas intelectuais – o autor condena um pseudo-estruturalismo, definido pelas características mais célebres: seu binarismo simples e seu anti-historicismo.

alfabéticas, as quais se limitam a exprimir o substantivo (*noun*), e as admiráveis escritas alfabéticas, capazes de representar o verbo e, com ele, “o processo mesmo da interação humana” (cit., p. 315): de um lado, o mundo estático; de outro, a dinâmica humanidade²⁶⁵. Tudo isso faz com que o alfabeto apareça aí como tecnologia revolucionária, mesmo se concebido apenas como termo “explosivo” de um “processo de experimentação” (Havelock, 1985). O problema com Goody e Watt está em que fazem derivar dos dois polos – sociedades letradas e iletradas – muito mais que tipos genéricos. A partir deste único eixo, os autores parecem deduzir uma série de outros traços culturais – que, além da inclinação à lógica, apontam para o individualismo, a democracia e a historiografia crítica – como se essa classificação fosse, efetivamente, uma descrição. É irônico, portanto, que sua perspectiva seja apresentada como “empírica e relativista” (cf. 1963, p. 305; cf. Harris, 1989, p. 41). Murray, inversamente, argumenta ser “improvável que o desenvolvimento de tantos aspectos de uma sociedade complexa e altamente fragmentada durante três séculos tenha sido tão grandemente influenciado por um único fenômeno, cuja operação só pode ser vista com clareza de tempos em tempos.” (1980, p. 98) Quase simultaneamente, Detienne concluiria, contra Havelock: “a descoberta de uma técnica de escrita alfabética não acarretou mudanças imediatas” (1981, p. 62). Na verdade, dizia Murray, “o letramento fortaleceu tendência já presentes na sociedade grega, mas não as explica completamente” (1980 p. 99).

É verdade que, ao longo do tempo, Goody tornaria mais nuançada suas posições e, por isso, até mesmo um crítico como Mogens T. Larsen pode conceder que “não há necessidade de refutar explicações monocausais e grosseiras que, na verdade, ninguém está disposto a defender” (1988, p. 187). No entanto, vimos, por um lado, que tais posições sintetizam pressupostos compartilhados por outros autores importantes e adquire, por isso, um valor exemplar. Por outro lado, seria possível demonstrar que em suas obras posteriores persistem alguns dos problemas fundamentais que assinalamos acima. O próprio Larsen convinha que “a análise de Goody é incapaz de ir além de um conjunto de afirmações muito gerais, e as conclusões mais aventurosas tiradas por ele a respeito das condições no antigo Oriente Próximo, na maior parte dos casos, são enfraquecidas pelo fato de que sua análise tenta coligir material de uma tradição letrada de três mil anos” (idem, p. 177). Além disso, Larsen vê na “sua insistência em que a escrita teve um papel vital no desenvolvimento de um

265 O etnocentrismo de um tal esquema é tão flagrante quanto seu logocentrismo, e ele reflete uma posição antiga que, em antropologia, remonta ao século XIX, conforme demonstra uma comparação com o problema da ausência de certos verbos, assim como de noções abstratas em geral, nas línguas primitivas, em Lubbock (1882, pp. 416-7, 420) – problema definitivamente desmontado por Lévi-Strauss nas páginas iniciais do *Pensamento selvagem*. Entre a língua e a escrita, reiteram-se as mesmas lacunas. Em 1986, Goody retoma formulação semelhante, mas para contradizê-la, no que respeita à religião: “meu ponto vai contra qualquer presunção desse tipo a respeito da natureza estática dos sistemas religiosos das sociedades mais simples, iletradas, em contraste com aqueles do mundo moderno, dinâmico e cambiante” (1986, p. 6).

tipo burocrático de Estado (...) uma reiteração de opiniões expressas, por exemplo, por Lévi-Strauss” (ver abaixo, cap. 4; para o caso da Grécia, ver Harris, 1989 e Thomas, 1994).

1.2.5 – *Aleph, Beta*

Mas, afinal, qual a escrita grega? A questão, assim posta, parece banal, afinal, todos sabem que a Grécia é, por excelência, a terra do *alfabeto*²⁶⁶. Alguns também hão de se recordar, ademais, que o alfabeto grego tem origem fenícia, fato de que os próprios gregos parecem ter dado testemunho²⁶⁷ (Murray, 1980, p. 91; cf. Hjelmslev, 1963, p. 117). Dessa passagem, de fato, há interessantes rastros: os nomes gregos das letras, que conhecemos bem e que, para nós, não querem dizer nenhuma outra coisa (indicando simplesmente as próprias letras), são derivados de palavras fenícias plenamente significantes: *aleph*, para “gado”, *beth*, para “casa”, e assim por diante; uma antiga palavra para “letras”, ademais, era *phoinikeia*, isto é, “objetos fenícios”²⁶⁸ (Murray, 1980, p.

266 A questão, no entanto, é difícil, diante do quadro em que nos colocamos, pois, mesmo se ignorarmos o Linear A – essa escrita de um povo não indo-europeu, sobre um solo que, no entanto, reconhecemos como “grego” – que dizer do Linear B, esse silabário de uma civilização que já falava grego mas cujas instituições mal parecem ter sobrevivido ao colapso da Idade de Bronze? É somente avançando para o período arcaico que a questão recobra sua banalidade, quando se neutraliza o problema de saber se estamos, ou não, em território grego e em época grega. Lilian Jeffery nos permite adiantar um ponto, a este respeito: “Quanto ao conteúdo, há uma óbvia diferença básica entre as primeiras inscrições gregas” da época arcaica “e aquelas dos seus vizinhos do oriente médio e dos seus antepassados micênicos. A maior parte desses sistemas mais antigos foi desenvolvida por escribas treinados, para servir à correspondência e ao registro de reinos e federações, e, nesse letramento profissional, dois homens treinados podiam, a rigor, bastar: um para dar forma escrita à informação, outro para recebê-la e decifrá-la. Na Grécia da Idade do Ferro, os pequenos reis e aristocracias evidentemente não mantinham nenhum arquivo; se o tivessem feito, em algum lugar, alguma conflagração, nos teria preservado algumas plaquetas de barro.” (1982, p. 831; cf. Harris, 1989, p. 7).

267 A questão insiste, portanto: “escrita grega”? Aqui, porém, ela se transpõe para outro plano: não se trata mais de saber se o *povo* é grego, nem se a *língua* é grega; trata-se de saber se, e em que sentido, o próprio *alfabeto* usado pelos gregos é, ele próprio, *grego*. Tudo isso pesa sobre o postulado, que acabamos de destilar (1.2.4), da excepcionalidade deste alfabeto como conquista (“achievement”) civilizacional. Para uma crítica sucinta e precisa deste postulado, do ponto de vista dos aspectos formais do alfabeto grego, ver Rosalind Thomas, 1992, pp. 53-56.

268 L. Jeffery traz, a respeito dessa conexão, bem como dessa última palavra em especial, algumas precisões úteis: “a ordem, os nomes e os formatos dos sinais na sequência demonstram que o alfabeto grego, de *alpha* até *tau*, de fato derivou do semítico. Ademais, o nome de *phoinikeia* para as letras é atestado em inscrições jônicas, eólicas e dórico-cretenses. Alguns estudiosos traduzem isto como ‘coisas pintadas em vermelho’; e, de fato, os outros dois nomes comumente atestados, *grammata* e *stoikheia* (‘linhas gravadas’, ‘unidades em sequência’), descrevem o aspecto físico de uma inscrição; porém, tinta vermelha era algo restrito, basicamente, às letras entalhadas em pedra ou madeira, enquanto que, para os primeiros alunos gregos, escrita provavelmente era aquilo que os seus professores gravavam em plaquetas enceradas ou pedaços de cerâmica, ou então inscrições escuras pintadas [*dark dipinti*] em couro ou papiro” (1982, p. 819; grifo nosso). Haveria que retomar aí também este problema da ordem das letras, isto é, dos abecedários, nessa transmissão (ver Isserlin, cit.). De fato, já a própria palavra alfabeto, como Jeffery observa, aponta tanto para a ideia geral de um sistema alfabético, quanto para a sequência efetiva de letras de um sistema determinado (1963, p. x), e isso, diríamos nós, na sua própria constituição: *alfa-beta, aleph-beth*. No que toca a essa adaptação grega do fenício, isso coloca um tipo de problema todo especial, pois, no caso de alguns sinais específicos, o grego reteve sua ordem, mas embaralhando-lhes o valor (como numa espécie de dança das cadeiras (Jeffery, 1982, p. 822). Ou seja, às mesmas *figuras*, na mesma *ordem*, foi atribuída uma diferente distribuição dos *nomes* uns dos outros, com os respectivos *sons* a eles associados. Não só isso, como, ao que parece, essa troca seguiu um padrão tal que faria desses sinais uma espécie de grupo fechado (de fato, trata-se, como observa a autora,

91-2). Segundo Havelock, entretanto, “é incorreto dizer dos gregos (...) que eles ‘tomaram seu alfabeto de empréstimo aos fenícios’: eles tomaram de empréstimo os sinais de um silabário e inventaram um alfabeto” (1963, p. 129, n. 6). A observação condensa um ponto importante, ao qual retornaremos, e permite refinar os termos do problema. Em termos práticos, o essencial, na transposição do mesmo sistema gráfico de uma língua para a outra, teria sido, segundo certa opinião aceita, a invenção de vogais (Lejeune, 1966, p. 505; Kroeber, 1948, p. 517-9), de modo que, ao cabo, não só se teria apenas outro sistema, mas já se trataria mesmo de um sistema de outro *tipo*.

Isso, porém, não impede que alguns pesquisadores se refiram, de modo um tanto paradoxal, ao próprio sistema fenício como uma “escrita alfabética” de caráter “essencialmente consonantal” (Isserlin, 1982, p. 814)²⁶⁹. Como quer que seja, o resultado, evidentemente, era um número reduzido de sinais (22 para os mais de 80 do Linear B, segundo Murray), com uma ambiguidade relativa que, no entanto, a julgar pelo uso do árabe moderno, que escreve somente as vogais longas (diferentemente do árabe clássico do Corão, onde se anotam, acima e abaixo das letras principais, as vogais curtas) não parece ser, intrinsecamente, nenhum grande incômodo (o ugarítico dos séculos XIV-XIII a.C. possuía apenas o equivalente do *aleph*; Isserlin, cit. p. 803). Isso se explica, talvez, pelo caráter das línguas semíticas, cujos radicais são quase exclusivamente consonantais, sendo que os diferentes preenchimentos vocálicos desse esqueleto semântico determinam a palavra específica em questão²⁷⁰ (cf. Kroeber, 1948, p. 518).

do grupo das sibilantes) e que poderíamos comparar, pondo frente a frente o fenício e o grego, a duas fitas idênticas (algo como: ‘a-b-c-d’ ~ ‘a-b-c-d’) unidas pelas suas pontas, ou a duas engrenagens encaixadas, de tal modo que, mantendo fixa a primeira e rodando a segunda, obter-se-ia uma nova correspondência (‘a-b-c-d’ ~ ‘b-c-d-a’); no caso, é como se a operação tivesse sido feita duas vezes, pulando, por assim dizer, duas casas (‘a-b-c-d’ ~ ‘c-d-a-b’, o que daria as seguintes equivalências: ‘a-c’, ‘b-d’, ‘c-a’ e ‘d-b’). Ou seja: se os sons do fenício parecem ter sido algo como ‘ts’, ‘sh’, ‘z’ e ‘s’, o resultado dessa operação seria que (fazendo abstração da maneira como o grego alteraria ou adaptaria foneticamente alguns desses sons), por exemplo, o mesmo sinal que, no sistema fenício, representava ‘ts’, em grego passaria a representar o equivalente de ‘z’, e o fenício ‘sh’, por sua vez, representaria em grego o equivalente de ‘s’, e assim por diante. Em termos cibernéticos, é bastante simples: trata-se de um exemplo elementar de transformação fechada e reiterada (à segunda potência), exatamente como aquelas apresentadas por Ashby em seu manual (1956, p. 17). É curioso observar, ademais, que Colin Cherry menciona exatamente este tipo de “simples código alfabético deslocado, conhecido por qualquer garoto na escola” como exemplo de criptografia, de código secreto (1965, p. 35): de fato, essa simples operação é capaz de criar *um novo código*, a princípio incompreensível para usuários ingênuos do primeiro (como se um fenício quase pudesse, no interior desse pequeno grupo de símbolos, ler – isto é, pronunciar – o grego mas sem entendê-lo, ou então como se o grego lesse, no fenício, outros sons; estranha terontologia: ver Parte I, §16). Finalmente, vale lembrar que, para H. J. Uldall, toda transposição era possível e manteria idêntica a (forma da) língua, desde que se respeitassem dois critérios: i) o *número* de unidades em um e outro sistema; ii) sua *ordem* (ver Parte I, §9 e Excurso n. 9). O primeiro critério se encontra aqui respeitado (é o que permite falar, nos termos de Ashby, numa transformação fechada; ver 1956, p. 11); o desrespeito ao segundo é a causa do fato de que, ao cabo, se obtém, por assim dizer, outra língua.

269 Nas palavras de Murray, a escrita fenícia era já uma “simplificação do princípio silábico” uma vez que não registrava “todas as combinações possíveis entre consoantes e vogais” (1980, p. 92), ignorando, para falar em termos de análise combinatória, os vários *arranjos* de um mesmo *conjunto*.

270 Ademais, “parece que, do fim do século X ou do início do século IX [a.C.] em diante, escribas aramaicos começaram a, cada vez mais, indicar vogais longas em posição final (...) onde isso pudesse evitar ambiguidade (...), ainda que vogais longas em posição medial fossem, de início, apenas ocasionalmente marcadas” (Isserlin, 1982, p.

Ora, a diferença de tipo linguístico – entre o fenício e o grego, isto é, entre o semítico e o indoeuropeu – longe de por-se em obstáculo à adaptação (e reinvenção) do sistema gráfico, teria sido, na verdade, sua condição. Pois da diferença fonológica entre as duas línguas – bem como da intenção basicamente fonográfica do sistema, ou antes, do processo de adaptação em questão (ver Parte I, §14 e também o Excurso n. 2) – resultou que certos sinais do fenício se tornassem supérfluos para o grego, que não possuía os mesmos sons, enquanto possuía outros, que o fenício ignorava. Assim, esses significantes “vacantes e disponíveis” (Lejeune, 1966, p. 505) teriam recebido novo valor, associando-se aos significados excedentes²⁷¹ (mas veja-se Jeffery, 1963, para uma série de problemas com esse modelo do processo).

Que dizer, então, da noção de *invenção*, invocada por Havelock?²⁷² Está claro que reencontramos aqui um dos pontos a que chegamos na Parte I (§16): a invenção está no uso. Na história da escrita, os signos – mais que os sistemas – são incessantemente tomados de outras línguas e reformados²⁷³. Mas há algo mais que faz problematizar a esta noção. Pois, já em 1966, Michel Lejeune exclamava:

“Como estamos longe, atualmente, dessa imagem de uma invenção inicial privilegiada, de uma transmissão linear dos fenícios aos gregos, depois dos gregos aos povos da Ásia Menor, a leste, a aos povos da Itália, a oeste; de um esquema simples onde o helenos ocupam o lugar de honra, aquele do arquétipo!” (p. 506).

Toda sua exposição – e é sobretudo nisto que ela nos interessa – se dirige contra tal ideia de “um ato de criação, arbitrário e genial, que supõe um inventor de quem tudo decorreria em seguida” (ibid, p.

814). Adiantamento ainda mais interessante diante do fato de as “vogais curtas normalmente continuarem não representadas nesse sistema, até que o contato com o alfabeto grego já desenvolvido acabasse por reagir sobre a escrita semítica ocidental” (ibid.).

271 Lejeune chega a dizer que “as ressonâncias próprias” dos sons representados pelos sinais fenícios em questão os “predispunha” para o valor que receberiam em grego, “a tal ponto que se pode observar, no próprio fenício, o começo de uma evolução gráfica análoga, que, no entanto, não se desenvolveu aí” (1966, p. 505). Rosalind Thomas adotar postura semelhante: “Quando os gregos certos sinais como letras para vogais, é muito provável que eles tenham *pensado* que estavam escutando um som vocálico próximo das suas vogais”, ideia que ela sustenta com uma observação que evoca nossa discussão de Polivanov (Parte I, Excurso n. 11-2): “É notável como sons característicos de uma língua podem ser ouvidos de modo diferente por falantes de outra, e talvez o que os gregos escutaram como vogais eram as oclusivas guturais dos fenícios” (1992, p. 55).

272 R. Thomas argumenta que “a elevação da ‘invenção’ grega obscurece a contribuição fenícia e a possível influência fenícia sobre o modo como os gregos usaram o novo mecanismo” (1992, p. 54).

273 Dumézil observa que, em geral, os povos indo-europeus, durante sua expansão, impunham sua língua aos povos conquistados mas, a partir do segundo milênio a.C, passaram a tomar de empréstimo “as escritas dos seus novos vizinhos” (1987, p. 110). De um ponto de vista sociológico, tratar-se-ia de grupos comparáveis aos “exércitos compósitos” dos nômades da Ásia central (ibid, p. 113). O paralelo é interessante: sabe-se que Gêngis Khan eventualmente adotaria a escrita dos uigures, outro grupo turco-altaico de pastores (Man, 2004, p. 116; para sua ligação com a necessidade de criar uma burocracia, ver ibid, p. 170 e segs.). Desta, deriva o moderno alfabeto mongol, que se escreve verticalmente.

505; cf. Thomas, 1992, p. 57). Com efeito, não só há registros de outras “invenções” contemporâneas do mesmo tipo, por exemplo na Frígia, região interior da Ásia Menor (ver a referência em Detienne, 1981, p. 62, n. 50 e Jeffery, 1982, pp. 832-3), e não só as condições linguísticas da passagem parecem favorecer a ideia de que ela ocorreu em comunidades bilíngues (Lejeune, cit., p. 506; Murray, p. 93), como as variantes locais, diversas tanto no que respeita à forma dos sinais, quanto no que respeita ao seu valor fonético (Lejeune, cit. p. 508; ver, principalmente, Jeffery, 1963 e 1982, pp. 823-30), sugerem a pertinência de se falar em múltiplas invenções (cf. Hammond, 1962, p. 94).

Nisso tudo, se vislumbra a possibilidade tanto de um *comércio* (Lejeune, cit. p. 510) quanto de uma *política* da escrita, isto é, da grafia: Lejeune se pergunta se “os poderes públicos (...) não chegaram a aprovar mais ou menos ou a desejar, por espírito de particularismo, que tal ou qual traçado de letra se afastasse do modelo proposto e fosse, na escrita adotada, como que a marca própria da cidade.” (Lejeune, cit. p. 511; cf. Thomas, 1992, p. 56). Raciocínio hipotético, sem dúvida, mas que tem a vantagem de refazer a paisagem social da escrita grega, tornando-a mais prosaica, o que, por si só, e mesmo enquanto hipótese, contribui para desnaturalizar a mística que ata o alfabeto à revelação do pensamento (cf. Jeffery, 1982, p. 832)..

Efeito semelhante é obtido pelo modo como autor discute os problemas de datação. Pois o uso banalizado (Lejeune, cit., p. 507-8), bem como a rarefação regular de seus traços, longe de uma invasão brusca, sugerem uma data anterior para o início de sua difusão ou reinvenção. Isto nos leva de volta ao início, pois importa reconhecer que o início, justamente, nos falta e, com ele, toda chance de uma teleologia: não há nada, no primeiro alfabeto grego – uma escrita “localmente diversificada, já inserida no uso da vida quotidiana” – “que evoque um começo,” isto é, uma grande ruptura, única e fundante (ibid, p. 508). No que nos resta, há, sem dúvida, a marca do acaso²⁷⁴ e, a ela atada, a figura indiscernível do anonimato (ibid, p. 511).

274 Se a difusão do alfabeto foi obra de mercadores navegantes (como imagina Murray, 1980, p. 93), não surpreende que muita escrita sobre material perecível tenha se perdido. Quanto aos “textos públicos”, diz Lejeune: “Pausânias e Plutarco ainda puderam ver, em Atenas,” as peças de madeira, “gravadas longitudinalmente sobre suas quatro faces, móveis em torno de seu eixo (...) onde se conservava o texto das leis de Solon.” (Lejeune, p. 510)

CAPÍTULO 2 – HISTÓRIA E MITOFÍSICA

“Não conhece a Mesopotâmia quem conhece somente a Mesopotâmia.”

Yoffee, 2016, p. 9

2.1 – Mesopotâmia: nome grego

A busca pela origem, na história, se desfaz em caminhos rarefeitos, pois a identidade – que quer ver em si mesma sua origem – se vê incessantemente remetida ao seu contrário. Mas ela persiste: se a Grécia micênica não é ainda a Grécia arcaica, ela, pelo menos, já fala grego; ademais, ela faz remeter ao Oriente Próximo e, com ele, a uma origem mais profunda. “A Mesopotâmia é, como o Egito e a Grécia clássica, uma das grandes ‘civilizações mortas’” (Leick, 2001, p. 15). Mais que isso: ela aparece, para muitos, como imagem e local da origem da própria “civilização”, afinal “[f]oi no Crescente Fértil, com seu clima favorável, que se originaram, há cerca de 10.000 anos, os primeiros assentamentos humanos e os primórdios da agricultura e da criação de animais domésticos.” (idem, p. 13). Trata-se do que se conhece como revolução do neolítico (ver abaixo, 4.4.2), e que se associa, aí, a dois outros elementos fundamentais: a cidade e a escrita (ver Leick, op. cit.). De fato, também o alfabeto aponta para o oriente e, no caso da Grécia, o período micênico e o período arcaico, separados por uma sombra do iletramento, se unem em sua abertura para o Egito e a Mesopotâmia através de um Mediterrâneo que, como permitem sugerir alguns autores (conforme veremos), carrega tanto sistemas de escritas quanto sistemas mitológicos. Mais uma vez, é difícil distinguir o que pertence à consciência dos helenistas e o que pertence a uma suposta consciência helênica. Como quer que seja, será interessante dirigir o olhar para esse (outro?) Oriente em que o (mesmo?) Ocidente insistentemente busca se reconhecer, tal como se o vê hoje. Veremos, então, de que modo certas proposições teóricas inovadoras e fundamentais, ao mesmo tempo em que, por vezes, convivem com pressupostos similares aos que delineamos acima, permitem, ao cabo, desestabilizá-los.

2.1.1 – Do simples ao complexo?

Pois bem: a escrita na origem da civilização? Qual escrita? A origem do cuneiforme parece remontar ao final do quarto milênio a.C., de quando datam as primeiras plaquetas (ver Michalowski,

1994 e Larsen, 1986). No entanto, uma teoria célebre, devida sobretudo a Denise Schmandt-Besserat, o faz derivar de um método de contagem anterior que, por sua vez, já vinha se desenvolvendo por pelo menos alguns milênios (para uma síntese, ver Schmandt-Besserat, 1996). A transição de um sistema a outro possuiria um encadeamento bem determinado. Em seus estágios iniciais, o que se teria são espécies de fichas que, pelo seu formato, por marcações nelas contidas e pelo seu próprio número, podiam representar quantidades, mas com diferentes subconjuntos de signos numéricos para cada tipo de item. “Por exemplo, um cone, uma esfera e um disco representavam diferentes medidas de grãos; um cilindro representada um animal do rebanho; e um tetraedro era uma unidade de trabalho”²⁷⁵ (idem, 2007, p. 3; cf. Michalowski, 1993, p. 997, 998). Ao longo do quarto milênio, tais fichas passariam a ser revestidas por envelopes de barro “elaborados para manter reunidos, por um certo período, as fichas de contas particulares em um dado arquivo” (Schmandt-Besserat, cit., p. 4). Falhando a memória a respeito de seu conteúdo, esses envelopes poderiam, ou deveriam, ser quebrados (1981, p. 323), procedimento que guarda semelhança com o que ocorreria depois com as próprias plaquetas cuneiformes, algumas das quais eram envolvidas por envelopes de um certo tipo onde se gravava o mesmo texto que elas continham, de modo que a quebra do primeiro, revelando seu conteúdo – o original interior do qual ele era uma cópia exterior – podia funcionar como procedimento de verificação (Leick, 2001).

Os envelopes, ademais, se encontram frequentemente marcados por impressões de selos, que, segundo se supõe, os autenticavam, “para guardar os conteúdos contra qualquer manipulação”²⁷⁶ (Nissen, 1986, p. 324). Ora, tudo parece indicar que essa prática serviu de modelo à impressão, sobre os envelopes, das próprias fichas que eles continham, “de modo a tornar visíveis o tipo e o número” destas (Schmandt-Besserat, 2007, p. 4), um pouco, aliás, como elas próprias faziam em relação aos itens (animais, mercadorias etc.) que elas permitiam contar. A consequente redundância então gerada entre conteúdo físico e superfície inscrita (ambos, vale observar, sistemas semióticos de tipo diverso) pôde eventualmente dar lugar à supressão das fichas e dos envelopes

275 A autora busca em nossa própria linguagem exemplos aproximados disso que ela chama de “contagem objetiva”: um par de sapatos, irmãos gêmeos etc. (1981, 322-3). Trata-se de modos de indicar uma quantidade que se aplicam com exclusividade a determinados tipos de unidades ou seres: por mais que possa haver um par de pessoas, não se há de falar, inversamente, num casal de sapatos.

276 Não surpreenderia que um tal sistema tivesse, num período de expansão, encontrado um uso burocrático. É o que parece ter ocorrido com a cidade de Uruk, na Mesopotâmia meridional, região povoada em larga escala somente dois séculos antes da invenção do cuneiforme e onde se atesta o uso das fichas de barro ao longo de todo o 4º milênio (Larsen, 1988, p. 179, 180). De fato, durante mais pelo menos meio milênio os usos da escrita estariam quase exclusivamente ligados à administração burocrática, e na persistência desse nexos é possível ver, segundo Mogens T. Larsen, uma especificidade mesopotâmica (ibid, p. 188; idem, 1986, p. 4).

enquanto tais, isto é, à função referencial das primeiras e à função englobante dos segundos. Estes podiam então se ver reduzidos a isto, superfícies de inscrição, e aí estaria a origem das plaquetas.

Esta teoria, que “logrou tornar-se, no decorrer da década de noventa, a visão dominante sobre o tema ou, ao menos, a referência mais importante do debate” (Rede, 1999, p. 43), possui para nós um interesse particular, em virtude de certos problemas semióticos que permite colocar²⁷⁷ (para a apresentação ou a discussão de alguns problemas com a teoria, ver Rede, cit., pp. 41-2, Baines e Yoffee, 1998, p. 215, Michalowski, 1993, Powell, 1981, p. 423-4; compare-se Salomon, 2007, p. 28-9). De fato, já do esboço que demos acima, é possível depreender que diversos tipos de operações se associam, no caso das fichas. Em primeiro lugar, sua confecção supõe uma *sistematização de suas formas*, tais como associadas a certos significados que elas representam e que não devemos supor ilimitados ou indeterminados, se é que o sistema devia ter uma eficácia comunicativa ampla²⁷⁸. Em segundo lugar, o uso dos envelopes inaugura uma relação de *continente e conteúdo*, que, como atesta o desenvolvimento posterior, funciona potencialmente como um encadeamento semiótico do tipo que vimos anteriormente, uma vez que, a partir do momento em que se inscreve sobre eles o conteúdo, este texto acaba por remeter à própria ficha que, ela própria, remete ao objeto da administração (ver Parte I, §6)²⁷⁹. Há nisso – eis um terceiro ponto – uma duplicidade própria do tipo (opaco) de superfície: o barro tanto esconde (enquanto invólucro), quanto mostra (enquanto superfície), supondo-se, no entanto, que *superfície e invólucro* se correspondam, o que não é necessário, sendo essa uma ambiguidade ou incerteza própria do mecanismo de representação que está em jogo. Tem-se aí, em todo caso, uma interação entre propriedades gráficas complementares. De fato, o uso das fichas como instrumentos para imprimir

277 Ela possui também um risco, uma vez que o trabalho de Schmandt-Besserat “é tão frequentemente citado por aqueles que não tem grande familiaridade com as sociedades do antigo oriente próximo” (o que é, aqui, manifestamente o caso), como alerta um crítico (Michalowski, 1993, p. 996). Cabe reiterar, então, as ressalvas que fizemos na *Apresentação* desta dissertação (item v), e lembrar o sentido problematizante (e não conclusivo), bem como o caráter introdutório dessa nossa discussão, que não tem nenhuma pretensão de exaustividade. Como quer que seja, vale observar, com Marvin Powell, que “as tentativas” de Schmandt-Besserat “de compreender os objetos em questão são valiosas, mesmo que seja somente por se tratar de uma parte abundante mas muito negligenciada do registro arqueológico” (1981, p. 424). Já tivemos ocasião de sublinhar esse ponto fundamental (ver acima, 1.1.1), e ao qual retornaremos (3.1.3): toda a historiografia (e, de fato, todo estudo arqueológico ou antropológico) da escrita está assombrada pelo problema dos traços (e dos *objetos*) pertinentes, que faz com que se possa sempre, a cada estágio da coleta e da análise, ignorar (isto é, um pouco ironicamente: deixar de registrar) certas características do material disponível, na exata medida em que se ignoram o potencial valor semiótico dessas mesmas características, dentro do sistema dos usos da comunidade que produziu os objetos. A conexão entre escrita e cultura material, noutros termos, é ensejo de um tipo de problema semiótico elementar e crucial (ver acima, 1.3.1 e Parte I, §8).

278 Urton se vale de argumento semelhante para sugerir que, por variáveis que pudessem ser os usos locais dos quipus pré-colombianos, o império inca teria todo incentivo para sancionar um uso convencional deles (2003).

279 Se temos, então, uma determinada informação, uma codificação dessa informação, que é posta dentro de um pacote a ser transmitindo a outro agente, temos uma versão concreta e literal do modelo de comunicação proposto pelos teóricos da informação. A diferença é que importa pouco que a informação original seja resgatada ou não de dentro do pacote, dado o efeito de redundância envolvido nessa codificação, que chega a tornar supérflua a primeira.

os sinais sobre o barro demonstra o encontro material – e semioticamente produtivo, uma vez que suas *marcas* são plenamente *signos* – entre um volume (ou um objeto), e um plano (ou uma superfície).

Com esses três aspectos, vemos integrar-se procedimentos baseados na tridimensionalidade e na bidimensionalidade (cf. Schmandt-Besserat, 1981, p. 330). Torna-se difícil, assim, acolher qualquer visão do desenvolvimento da primeira escrita cuneiforme como uma progressão do simples para o complexo (embora o próprio esquema genealógico proposto por Schmandt-Besserat manifeste ainda um tipo próprio de evolucionismo; ver Rede, 1999, p. 40-1 e Michalowski, 1993, p. 998). Tratar-se-ia, antes, da passagem de um tipo de complexidade – no sentido técnico que introduzimos anteriormente (Parte I, Excurso n. 14) – para outro.

2.1.2 – Do concreto ao abstrato?

O estágio mais avançado dessa passagem estaria representado por aqueles signos que autores diversos, com grau variado de relutância, chamam de pictográficos, e que se encontrariam em abundância no material associado ao templo de Eanna, em Uruk, na passagem do quarto para o terceiro milênio a.C (ver Nissen, 1986). Para alguém como Jean Bottéro, por exemplo, tratar-se-ia de uma “escrita de coisas” e não de palavras; portanto, não se trataria *ainda* de uma escrita propriamente dita, de caráter fundamentalmente abstrato (1982, p. 150). A própria Schmandt-Besserat reserva a este estágio a noção de “‘proto-escrita’, enfatizando assim seu caráter transicional” (1981, p. 341). Mas o que será isso, uma escrita de coisas? Bottéro sabe bem que, se “o significado desses pictogramas” é uma “coisa”, é somente “tal como ela é pensada”, ou seja, tal como figura “em um conjunto estruturado de visões, de reflexões, de combinações” (ibid). Noutros termos, um sistema desse tipo supõe sempre um repertório gráfico logicamente (senão cronologicamente) anterior, isto é, um conjunto de convenções de figuração e de diferenças formais às quais vem se associar um conjunto de diferenças conceituais²⁸⁰ (ver Parte I, §8). John Ray, por exemplo, sugere, tratando do Egito, que “[a] conclusão mais provável, no momento, parece ser a de que, ao longo do período pré-dinástico, desenvolveram-se formas características de se representar o mundo natural, e que foi dessa ‘reserva’, ou desse repertório artístico, que os primeiros hieróglifos foram escolhidos” (1986, p. 309). Isso colocaria o sistema em potencial continuidade com outras

280 Nisso reencontramos, vale notar, o problema que havíamos apresentado com Wiener e Davidson, de uma linguagem natural (Parte I, Excurso n. 5). Compare-se a hipótese formulada por Boas noutro contexto, mas aplicada a padrões geométricos: isto é, a de que “um significado tenha sido atribuído *a posteriori* [*read into*] ao padrão geométrico e que assim as formas significantes tenham se originado” (1927, p. 118).

práticas gráficas (ver Baines & Yoffee, 1998, p. 215 e abaixo, 2.2.2; para a relação entre escrita e arte na Mesopotâmia, ver Schmandt-Besserat, 2007) e, no limite, com toda a prática visual, bem como a prática social mais ampla, da comunidade em questão (este é o ponto fundamental do trabalho de Baxandall, 1972).

Mas há também algo mais específico em jogo. Para além das convenções quanto à delimitação, apreensão e representação de figuras e ao ordenamento intelectual do espaço, há toda uma série de convenções que dizem respeito especificamente à prática dessa escrita. Margret W. Green (1981) insistiu especialmente sobre esse tipo de questão, inclusive sobre os aspectos “meta-escriturários” das plaquetas (sua eventual organização em colunas e linhas, seu formato, a distinção entre suas faces etc.; ver Nissen, 1986, 324). Ora, esse questionamento incide também sobre a aparência das próprias figuras, afinal,

“ainda que os primeiros signos cuneiformes fossem majoritariamente representações pictóricas, os escribas nunca tinham verdadeira liberdade artística para desenhar um objeto. O formato padrão é fíco, sendo permitido somente um grau limitado de variação. (...) [O] signo SAG, ‘cabeça’, pode ser desenhado de modo realista como olho, nariz, e queixo claramente delineados, mas deve ser uma visão de perfil do lado direito e incluir tanto a cabeça como o pescoço, mas não o cabelo, nem a boca, nem as orelhas. GUD, ‘touro’, deve ser uma visão frontal com somente a cabeça do animal; MUSEN, ‘pássaro’, uma visão de perfil do lado direito de todo o corpo, mas sem as pernas. DU, ‘ir’, ‘ficar em pé’, o desenho de uma perna e pé humanos, pode incluir o joelho, mas não os dedos. A orientação direcional do signo também é fixa (...) Variabilidade gráfica, seja de forma ou orientação, ocorre com maior frequência no período Uruk IV; signos invertidos ou rotacionados quase nunca ocorrem depois desse período, a menos que tenham adquirido um significado especial e um valor fonético distintivo” (Green, 1981, p. 356).

Estará evidente que isso insere uma série de camadas opacas na relação aparentemente transparente (e, para alguns, ingênua, espontânea) entre figura e referente (e podemos dizê-lo antes mesmo de retomar as questões clássicas de Quine).

Bottéro, no entanto, imediatamente após as ressalvas que mencionamos anteriormente, prossegue para atribuir aos signos pictográficos mesopotâmicos uma “inteligibilidade (...) direta e universal” (idem, p. 151), como se se pudesse dizer que todo signo desse tipo pode ser “compreendido por quem quer que faça abstração da linguagem articulada que escuta e fala” (idem, 150). Abstração, é claro, para que o concreto fale. Mas acabamos de dizer que o concreto só fala, justamente, por meio de abstrações: abstrações concretas, gráficas (ver acima, Parte I, Excursão n.

3.I), e até mesmo figurativas. O argumento de Bottéro, nesse ponto, é claramente contraditório: deverá haver um sistema da ordem da convenção, mas seus valores serão naturalmente acessíveis. É como se, misteriosamente, o figurativo carregasse em si a chave de sua própria leitura²⁸¹. Esse tipo de conceitualização peca, não por tratar a escrita como um tipo de arte pictórica, mas por tratar de modo raso a própria arte pictórica, justamente como uma escrita cuja leitura é transparente e direta²⁸² (ver acima, Parte I, §13). O problema, em todo caso, é duplo: por um lado, há a realidade das convenções gráficas; por outro, há o valor conceitual das formas assim definidas. Expressão e conteúdo, que só se definem reciprocamente; somente a reunião sistemática desses dois aspectos – determinando os traços pertinentes que distinguem cada uma das unidades duplas assim geradas – é que poderia definir uma tal pictografia como sistema de signos.

Não é só em Bottéro que esse tipo de postulado, reiterado por toda uma tradição (entre o acadêmico e o leigo, como dissemos no capítulo anterior), convive com colocações que permitem questioná-lo:

“O fato de as primeiras plaquetas não codificarem a linguagem falada, de usarem um sistema de *notação* em vez de ‘*escrita*’ no sentido com que estamos familiarizados, foi interpretado como um indício de primitivismo ou, pelo menos, de que se tratava de um primeiro estágio experimental na evolução para a ‘escrita plena’. Mas é bem possível que as informações fossem *codificadas numa forma linguisticamente não específica a fim de a tornar mais flexível* e útil para uma região étnica e linguisticamente tão diversa.” (Leick, 2001, p. 66, grifo nosso;)

Reencontra-se aí, perfeitamente, a ressalva saussureana a propósito da escrita chinesa e o problema daqueles sistemas que funcionam como língua franca (acima, Parte I, §15). De fato, Piotr Michalowski, referindo-se às plaquetas de Uruk, julgava “duvidoso que os mais antigos desses textos possam ser ligados a qualquer língua específica”; mais ainda, tudo indicaria que essa “escrita não é estritamente linguística” (1994, p. 1020). Leick, no entanto, insiste, significativamente, em que, pelos mesmos motivos que o tornavam multilinguisticamente interessante, tratava-se de um sistema imperfeito. Em que residiria, então, a imperfeição? Uma pista se encontra na sua discussão de outra cidade importante na história da burocracia mesopotâmica, a saber, Shuruppak (nome antiga do local conhecido hoje como Fara), pois aí a história social e a história especulativa da escrita voltam a se confundir, uma vez que esta cidade parece ter sido testemunha de uma passagem

281 Trata-se, porém, de algo diverso do que dizia Merleau-Ponty: “Se a obra é bem-sucedida, ela tem o estranho poder de ensinar-se ela mesma” (1945, p. 30).

282 Poderíamos ver nisso o efeito de uma ilusão bastante moderna que naturaliza o olhar que tem sua origem no *quattrocento*, tal como frequentemente ocorre com a fotografia (ver Bourdieu, 1965, p. 108-9).

da pictografia ao sistema silábico (cit., p. 90). Entretanto, trata-se, segundo a autora, de um desenvolvimento que a Mesopotâmia apenas anunciaria, deixando à Grécia a tarefa de o completar:

“As formas alfabéticas de escrita que permitiram uma *expressão direta dos elementos fonéticos da fala*, sem qualquer referente pictórico primário, puderam ser aprendidas com facilidade, sem entrar no intrincado dispositivo cultural de um sistema misto como o cuneiforme. Com exceção dos glossários técnicos, as obras lexicais são desconhecidas no mundo clássico. *O ordenamento conceitual do mundo foi assim emancipado das coações da nomenclatura e dos limites do sinal escrito específico*. Talvez isso ajude a explicar a diferença entre a *capacidade* grega para o pensamento abstrato e racional e a sua *evidente* falta no pensamento mesopotâmio.” (ibid. p. 98; grifo nosso).

Emancipação do abstrato em relação ao figurativo como condição da irrupção do conceito, isto é, de uma linguagem adequada ao pensamento²⁸³: essa versão *literal* do “caminho da autolibertação do espírito humano das garras de uma *visão* mítica de mundo” (Graeser, 2002, p. 11; grifo nosso), prevê a constituição de um código de um tipo específico, com potencialidades expressivas próprias – uma vez que se presume qual seja sua função – mas atrela a ele, simultaneamente e necessariamente, a passagem ao abstrato, sem se preocupar em mostrar de que modo aquilo que é posto como pensamento religioso carece de abstração (o mérito de Jean Bottéro, aliás, é haver avançado a ideia de uma racionalidade propriamente mesopotâmica). Na base dessa construção, aquela mesma utopia de uma observação direta da fala (Parte I, Excursão n. 16), e, atrelado ao postulado fonocêntrico, uma imagem grega do pensamento. O que aparece aí como a sequência lógica da escrita se mostra, sem dúvida, como também uma sequência especulativa.

2.1.3 – Do complexo ao simples?

A ênfase de Bottéro sobre a “inteligibilidade direta” dos pictogramas faria parecer que se trataria, em seu esquema da evolução da escrita mesopotâmica, de uma passagem do simples para o complexo. Mas esse primeiro tipo de genealogia é complementado por outro, que vê na escrita cuneiforme madura uma complexidade excessiva: não aquela do pensamento que utiliza simultaneamente diversas operações semióticas (como sugerimos acima a respeito das fichas), mas

283 Compare-se o julgamento ligeiramente mais positivo de Conteneau, a esse respeito: “(...) é preciso considerar que a criação de um pequeno número de letras correspondendo a todos os sons simples de uma língua não é uma concepção primitiva. (...) Não obstante, o fato de os Assírio-Babilônicos escreverem os nomes decompondo-os em sílabas representou um grande progresso sobre a maneira de representar as ideias através de sinais; a *precisão* se introduzia em seus escritos” (1937, p. 60; grifo nosso).

aquela que, antes, o paralisa. Alfred Kroeber, por exemplo, parece ter sido favorável a esse tipo de análise, segundo a qual o desenvolvimento ideal da escrita deveria caminhar sempre no sentido de uma simplificação (cf. Kroeber, 1948, p. 371-2). A discussão desse postulado nos permitirá colocar uma nova série de problemas.

Começemos por observar que há, para esse esquema, certo apelo empírico, ao qual se presta, parcialmente, o desenvolvimento do cuneiforme. Pois, de fato, ele teve três eixos principais (Green, 1981, p. 346): i) a redução do número de sinais (ver Michalowski, 1994); ii) sua estilização progressiva (no sentido de uma maior abstração em relação às figuras anteriores), havendo evidência de que alguns sinais mais abstratos representa “abstrações das formas naturalistas” de outros sinais, “apontando, assim, para uma sequência temporal” (Nissen, 1986, p. 320), num daqueles encadeamentos semióticos – signos (de um tipo) de signos (de outro tipo) – que já tivemos ocasião de apontar²⁸⁴ (ver Parte I, §6); iii) a passagem da predominância de sinais logográficos (ou ideográficos) para aquela dos sinais silábicos.

Este último eixo é chave. Primeiro, porque sob ele encontra-se a emergência – fundamental, para aqueles que partilham de uma definição fonográfica da escrita (ver Parte I, §14) – de um princípio fonético. Ora, sob esse ponto de vista, a complexidade que víamos nas fichas (acima, 2.1.1), apenas aumenta quando se considera que, ainda aqui, nesse proto-cuneiforme, é de escrita e oralidade que se trata. Afinal, segundo Larsen, “a ‘leitura’ de tais textos envolve a introdução de várias palavras que não figuram nos documentos enquanto tais” (1988, p. 186), tal como é ainda o caso, aliás, de nossa própria documentação burocrática, “como todos sabemos” (idem, 1986, p. 4). Com efeito, nas palavras de Hans J. Nissen,

“durante um longo período, a escrita não foi usada em toda sua potencialidade, mas antes como um meio de produzir palavras-chave

284 Deve-se observar, porém, que pode não haver nada de uma necessidade lógica nessa progressão na direção do abstrato (que muito conviria a um argumento como o de Bottéro), uma vez ela parece se dever, ao menos em parte, a uma mudança na técnica (e, de fato, no instrumento) de inscrição, de modo que “linhas anteriormente curvas seriam abstraídas em sequências de impressões retas” (Nissen, 1986, p. 320). No caso do alfabeto grego, o uso cronológico de diferenças desse tipo é claramente desautorizado por Lilian Jeffery, e por critérios técnicos ou materiais como o mencionado por Nissen: “é arriscado”, diz ela, tirar grandes conclusões contrastando “os aspectos mais ‘primitivos’ da mais antiga escrita grega (as linhas e ângulos retos das letras, o emaranhado do sistema *boustrophedon* – ie. virando ‘tal como o boi conduz o arado’ ao final de cada linha [isto é, invertendo a orientação da leitura, da direita para a esquerda, e depois, da esquerda para a direita, e assim por diante] – e as variações nos formatos das letras) com os traços mais fluentes do semítico contemporâneo, suas linhas retrógradadas [isto é, indo da direita para a esquerda] e a estabilidade das formas. Esses fatos não devem significar que o transplante deve ter ocorrido muito cedo, quando o próprio semítico era ainda ‘primitivo’; eles podem significar, somente, que os primeiros receptores gregos às vezes cometiam erros durante a recepção ou transmissão, e que a grafia semítica tendia para as curvas graças ao uso predominante de tinta e pena, enquanto que os primeiros aprendizes gregos praticava suas letras, primariamente, por meio da incisão, em estilhaços de cerâmica ou plaquetas enceradas” (1982, p. 823; cf. 1963, 63-5). Sobre o *boustrophedon*, ver as páginas fascinantes da autora em seu trabalho anterior (1963, p. 43-50).

[*catchwords*] para alguém que estava mais ou menos familiarizado com o contexto, mas que precisava ser lembrado dos detalhes específicos” (1986, p. 329).

É isto, aliás, que permite a Larsen comparar o sistema cuneiforme àquele dos quipus andinos (ver abaixo, 3.2.2), na medida em que o que se tinha aí “[n]ão era uma representação gráfica da fala, mas, antes, um sistema mnemônico que dependia de um complemento oral” (1988, p. 186; 1986, p. 4; cf. Baines, 2007, p. 10).

Pois bem, se o proto-cuneiforme das primeiras plaquetas de Uruk era linguisticamente inespecífico – ao ponto de elas não apresentarem os sinais em nenhum tipo de ordem sequencial ou sintática (Larsen, 1986, p. 4; Nissen, 1986, p. 329; cf. Green, 1981, 349-56) – é aceito que o cuneiforme posterior começaria por representar o idioma sumério. No entanto, sua história ulterior traria uma complexidade toda própria. De fato, já à época do sumério, tratava-se do que se convencionou chamar de um “sistema misto”, integrando componentes logográficos, fonográficos (silábicos, no caso) e determinativos (os quais não representavam unidades linguísticas, mas indicavam a categoria semântica dos signos vizinhos); mas não só isso: por vezes o “mesmo” signo – complexa identidade – podia assumir um ou outro tipo de valor, além de, noutros casos, poder assumir dois valores diferentes do mesmo tipo, segundo o contexto (Larsen, 1986, p. 3). Ora, com a adaptação do cuneiforme para o acadiano (uma língua totalmente distinta do sumério), pareceria haver uma redução dessa “polivalência” (ibid.) e uma simplificação do sistema como um todo, uma vez que houve uma “vasta extensão do uso silábicos dos signos”, em detrimento dos logogramas, que permaneciam apenas residualmente (ibid., p. 4). No entanto, os valores atribuídos aos signos eram derivados das palavras sumérias que eles indicavam, de modo que, por assim dizer, o passado do sistema se encontrava inscrito no seu presente, como índice de uma relação persistente.

De fato, continuava a pesar o prestígio do idioma anterior, que deixou de ser falado por volta da passagem entre o terceiro e o segundo milênio a.C. Observemos, primeiro, que parece haver, no período acadiano, um interesse renovado no sumério (ibid., p. 5), problema emblematicamente encapsulado pelas listas lexicais do período: artefato característico do período anterior, neste novo estágio elas se complexificam para incluir, por exemplo, o *signo* cuneiforme, seu *significado* em *acadiano* de um lado e, do outro, sua (suposta) *pronúncia* em *sumério* (ibid., p. 4-5). Ou seja, este é, autenticamente, um signo intersemiótico (ver acima, Parte I, Excursão n. 8-II), numa situação em que se justapõem *tradução* (do sumério para o acadiano), *transcrição* (do sumério) e transliteração (do logograma em uma sequência de fonogramas silábicos) – justaposição esta, porém, que é a apenas a

manifestação horizontal, digamos (ou, se quisermos, a *soletração*), de uma sobreposição fundamental, pois ao cabo, o signo é aí o grande e complexo referente.

Além disso, o estatuto do sumério – comparável, como frequentemente se observa, ao do latim na tradição ocidental medieval e moderna – serve de base para outros desenvolvimentos (ver Ray, 1994, para o um desenvolvimento semelhante em relação ao sistema hieroglífico no Egito; cf. abaixo, 2.1.3). A partir da metade do segundo milênio a.C., volta-se a enfatizar o princípio logográfico, especialmente em textos eruditos (ibid., p. 5), a tal ponto que parece surgir o que Larsen chama de “um sistema pseudo-criptográfico, usando quase exclusivamente logogramas sem quaisquer indicadores silábicos”, parecendo constituir, em alguns casos, “uma espécie de sumério falsificado” (ibid.). O caso é interessante: o objetivo parece ter sido “esconder os conteúdos dos textos contra os não iniciados”, propósito explicitamente afirmado em instruções que pediam que os iniciados restringissem o acesso à informação ali contida (ibid., p. 5-6).

Larsen descreve de modo bastante evocativo todo este problema:

“As ferramentas disponíveis para o acadêmico moderno que queira causar impressão com sua imensa erudição e conhecimento, seu potente jargão técnico, um uso pesado de palavras emprestadas de origem latina ou grega, e uma estrutura sintática complexa – efeitos desse tipo estavam disponíveis para o acadêmico mesopotâmio já no nível do sistema de escrita. Aqui, o signo básico de grande conhecimento era o domínio do idioma sumério e da herança literária suméria, ambos entrelaçados do modo mais íntimo com o próprio sistema de escrita” (ibid., p. 5).

Assim, está claro, em primeiro lugar, que a adoção parcial de um princípio fonográfico não implicou o abandono dos demais tipos de sinais (compare-se abaixo, 2.1.2). De fato, o cuneiforme foi, até o final um “sistema misto”, o que em si já faz questionar o peso histórico, por assim dizer, da necessidade lógica suposta pelo tipo de esquema que indicamos acima (cf. Schenkel, 1998, p. 46). Mais importante, porém, é reconhecer que essa complexidade, longe de bloquear o desenvolvimento, a operação e o interesse do sistema, serve de esteio a uma proliferação semiótica de sentido sociológico mais amplo, graças aos “acúmulos de significados e valores ao longo do longo período em que o sistema esteve em uso”, valores e significados que, como vimos, vão além do estritamente formal (Larsen, 1986, p. 3). É nessa “carga da tradição”, na “teia de significados que podia ser tecida com base nos signos enquanto construções culturais”, que Larsen vê o verdadeiro esteio do cuneiforme (ibid., p.7). Assinalando a presença concomitante, a partir de determinado momento, de uma escrita alfabética utilizada para o aramaico (ibid., p. 6), ele conclui:

“o alfabeto estava lá, mas era claramente inferior, uma vez que não tinha contexto cultural. Por que é que o alfabeto continua sendo rejeitado pelos chineses, ainda que os reformadores venham explicando de que modos ele poderia transformar a sociedade chinesa?” (ibid.)

Digamos que, aí, parece ser a história que sustenta a escrita, mais que o contrário; e a história figura, concretamente, como a substância ou o substrato de toda uma camada semiótica desses sistemas (ver acima, Parte I, Excurso n. 2). Dito de outro modo, o aspecto estritamente formal, capturado na sincronia, não se basta, e haverá nisso uma lição para qualquer antropologia da escrita: a sincronia como que envolve e sobrecodifica a diacronia (ou, ao menos, uma certa diacronia, relevante para os usuários do sistema).

Mas há ainda algo mais. Falta observar, contra o tipo de análise que vínhamos considerando acima, que *complexidade* não implica *difículdade* de manuseio, e que mesmo os pesquisadores contemporâneos podem adquirir destreza na grafia (talvez mais que na leitura) de um sistema como o cuneiforme (ver, novamente, Green, 1981). Desse ponto de vista – eis o ponto fundamental – o que faz a concepção instrumentalista clássica, que vê no alfabeto o auge de toda escrita, é eternizar o momento e o problema da decifração²⁸⁵. Noutros termos, esse tipo de narrativa falha em abandonar a perspectiva do novato, recusando-se a adentrar o universo da fluência (ibid). A “inteligibilidade direta” a que se referia Bottéro não é, afinal, uma característica do sistema, mas da relação que tem com ele o usuário, num determinado estágio de sua prática.

2.2 – Egito: perdurar

Ao longo do século XX, “o interesse público pelo Antigo Oriente Próximo registrou um constante declínio. (...) Somente o Egito, que para nós é definido quase totalmente por sua mórbida obsessão pela vida após a morte, continuou a fascinar o público” (2001, p. 12). Essa ênfase, como veremos, não parece ser totalmente destituída de sentido, mas convém dar-lhe algum contexto e observar de que modo esse mesmo contexto coloca novas questões para a discussão de noção de escrita, ao mesmo tempo em que vemos persistir alguns dos mesmos problemas que identificamos acima.

285 “A posição do linguista que decifra uma língua que não conhece é diferente. Ele tenta deduzir o código da mensagem: destarte, ele não é um codificador, é o que se chama um criptanalista. (...) É evidente que os linguistas devem explorar a técnica dos criptanalistas; e, naturalmente, quando nos servimos durante muito tempo de uma técnica, acabamos por acreditar que é o procedimento normal. Mas em verdade um método desses representa apenas um papel marginal e excepcional na comunicação comum, e a tarefa do linguista é começar como criptanalista para acabar como o decodificador normal da mensagem.” (Jakobson, 1973b, p. 23)

2.2.1 – Criptografias

Começemos por observar que, também no Egito, o primeiro uso da escrita parece ter sido para indicar propriedade e ter assumido um aspecto figurativo, e isso sob a forma de minúsculas etiquetas furadas e amarradas aos itens em questão (Wilson, 2003, p. 6), numa espécie de *laço* direto e literal entre signo e referente. Mas, se as importantes plaquetas de Uruk provinham de um templo, essas etiquetas egípcias provêm, como provirá a maior parte de sua escrita posterior, de tumbas, e nisso se sintetiza um interessante conjunto de diferenças entre os dois casos (para uma comparação mais ampla, e enormemente útil, entre o Egito e Mesopotâmia, ver Baines & Yoffee, 1998). À diferença também da Grécia micênica, no entanto, onde utensílios, cerâmica e lápides “muito raramente” carregavam inscrições (Hammond, 1959, p. 33), as tumbas do Egito faraônico, desde o começo, estão repletas de escrita. Disso decorre que a escrita adquira, aí, um aspecto efetivamente monumental: escrita e arquitetura literalmente se sobrepõem nesta que é, por excelência, a civilização dos monumentos²⁸⁶.

Essa situação encerra o paradoxo de uma escrita simultaneamente monumental e críptica, já que seu lugar por excelência é sobretudo o interior desses escuros espaços. Se os textos e imagens na parte externa eram gravados em baixo-relevo, recebendo a luz solar, os da parte interna eram gravados em alto-relevo, de modo a ser melhor iluminados pelas fracas luzes que ali poderiam chegar (Wilson, cit., p. 71). Trata-se, então, de uma escrita duplamente inacessível, tanto materialmente quanto socialmente – afinal, as tumbas em questão, aquelas das necrópoles (inclusive as pirâmides), são privilégio de uma elite bastante restrita (Baines, 1988) – e tanto no caso das tumbas quanto naquele dos templos (Wilson, cit., p. 51). Nesse sentido, pode-se dizer que se trata, em sentido muito especial, de uma escrita propriamente *cripto-gráfica*.

Isso se explica, em parte, pela ideia de que “a comunicação se dirigia não aos vivos, mas aos mortos e aos deuses” (Goody, 1986, p. 26; compare-se acima, Parte I, Excurso n. 4b-V). Com efeito, a base desse sistema é que o rei atua como “intermediário” entre estes e o povo (Wilson, ibid, p. 18) e, nessa conexão divina, ele se vê destinado a perdurar: sua tumba – espécie de miniatura de sua antiga casa (idem, p. 8) – será, também, uma possível casa futura, e, tal como seu corpo mumificado, é foco de toda uma ritualística que o alimenta no pós-vida (Lalouette, 1992, p. 50-2). Os servos nela figurados serão, efetivamente, seus servidores póstumos e as inscrições que a

286 O fato de que, no Egito, “a maior parte do vasto legado de escrita é monumental”, diz Baines, é “enviesado pela preservação”, isto é, pelo problema dos materiais perecíveis (da escrita não monumental), “mas permanece claro que os egípcios produziram uma quantidade única de escrita monumental” (1988, p. 194).

cobrem e a identificam se dirigem, ou aos deuses, ou ao seu futuro espírito, que há de retornar (Wilson, *ibid*, p. 41).

Tudo isso, se parece dar, literalmente, maior peso à imagem da própria escrita como uma tecnologia da fixidez, da perpetuação, exige reconhecer as práticas responsáveis por essa mesma perpetuação. De fato, isso tem por sustentação, no entanto, uma imensa burocracia teocrática. Mais ainda, à diferença tanto da Grécia quanto da Mesopotâmia, ambas famosas por suas cidades-Estado, trata-se aqui, desde muito cedo, de uma organização política geograficamente centralizada (Baines, p. 188; Baines & Yoffee, 1998. p. 204-5): nada como as burocracias descentralizadas (e eventualmente reemergentes, após repetidos colapsos) da Mesopotâmia (Yoffee, 1979). Nessas circunstâncias, a posição da escrita (e sua regulação) haveria de ser diversa do que observamos anteriormente, mesmo se reconhecemos que ela só interveio “num estágio tardio” do processo de centralização (Baines, 1988, p. 194).

Ademais, a acentuada estratificação dessa sociedade não deixa de encontrar eco na divisão do trabalho escriturário, por assim dizer. Pois, em primeiro lugar, se a elite – e em especial, o faraó – esteve continuamente associada à escrita, ela não esteve necessariamente associada ao ato de escrever (Baines, 1983, p. 580). Em segundo lugar, a própria produção da escrita monumental, com seus vários estágios, supunha uma divisão de funções pela qual era perfeitamente concebível que, à exceção daquele que desenhava, os trabalhadores-artistas não compreendessem o que escreviam (Wilson, *cit.*, p. 71). A situação não faz senão agravar-se quando se considera que a língua transcrita foi, durante a maior parte do tempo, uma língua “literária”, elitizada, que “pode nunca ter sido falada tal como a conhecemos” (Ray, 1986, p. 312; ver, com maior detalhe, Ray, 1994).

2.2.2 – Pictografias fonográficas

Contudo, vale novamente a pergunta: que escrita era essa? Importa observar, antes de mais, que os hieróglifos não foram a única escrita egípcia, no período faraônico. Houve sobretudo um sistema cursivo, que se convencionou chamar de hierático, de uso igualmente restrito à alta burocracia, ao que tudo indica. O caso é interessante, pois, se o hierático demonstra o que alguns chamam de uma estilização, isto é, uma progressão na direção do abstrato (ou seja, de signos convencionais sem referente pictórico), ele é, em todo caso, claramente derivado do hieroglífico (Wilson, *cit.*, p. 73). Há, nesse processo, algo que interessaria a Boas²⁸⁷, que estudou, tanto a

²⁸⁷ Parece-nos possível, por exemplo, comparar a relação entre uma e outra forma de escrita e aquela entre certos motivos decorativos de pratos da região do Oaxaca, mesmo se presumimos que, no primeiro caso, há uma derivação

derivação de formas geométricas a partir de figuras mais realistas, quanto a derivação inversa (1927, p. 118), além da deformação dos padrões pelo tipo de prática de inscrição²⁸⁸ (ibid, p. 130). No caso do hierático, se parece haver uma progressão (ou uma regressão) deste último tipo, até o ponto em que a conexão com os hieróglifos originais se torna apenas muito residual, há uma exigência suplementar em comparação com os padrões gráficos estudados por Boas: se nestes sua progressiva indistinção não necessariamente prejudica sua função (decorativa, por exemplo), não se pode dizer o mesmo de um sistema em que, pela concatenação de dois planos (expressão e conteúdo, digamos novamente), é absolutamente necessário que as unidades permaneçam claramente distintas²⁸⁹.

Não há dúvidas, porém, de que o hieroglífico possui um lugar especial. De fato, trata-se de um sistema que, mais do que qualquer faraó, estava destinado a perdurar (Wilson, p. 25). A sua permanência, ademais, acompanha a da arte figurativa egípcia, cujos princípios básicos teriam permanecido os mesmos ao longo de três milênios (Lalouette, 1992, p. 6). Não é sem razão que uma acompanha a outra, afinal, uma escrita que era, como dissemos, monumental ou arquitetônica, não podia deixar de representar um grande investimento estético. É particularmente apropriado, então, que Wilson a qualifique de “escrita pictórica” (2003, p. 18); trata-se, em certo sentido, da *pictografia* por excelência.

De fato, quanto ao *desenho* dessa *escrita*, por assim dizer – isto é, quanto ao que chamamos, anteriormente, de aspectos estritamente formais – interessa observar que, como na pintura, as figuras são dispostas de perfil, o que obedece a uma convenção estética mais geral segundo a qual importa sempre representar cada uma segundo sua perspectiva mais característica (Gombrich, 1978, p. 35; Lalouette, cit. p. 6). No caso da escrita, isso se conjuga a outra convenção que lhe é própria: a ordem de leitura é determinada, exatamente, pela direção para onde se dirigem as figuras (compare-

intencional (que depois libera os novos signos para que sigam um caminho próprio), e no segundo, o contrário, seja uma falha em continuar o antigo padrão, seja uma tentativa de disjunção: “Uma vez que tanto o peixe como a folha ocorrem em tipos modernos, pode-se duvidar se estamos lidando com uma verdadeira transformação, uma verdadeira incompreensão. Pode ser também que o processo psicológico envolvido tenha sido antes a substituição do tema antigo por um novo, processo no qual o tema novo foi rigidamente controlado pela forma antiga e estereotipada” (1927, p. 131).

288 De fato, parece-nos que o livro de Boas, *Primitive art*, fornece o ponto de partida mais lúcido para o estudo comparativo das práticas gráficas que reconhecemos, por um ou outro motivo, como escritas, e isso, em parte, justamente porque permite colocá-las num contínuo com outras práticas do mesmo tipo, para as quais essa caracterização não é tão evidente, e em parte porque ela rejeita com clareza qualquer facilidade derivada de postulados evolucionistas (compara-se abaixo, o que diz Kroeber que, sob esse aspecto, se mostra menos pertinente que seu mestre). Seria interessante ler, lado a lado, Boas (1927) e Severi (2007).

289 É claro, porém, que, na verdade, desde que haja um repertório gráfico estabelecido, há também aí dois planos: é também por isso que “devemos traçar a distribuição dos desenhos junto com as interpretações que deles dão tribos diferentes”. A diferença para a qual apontamos é somente uma a respeito da articulação interna desses sistemas (ver Parte I, §§10-1).

se o caso da escrita grega, em Jeffery, 1963). Essa conjunção possui efeitos interessantes. Em primeiro lugar, nota-se que, quando se trata de escrita, as figuras sempre encaram o mesmo lado: situação diversa do que Bottéro observava a respeito dos pictogramas mesopotâmicos – anteriores ao cuneiforme – onde, segundo supõe o autor, em virtude de não representarem sons, a ordem das figuras era irrelevante (1982, p. 151). Em segundo lugar, abre-se um conjunto de possibilidades estéticas, como elaborações simétricas em vários sentidos: há casos, efetivamente, em que dois grupos de colunas (de signos hieroglíficos) se encaram mutuamente, nas bordas de uma grande cena pictórica, configurando uma moldura ou então uma espécie de portão ou portal (Wilson, p. 43; cf. as molduras dos shipibo-conibo, acima, Parte I, Excursão n. 4.III).

Isso remete a uma ambiguidade própria dos desenhos de uma (escrita) ou de outra (pintura): ambas estão sempre entre o símbolo e a figuração. Remete, também, e consequentemente, aos problemas próprios da arte egípcia em geral: de fato, a própria restrição elitista da escrita no Egito tinha sua raiz ideológica, segundo Lalouette, no perigo que ela representava, uma vez que as formas de que se compunha eram, “como toda imagem, suscetíveis de se animarem”, isto é, de ganharem vida (1993, p. 345). Por isso, o escriba-artista “busca, por vezes, temperar sua eventual agressividade, mutilando em seu desenho um animal temível”²⁹⁰ (ibid), tipo de problema familiar aos etnólogos da América do Sul.

Mas, apesar dessa aparente indistinção e da presença conspícua desse aspecto figurativo, a escrita hieroglífica é, basicamente, fonética. Ainda assim, como no cuneiforme, deve-se reconhecer nela a coexistência entre variados tipos de signo. Sob um primeiro aspecto, convém notar que a escrita hieroglífica inclui signos ideográficos. Sob o aspecto fonético, importa observar que só se anotam aí as consoantes, o que torna oralmente ilegível uma transliteração do egípcio antigo: aqui, mais ainda do que naqueles casos citados por Hjelmslev e Arrivé (acima, Parte I, Excursão n. 9), não é possível produzir uma versão oral do texto sem aplicar arbitrariamente uma convenção acadêmica: no caso, a convenção dos egiptólogos prevê a inserção de um ‘e’ entre as consoantes, dissolvendo o esqueleto consonantal nesse caldo vocálico homogêneo (Loprieno, 1995, p. 16; ver acima, Parte I, Excursão n. 9-II). Noutros termos, não é possível restituir na fala algo com pretensão

290 Trata-se de lógica muito semelhante àquela pela qual, na Amazônia – ou seja, em sociedades muito diversas da egípcia em sua constituição sociológica, para dizer o mínimo – se teme e se evita completar, sobre um dado corpo, um padrão gráfico atribuído a uma entidade poderosa como a anaconda ou o jaguar (ver Van Velthem, 2001). Também no Egito, digamos, a fera é que é o belo, e, como tal, mantida voluntariamente incompleta. É como se, num caso como no outro, a “possessividade em relação ao objeto”, de que fala Lévi-Strauss (1961, p. 64; abaixo, item 4.3) corresse o risco essencial de pivotar sobre si mesma, de modo que é a entidade em questão que toma posse do corpo sobre o qual se trabalha, em vez do artista, que sobre ela perde o controle.

de ser, com qualquer grau de rigor, fonologicamente análogo à fala que o texto supostamente registra²⁹¹; há uma incompletude essencial.

Mais interessante ainda é notar que esse elemento de princípio alfabético, não presente no cuneiforme, esteve presente na escrita hieroglífica desde o início, o que condena de antemão qualquer sequência *crono-lógica* como as que vimos anteriormente (cf. Ray, 1986, p. 314). Por outro lado, se o sistema permaneceu essencialmente o mesmo durante milênios, permaneceu também seu aspecto figurativo – no que o caso egípcio também difere do mesopotâmico, que, como vimos, tomou o caminho de uma crescente abstração (cf. Ray, 1986, p. 313-4, que faz essa comparação). Ray, como Larsen (e talvez como Kroeber), se pergunta porque ela não se desenvolveu na direção de um sistema alfabético pleno (1986, p. 315)²⁹². A resposta estará, provavelmente, nos usos sociais desse sistema, e naquele conjunto de dispositivos, característicos dessa sociedade altamente estratificada, que John Baines chamou de *decorum* (2007)²⁹³.

O caso do Egito, portanto, é, em muitos sentidos, *emblemático*. A mais duradoura dessas escritas para as quais o homem comum olha com um misto de admiração e incredulidade, ela parece ter sido, desde o mais antigo registro que se possui, complexa, isto é, compósita. Isso possui duas consequências notáveis. Por um lado, nela convivem, de modo não só estável, como também dinâmico, arte pictórica e escrita, ou antes: representação figurativa e representação da fala. Essa interação, ademais, se estende até a arquitetura e outras formas de cultura visual que compartilham um mesmo ambiente social altamente estratificado (Baines, *ibid.*). Por outro lado, o Egito acaba por minar a sustentação de uma teoria de desenvolvimento linear de uma forma pura a outra²⁹⁴.

291 Convém retomar, portanto, a lição de Hjelmslev (Parte I, Excurso n. 9.II). De fato, a ideia de Ray (1986, p. 313) segundo a qual a ausência de vogais na escrita egípcia reflete a estrutura da língua, com seus radicais consonantais (como no árabe e no hebraico, conforme já indicamos), corrobora a ideia hjelmsleviana de que a escrita (isto é, *alguma* escrita, por exemplo, *esta* escrita) possa ter sido criada a partir de uma análise não de fatos puramente fônicos (afinal o que os hieróglifos não fazem é uma transcrição fonética, mesmo tendo uma base fonética: trata-se aqui do que Hjelmslev chamou de uma transposição indireta), mas da própria estrutura dos elementos expressivos da língua, de sua combinatória etc.

292 Kroeber não só assinala essa persistência, como observa: “eles até duplicavam os sinais para dar certeza: como se devêssemos escrever ‘o-l-h-o’ e em seguida inserir a imagem de um olho, como que por medo de que a palavra soletrada não fosse clara o suficiente” (1948, p. 512). Trata-se de um interessante fenômeno de redundância (ver Parte I, §5), mas a explicação deixa muito a desejar: os egípcios estariam simplesmente “seguindo os caminhos do hábito cristalizado” (*ibid.*).

293 Parece-nos que a obra deste pesquisador, por uma série de motivos – dentre os quais a fineza e a sensibilidade antropológica, por assim dizer, de suas análises, além de sua abordagem crítica do problema da escrita, que não foge de noções como logocentrismo – seria talvez o melhor ponto de partida para uma renovação do contato entre a sua disciplina e a etnologia sul-americana, com vistas a discutir certos problemas ou dilemas conceituais comuns, mesmo que as sociocosmologias em questão sejam totalmente distintas.

294 O mesmo ocorre na Mesoamérica, cuja discussão, sob alguns aspectos, faz lembrar o debate em torno do Egito: “A história dos sistemas escriturários mesoamericanos demonstra a falibilidade dos modelos explicativos que preconizam uma evolução linear e universal das escritas, as quais partiriam, necessariamente, do predomínio das representações pictóricas e chegariam, após um suposto processo de evolução, ao predomínio das fonéticas” (Santos, 2009, p. 74).

De fato, em todos os casos que vimos até aqui, frequentemente se conjuga o problema da escrita sob a forma de uma narrativa lógica, que toma por base uma classificação morfológica dos sistemas (o que há muito Derrida já havia assinalado). É exatamente como se reencenássemos os embates internos do evolucionismo vitoriano. Mesmo alguém como Kroeber afirma que “três estágios podem ser logicamente distintos no desenvolvimento da escrita” (1948, p. 510), numa fórmula que, à maneira evolucionista, ordena diferenças formais em escala crono-lógica. Ao mesmo tempo, ele concede que

“a história do alfabeto ilustra (...) os princípios de invenção básica, invenção suplementar, difusão, aceitação, recusa, modificação, sobrevivência, perda, geração de padrões [*patterning*] e função – bem como o entrelaçamento entre todos eles.” (ibid., p. 509)

Isso nos aparece, agora, como um fato de ordem bastante geral. O problema é especialmente agudo pelo fato de aí se abordar a cultura material naquele ponto – a escrita – em que, supõe-se, melhor se articulam o material e o intelectual.

2.3 – “Platonismo”²⁹⁵

Os três casos que acabamos de estudar, apesar da variedade histórica em que insistimos, se reúne em um conjunto de *topoi* que remetem, novamente, ao clássico, como pode demonstrar uma leitura do *Fedro*, de Platão. Esta obra é, de certo modo, o oposto do clássico, o oposto do paradigmático. De fato, trata-se de um diálogo de cuja própria autoria já se duvidou, assim como de sua posição na obra do filósofo como um todo e da qualidade de sua composição (Derrida, 1968, pp. 82-3; Babut, 2007, p. 12-3). É que ele aborda um conjunto de temas aparentemente heteróclitos: o amor, a retórica, a escrita. Neste diálogo, porém, interessa, menos “Platão” do que o que podemos chamar, com Derrida, de seu “platonismo, que inspira toda a metafísica ocidental na sua conceitualidade” (1968, p. 95; cf. Wolff, 1992). Convém retermos apenas alguns pontos, pois a escrita tem aí um lugar todo especial.

Crê-se, por vezes, que Platão simplesmente a condena, e mal se explica então por que razão o juiz continua a escrever (estaria o remédio no mal, como diz Starobinski de Rousseau?). É não ver que, num primeiro momento, não se distingue entre falar e escrever, mas entre falar *ou* escrever *bem ou mal* (258d; Mouze, p. 268, n. 1): o que se avalia é, em geral, o uso da palavra. Afinal, é de

295 Toda essa seção pode ser lida como um comentário a Viveiros de Castro, 2017.

retórica que se trata, e da prática dos chamados logógrafos, gente que escreve o que outros não de falar: Fedro, deixando a cidade, encontra Sócrates que prontamente se seduz pela possibilidade de escutar um discurso sobre o amor, atribuído a Lísias, que o primeiro acaba de visitar. Já essa cena inicial, com o enquadramento problemático que ela institui, indica que se vai tratar dessa remissão da palavra, isto é, da recitação (leitura) enquanto citação de um outro²⁹⁶. No entanto, Fedro acusa sua própria incapacidade de restituir o discurso pela memória, ao que Sócrates replica saber que o primeiro há de tê-lo escutado muitas vezes e, mais ainda, deve ter saído da cidade exatamente para praticar-se em declamá-lo. Aí já se põem, note-se novamente, o problema do modelo e da repetição, e aquele da presença, afinal, a presença de Sócrates aparece como um fato contingencial perante a decisão de Fedro de declamar (isto é, de declamar, exatamente, para quem quer que seja, indiferentemente). O impasse somente se resolve quando Sócrates observa que Fedro tem consigo o discurso escrito: “desde que também Lísias está presente, absolutamente não estou decidido a me prestar ao teu exercício” (228e²⁹⁷). Os amigos trocam, então, o diálogo pela leitura. É somente ao final desta que tem início seu diálogo sobre diálogos que, por sua vez, versam sobre o amor²⁹⁸.

Esta primeira associação entre a escrita e a presença de seu autor se verá revertida pela sequência do diálogo. Pois o logógrafo, diz Derrida, é justamente alguém que cobra para redigir “discursos que não são pronunciados por ele próprio”, isto é, “que produzem seus efeitos na sua ausência” (1968, p. 84). De fato, quais as deficiências que mais tarde se atribuirá, de fato, à escrita? Sócrates o responde, após equipará-la à pintura²⁹⁹:

“de fato, os seres que esta engendra estão como se fossem vivos; porém se lhes perguntas algo, solene e total é o seu silêncio. E o mesmo fazem

296 Que essa citação apareça aí como afastamento da origem – a ausência como “extenuação progressiva da presença” (Derrida, 1971, p. 372) – é o que estabelece todo o problema comparativo para com o modelo da metafísica da predação (ver abaixo).

297 Citamos a tradução de José Cavalcante de Souza, Editora 34, 2016.

298 É como se, da discussão sobre o amor, se passasse à discussão sobre a própria discussão, isto é, sobre a técnica e os objetivos da composição de discursos (sem que, no entanto, um seja tão somente pretexto para o outro, uma vez que ambos são bastante tratados, e que ambos como que se reduzem a um problema comum, que é o da repetição e da memória). Observemos, a modo de anedota, que esse curioso movimento interno a esta obra de Platão encontra como que seu inverso no desenvolvimento histórico da tradição retórica em fins da Idade Média: ali se passa progressiva da epistolografia, da prática de certa arte discursiva, à discussão dos temas da política republicana (Skinner, 1978, p. 52 e segs). Como quer que seja, há razão mais profunda que ligue os temas do diálogo, pois, num sentido bastante fundamental, tudo já estava aí neste começo, se é verdade que o *amor*, em Platão, é essencialmente *fidelidade* (à origem), ou seja, em sentido preciso, *homofilia* (que de fato se abre para um tipo de homossexualidade androcêntrica característico da misoginia grega, que com ela convive no próprio texto platônico), e paixão acesa pelo *reconhecimento*, no belo, de algo como uma melhor versão de si, da *perfeição* de si, fazendo rememorar, exatamente, a origem.

299 Haveria que pensar sobre essa outra indistinção, que faz com que se condene, de uma só vez, todo o gráfico. Poderíamos lê-la na chave da oposição entre o sensível e o inteligível. Deve-se observar, ademais, que, ao que parece, é à escrita em geral que se dirigem tanto Platão quanto Derrida: difícil saber que lugar teria nos textos de cada um a oposição entre o hieroglífico e o hierático.

também os discursos; poderias crer que um pensamento anima o que eles dizem; mas se algo perguntas do que é dito, querendo aprender, uma só coisa apenas ele indicam e a mesma sempre. E uma vez escrito, fica rolando por toda parte todo discurso, igualmente entre os que sabem como entre aqueles com os quais nada tem a ver, e nunca sabe a quem ele justamente deve falar e a quem não. Transgredido e não com justiça censurado, do pai sempre precisa como assistente; pois ele próprio não é capaz nem de se defender nem de se assistir por si mesmo.” (275d-e)

As deficiências da escrita, então, são três: em primeiro lugar sua mudez; em segundo lugar, sua indiferença em relação ao público (idêntica àquela de Fedro, como vimos); em terceiro lugar, sua vulnerabilidade, devida à ausência de seu pai, noutros termos, sua orfandade³⁰⁰.

A tudo isso se opõe o discurso propriamente filosófico, que se *escreve na alma* (276a; cf. Cesarino, 2012). Irônica metáfora, se é que vale dizê-lo: a escrita, essencialmente secundária, vem descrever – numa extensão que a torna secundária em relação a si própria – o processo primário do conhecimento (ver Derrida, 1967, p. 27). Conhecimento, no entanto, que é, ele próprio, memória, mas memória autêntica: *mneme*, contra a mera *hypomnese*, a rememoração. A segurança vem somente do argumento (isto é, da prática efetiva da argumentação), da palavra, do *logos* (276c). Trata-se aqui da palavra viva, que engendra e prolifera, que fecunda (que insemína e dissemina; ver a nota sobre Peirce acima, Parte I, §16). Por isso Sócrates compara à escrita aos jardins de Adônis, que tão rápido quanto florescem, tão rápido murcham (Mouze, 2007, p. 306, n.2; Cavalcante de Souza, 2016, p. 197; ver acima, Parte I, Excurso n. 6.II). Ele conclui, referindo-se, porém, a quem faria bom uso da escrita (pois isto, finalmente, é possível):

“os jardins em letras, como é provável, por brincadeira ele os semeará e escreverá quando escrever, para si mesmo entesourando lembranças para a esquecida velhice, se lá chegar, e para todo aquele que siga a mesma pista” (276d).

Sáimos do sério, então, para entrar no divertimento; essa é a condição (e o perigo – divertimento – do simulacro; ver Derrida, 1971, p. 387, 389). Fica claro, em todo caso, que não é exatamente a escrita que aí se condena, mas antes um certo uso seu (um uso que, de outro ponto de vista, a define), um uso que vá além da lembrança, da *hypomnese*. Para Platão, a escrita não pode passar de mnemotécnica.

A origem da escrita estaria, então na palavra, e a ela é que a escrita deveria voltar. Há nisso algo de curioso, pois que palavra terá criado a primeira escrita e, com ela, a escrita em geral? Ora, o

300 O neoplatonismo cristianizado de Santo Agostinho faz ecoar esse tema, mas agora a propósito das escrituras e de seu pai: “Moisés escreveu isso, escreveu e se foi (...) e não está diante de mim agora.” (III,5).

filósofo, como que para respondê-lo, evoca, justamente, o Egito e o faz sob a forma do *mito*. Mito platônico? Mito grego?³⁰¹ Estamos, de súbito, no espaço entre a metafísica e a mitofísica, no espaço onde elas se sobrepõem. Mito egípcio? Egípcios, em todo caso, são – ou se pretende que sejam – os personagens desse novo diálogo embutido no diálogo: de um lado, o lunar Thot, pai da escrita oferecendo sua invenção³⁰², sua criação, sua *prole* milagrosa, que haveria de curar a memória (274e); de outro, Amon, o deus-sol que a julga (Derrida, 1968, p. 121). Pois bem, nos temas e nos nomes que povoam esse episódio, Derrida ouve o eco de algo mais amplo:

“Platão teve que conformar sua narrativa a leis de estrutura. As mais gerais, aquelas que comandam e articulam as oposições fala/escrita, vida/morte, pai/filho, senhor/servidor, primeiro/segundo, filho legítimo/órfão-bastardo, alma/corpo, dentro/fora, bem/mal, seriedade/jogo, dia/noite, sol/lua, etc, dominam igualmente, e segundo as mesmas configurações, as mitologias egípcia, babilônia, assíria.” (1968, p. 105)

A metafísica do mito platônico – e tudo o que é tributário dela – seria, então (e para dizer o mínimo), tributária, ela própria, de uma mitofísica mais ampla e mais antiga. É curioso como tais observações ressoam com uma aposta teórica de Bourdieu, para a qual já apontamos anteriormente, e que indica a existência de uma “cosmologia androcêntrica” comum a toda uma base cultural mediterrânea (1998, p. 18). É assim que, por exemplo, a tradição cabila do norte da África, por ele estudada, daria “uma realização pragmática” de um esquema que se aplicaria igualmente à “Grécia antiga, de onde a psicanálise retirou o essencial de seus esquemas interpretativos” (idem; interessante, então, o modo como na análise de Derrida figura, por exemplo, o tema do parricídio).

O retorno a Bourdieu nos permite avançar na discussão da hipótese de Derrida. Pois, como indicamos acima (1.2.2), o sociólogo se preocupa com o problema das “sobreinterpretações” e busca compreender o fundo ritual e institucional dessa cosmologia mediterrânea, e por isso se interessa pela análise de “um sistema ainda em funcionamento”, do qual está ausente qualquer “tradição escrita”. Há nisso um contraste para com o filósofo. De certo modo, é como se, em vista de um objetivo comparável, os dois autores se situassem em níveis distintos, ou adotassem estratégias complementares: Bourdieu, com uma estratégia etnológica durkheimiana, que vê busca no *simples* (no sentido de não composto, de relativamente livre de influxos exteriores ou de elaborações secundárias) a forma essencial dos fenômenos de um determinado tipo (ver Lévi-

301 Haveria, sem dúvida, que considerar o estatuto peculiar dos “mitos” em Platão e na Grécia clássica como um todo (ver, por exemplo, o instigante livro de Veyne, 1983).

302 Divindade não só da escrita, mas também do cálculo numérico e do jogo de dados: crer-se-ia que Thoth foi o inventor de toda a semiologia.

Strauss, 1973, ch. III); Derrida, por sua vez, com uma estratégia mais típica da tradição filosófica, buscando, numa manifestação altamente *complexa* (em todos os sentidos), a essência – isto é, a matriz, ou os traços problemáticos que permitem formulá-la – de toda uma tradição de longa duração. Em outras palavras, o *Fedro* seria, neste segundo caso, uma espécie de mito de referência, caracterizado por “sua posição irregular no seio de um grupo” e “pelos problemas de interpretação que coloca” para aquele conjunto maior do qual faz parte (Lévi-Strauss, 1964, p. 20).

Em ambos os casos, o que se põe em questão é algo de ordem comparável à da ideologia tripartite dos indo-europeus, tal como formulada por Dumézil. O interessante, entretanto, é que, justamente, a estrutura em questão não se restringe aos indo-europeus, pois, se aceitarmos o enquadramento “mediterrâneo” de Bourdieu, nos veremos forçados a pensar sobre a relação entre o recorte de base linguística e um outro recorte, potencialmente transversal a este, que remete a uma civilização comum, noutro plano³⁰³. Ora, o próprio Dumézil se pronunciou sobre isso de modo bastante interessante, em diálogo com Didier Eribon. Ele começa por evocar o caso dos citas: povo indo-europeu, seu mito de origem, tal como recolhido por Heródoto, se encaixa perfeitamente no quadro das três funções da sua hipótese (ver acima, Parte I, Excursão n. 3.II); no entanto, não haveria evidência de que sua sociedade se dividisse efetivamente – no plano sociológico, por assim dizer – nas três respectivas funções (1987, p. 139). O mesmo valeria para seus descendentes, os atuais ossetas do leste europeu³⁰⁴: “essa persistência de um quadro de pensamento trifuncional numa sociedade que há mais de dois milênios não se organizava, ela própria, com base nesse modelo já é notável” (ibid). Mas algo ainda mais interessante ocorre com os seus vizinhos caucasianos, falantes de línguas *não*-indeoeuropeias, e que tomaram, entretanto, numerosos elementos de empréstimo à epopeia osseta. “Ora”, diz o mitólogo,

“em todos os casos, sem exceção, desapareceu qualquer alusão ao caráter trifuncional das três famílias, seja com os heróis postos todos sobre o mesmo plano (...), seja com o número de famílias reduzido a dois (...). Tudo se passa como se esses tomadores de empréstimo não-indo-europeus tivessem sistematicamente eliminado, como se não tivessem podido admiti-los, os rastros de trifuncionalidade que seus fornecedores, os ossetas, eles mesmos libertados das três funções na sua prática social, haviam fielmente conservado nas lendas originais.”³⁰⁵ (1987, p. 140)

303 Trata-se de um tipo de problema que os etnólogos conhecem associado ao Alto-Xingu, essa verdadeira mesopotâmia sul-americana.

304 Dumézil, no texto que citamos acima, se vale dessa mesma triangulação, servindo-se dos ossetas para formular hipóteses sobre os citas e, com isso, interpretar a descrição que dá o mesmo Heródoto da religião destes (1983, p. 121 e segs.).

305 Caberia comparar com este o caso da Grécia, tal como tratado por Sergent (ver acima, cap. 1).

Isso sugere a pertinência de manter o enquadramento linguístico que, no entanto, a hipótese mediterrânica descarta, para o nível e para os elementos a que se aplica.

Mas isso talvez indique somente que devemos buscar apoio alhures. Afinal, basta avançar uma geração e lembrar o que fez o próprio Lévi-Strauss ao sugerir, em alusão ao mesmo Dumézil, a existência de uma ideologia bipartite atravessando toda a América indígena (1991). Ora, nada mais diverso, em termos linguísticos, que este imenso continente. Vale lembrar, ainda, o tipo de hipótese histórica em que se apoiava o etnólogo: uma Idade Média sem (uma) Roma; de todo modo, um continente inteiro em efervescência desde o início, entregue a uma milenar comunicação entre todas as suas partes (ver Lévi-Strauss, 1964³⁰⁶). Fica-se a pensar no Egeu, com sua história de contatos rompidos e reatados entre Grécia e o Oriente (ver acima, 1.2.1 e 2.1, e, para detalhes, Dickinson, 1994), e nesse Mediterrâneo, tão enfatizado por Bourdieu. Ora, basta ver como Derrida formula a questão, para se convencer, mais uma vez, das afinidades entre o pano de fundo empírico de seu projeto filosófico e, por assim dizer, o pano de fundo filosófico do projeto empírico de Lévi-Strauss: “Interessando-nos pelo fato de que Platão não simplesmente *tomou de empréstimo* um elemento *simples*” (ênfase no original), isto é, o nome e o personagem de Thot,

“pomos entre parênteses o problema da genealogia factual e da comunicação empírica, efetiva, das culturas e das mitologias. Queremos somente anunciar *a necessidade interna e estrutural sem a qual não teriam sido possíveis tais comunicações e todo o contágio eventual de mitemas.*” (205-6; ênfase no original)

O projeto analítico nos parece rigorosamente análogo ao anunciado na *Abertura das Mitológicas*, à qual Derrida dedicou um de seus textos mais impressionantes (1966), e respeita exatamente o ponto essencial do que dizia Dumézil. Estamos, numa palavra, em pleno campo estruturalista.

Há, em Derrida como em Lévi-Strauss, a hipótese de fundo de uma rede de comunicações e contatos, de algo como, em algum nível, uma civilização comum, que serve de matriz a uma quantidade de variações. A diferença fundamental – que aliás justifica, no caso de Derrida, a estratégia diversa em relação à de Bourdieu, que evocamos acima – pareceria ser que onde um busca mitemas, o outro busca filosofemas. Porém, trata-se exatamente de abrir

“a problemática geral das relações entre mitemas e filosofemas na origem do logos ocidental. Isto é, de uma história (...) que se produziu inteiramente no interior da diferença *filosófica* entre *mythos* e *logos*, aí se afundando

306 “Pouco a pouco, chegaremos a sociedades mais afastadas, mas sempre com a condição de que ligações reais de ordem histórica ou geográfica possam ser verificadas ou justificadamente postuladas entre elas.” (Lévi-Strauss, 1964, p. 20)

cegamente, na evidência natural do seu próprio elemento.” (1968, p. 107; ênfase no original)

Derrida, noutros termos, se instala no que lhe parece o ponto de ruptura de toda a tradição ocidental, isto é, de toda uma matriz de variações; isto, com efeito, este posicionamento, é típico e até mesmo definidor da estratégia desconstrucionista. Tanto mais surpreendente, então, que possamos ver em Lévi-Strauss um verdadeiro predecessor deste procedimento, como deixa sugerido o próprio Derrida (é isto, precisamente, que tanto Goody quanto Detienne pareciam não compreender com a devida clareza): que dizer, afinal, da difícil (da tão natural, tão naturalizada, como talvez dissesse Bourdieu) oposição entre natureza e cultura, dos deslocamentos pelos quais o antropólogo a faz passar? (Ver Derrida, 1966). Significante e significado, sensível e inteligível: todos termos em função dos quais Derrida faz sua leitura de Platão.

Mas há ainda algo mais específico que aproxima os dois autores, e que, surpreendentemente, aproxima (equivocamente, como cabe) o próprio Mediterrâneo da América. Pois

“não basta dizer que a escrita é pensada a partir de tais ou tais oposições tomadas em série. Platão a pensa, e tenta compreendê-la, dominá-la, a partir da *oposição* ela mesma. Para que esses valores contrários (bem/mal, verdadeiro/falso, essência/aparência, dentro/fora, etc.) possam se opor, é necessário que cada um dos termos seja simplesmente exterior ao outro, isto é, que uma das oposições (dentro/fora) esteja já creditada como a matriz de toda oposição possível.” (1968, p. 128)

Algo assim como a diferença entre diferença e não diferença, entre identidade e diferença, que é a matriz do problema da gemelaridade na América (Lévi-Strauss, 1991). Problema elementar de lógica? Lógica mítica, certamente, pois, a julgar pelo modo como Derrida trata o problema do *pharmakon*, temos, em Thot, este personagem “ardiloso, inalcançável, mascarado, armador de complôs, farçante” nada menos que “uma espécie de *joker*, um significante disponível, uma carta neutra, jogando com o jogo” (ibid, p. 115). Um *trickster*, um deceptor, em suma (Derrida de fato escreve *joker*, em inglês); são os termos mesmos da análise estrutural³⁰⁷. Como todo deceptor, “esse deus-mensageiro é, efetivamente, um deus da passagem absoluta entre os opostos” (ibid), deus cuja figura sintetiza, no entanto, a ambiguidade do fármaco, a ambiguidade da escrita. Digamos, então, que o “platonismo” sempre esteve em desequilíbrio: é o que o torna *perpétuo*. Noutros termos, é isso que define uma clausura metafísica (ver Parte I, Excurso n. 3).

307 É necessário dizer que estamos aqui apontando para um diálogo necessário que, salvo engano, não se fez até hoje?

Há ainda algo mais. Pois se sabe que o projeto anunciado por Lévi-Strauss na *Abertura* envolve uma proposta estética sem precedentes, ou melhor: com o maior dos precedentes reconhecidos por Lévi-Strauss, a saber, Richard Wagner (ver Vidal, 2017 e Lévi-Strauss, 1983). Referimo-nos à ideia de que, como diz o próprio Derrida, “o discurso *mito-lógico* deve ser, ele mesmo, *mito-morfo*” (1966, p. 420; ênfase no original). Ou seja, a análise deverá ser uma nova versão de sua matéria, uma extensão do complexo mítico (como era o caso de Wagner, em relação ao ciclo arturiano; sobre esta ideia de extensão, ver Parte I, Excursão n. 1), uma “anamorfose discursiva” do pensamento analisado (Viveiros de Castro, 2015, p. 24). Pois bem, este é, precisamente, tanto o ponto de partida da *Farmácia de Platão*, quanto seu ponto de chegada, caracteristicamente inconclusivo. Eis como é apresentada a proposta:

“não se trata de bordar, exceto se considerarmos que bordar ainda é resolver-se a seguir o fio dado. Isto é, se se quiser nos seguir, escondido. (...) Seria necessário, então, num único gesto, ler e escrever. (...) Nem sequer leria quem, por ‘prudência metodológica’, pelas ‘normas da objetividade’ e pela ‘salvaguarda do saber’ se impedisse de aí pôr um pouco de si. Mesma mesquinhez, mesma esterilidade do ‘não sério’ e do ‘sério’. O suplemento de leitura ou de escritura deve estar rigorosamente prescrito, mas pela necessidade de um jogo, signo ao qual se deve conceder o sistema de todos os seus poderes.”

Aí o jogo, noutro lugar a música. O texto que assim se abre, se conclui com o que é talvez o momento mais impressionante da filosofia contemporânea (certamente um deles): a análise do diálogo platônico se verte, ela própria, em diálogo, e num diálogo, ademais, de Platão consigo mesmo, tal como posto em cena por Derrida – e os mitos se deixam a pensar a si mesmos³⁰⁸.

Não ignoramos a diferença que há entre os dois casos. Derrida, em sua criação analítica (sua altamente persuasiva ficção), continua (a romper com) a tradição ocidental, e o faz através de Platão; Lévi-Strauss, por sua vez, o faz através da mitologia ameríndia. Vê-se até que ponto a oposição é apenas aparente – pois ambos fazem o mesmo – e até que ponto ela é essencial, como oposição *interna* à própria tradição ocidental: pois ela opõe um filósofo (por mais que, através de Platão, seja o platonismo, isto é, todo o Ocidente que se visa) e um continente (a América). Mas nada disso que dizemos é suficientemente rigoroso. Há que comparar o comparável. Pois a *Farmácia de Platão* é uma leitura de *Finnegans Wake* (1968, p. 109, n. 17), e há que levar isto a sério. Neste diálogo que não houve, há, enfim, que comparar a obra de um e a obra de outro, pois

308 Que o leitor leia o trecho por si próprio, para ver do que estamos falando. Haveria que estudar, nesse caso específico (do *Fedro* tanto quanto da *Farmácia de Platão*), o problema das repetições, evidenciado por Deleuze, a propósito, justamente, do platonismo (1968, p. 165-6).

neste duplo movimento se dá desconstrução mais profunda que a de uma ou a de outra, isoladamente.

Onde elas efetivamente divergem, é naquilo que elas projetam como *abertura* da *clausura*, e que nenhuma nem outra cumprem. À primeira vista, elas parecem se complementar em sua renitente capitulação diante do indeterminado: “o futuro só se pode antecipar na forma do perigo absoluto” (Derrida, 1967, p. 6), diz um, enquanto o outro evoca “os acordes melancólicos de uma música ausente (Lévi-Strauss, 1964, p. 52): pavor e/ou nostalgia. Mas se assim acaba, no caso de Lévi-Strauss, a primeira das “aberturas” (ver Perrone-Moisés, 2008), isto é, efetivamente, só o começo, pois é *depois* do *Finale*, nesta espécie de *suplemento* fundamental que é a *História de lince*, que a obra se abre, finalmente, para abrindo caminho, de passagem, para “aquela sabedoria tupinambá” (Viveiros de Castro, 1986, p. 700). Devemos evocar uma última vez o *Fedro*, onde constantemente se fala pela boca de outrem? A diferença é outra quando é a diferença, não só do outro, mas de outrem (Viveiros de Castro, 2002b), e, sobretudo, de um outro específico. A *différance* também. Havia algo de absolutamente essencial na aparência.

CAPÍTULO 3 – A POLÍTICA DO CONCEITO

“Seu símbolo havia sido tomado de empréstimo, enquanto que sua realidade permanecia estranha.”

Lévi-Strauss, 1955, p. 352

3.1 – A escrita como grande divisor

Se a reflexão sobre as condições de possibilidade da escrita assume, portanto, o valor de uma reflexão sobre a origem da civilização ocidental e de sua metafísica, não surpreende que a discussão clássica se concentre sobre a *passagem* de um momento que a antecede, para outro, que ela funda. Na etnologia contemporânea, no entanto, esse problema diacrônico parece, até certo ponto, ter sido transposto para um eixo sincrônico. Assim, o debate se volta sobre uma oposição mais ampla entre sociedades “com” e sociedades “sem” escrita. De imediato se repõe a questão, levantada por Goody e Watt, de saber a partir de que ponto, na disseminação da competência escrita no interior de uma sociedade particular, se pode falar numa sociedade letrada³⁰⁹ (1963, p. 313; cf. Havelock, 1963, p. 9 e Harris, 1989). Há portanto dois eixos a considerar: de um lado, a possível oposição *interna* e potencialmente hierárquica entre aqueles que tem e aqueles que não tem acesso ao domínio ou à técnica da comunicação escrita; de outro, a oposição *externa*, global, entre dois tipos de sociedade³¹⁰. Convém partir daí para apreender o pano de fundo da discussão etnológica atual.

3.1.1 – O divisor na Amazônia

Recordemos, de modo preliminar, que, enquanto componente de um discurso histórico mais amplo, a oposição incide de modo especial sobre a América – e sobre a América do Sul em

309 A tese dos autores é, justamente, que as escritas não exclusivamente fonéticas dificultam sua própria disseminação no interior de uma sociedade, favorecendo assim a constituição de grupos de elite. Eles reafirmam, portanto, a oposição entre, por exemplo, a escrita teocrática (hieroglífica) dos egípcios, e a escrita democrática (alfabética) dos gregos (p. 316). Uma versão menos tecnologicamente orientada do problema aparece em descrições atuais das antigas escritas mesopotâmicas (cf. Leick, 2001). O problema que com isso se põe é o da relação entre *escrita*, *burocracia* e *liturgia*.

310 Cf. Lévi-Strauss, 1955, p. 352: “Afinal, durante milênios e mesmo hoje, em grande parte do mundo, a escrita existe como instituição em sociedades cujos membros, na imensa maioria, não dominam seu uso”.

particular – pois que aí ressoa com a também velha oposição entre “altas” e “baixas” culturas³¹¹. Certas passagens da obra de Pierre Clastres dão bom exemplo do problema. Pois, se, por um lado, ele insistiu criticamente sobre a persistência desse outro divisor no que diz respeito à oposição mais específica entre “Andes” e “Floresta Tropical” (1974, eg. pp. 43-4, 69-70, 135), por outro, no entanto, ele próprio como que o ratifica, e isso justamente ao evocar o problema da escrita:

“Até mesmo os *quipus* dos Incas podemos tomar como uma escrita. Longe de se reduzirem a simples meios mnemotécnicos de contabilidade, as cordinhas repletas de nós eram, de antemão, e necessariamente, uma escrita qui afirmava a legitimidade da lei imperial, e o terror que ela devia inspirar.” (1974, p. 151)

A noção de escrita vem aí reforçar ou traduzir uma divisão entre dois tipos de sociedade no interior da paisagem sul-americana.

Se o “método”, por assim dizer, daquele discurso metafísico que viemos buscando pôr em relevo consiste, no dizer do mesmo Clastres, em “levar até a caricatura o traço mais aparentemente perceptível das culturas consideradas” (ibid.; cf abaixo, 4.4.1), resta perguntar em que condições a oposição entre sociedades com e sem escrita, assim realimentada, se desfaz de seu caráter retórico e etnocêntrico, para adquirir um valor analítico mais rigoroso. Duas questões se impõem, então: i) o que se entende aí por escrita? e ii) qual a pertinência da oposição enquanto distinção entre tipos sociais, isto é, qual sua consistência sociológica? Os comentários críticos recentes têm feito bem em considerá-las conjuntamente, ainda que, sob esse aspecto, eles tenham sido mais propositivos que críticos. Isso porque a segunda questão admite facilmente uma forma mais elástica, do tipo: o que é que se *deve* entender por escrita, ou ainda: o que é que *convém* entender como escrita?

A resposta de Stephen Hugh-Jones é exemplar em que conjuga uma recusa da pertinência da oposição sociológica e uma expansão do conceito que acabe por dissolvê-la, dispondo sobre um campo contínuo uma série de formas de inscrição que se mostram, assim, comparáveis (2012; 2016)³¹². Ela se desdobra de modo interessante num comentário de Mauro Almeida, que leva

311 Manuela Carneiro da Cunha assinala um efeito exemplar desta divisão: “No Brasil, contrariamente ao México e ao Peru, à falta talvez de civilizações da pedra, exaltou-se o índio desde a Independência, mas não se exaltou sua história” (1989, p. 2).

312 É de se duvidar, porém, que se retenha aí o mesmo tipo de valor conceitual ou filosófico que caracteriza a prosa de Clastres, para quem é “necessariamente, e de antemão” (vida acima) que os *quipus* constituíam uma escrita. É notável, por exemplo, como Hugh-Jones se contenta – com alguma justificação, mas não sem certa condescendência improdutiva – em desconsiderar “as implicações filosóficas” mais amplas do argumento de Jacques Derrida, que ele rapidamente evoca (2016; expressamos o mesmo desapontamento em Vidal, 2017). Atitude comparável será a de Déléage (ver abaixo, 3.1.2), e algo semelhante parece subjazer a caracterização de Derrida como um “contra-gramatólogo” por Frank Salomon (2007, p. 26), embora isto não seja totalmente inexato (mas ver acima, *Apresentação*, item VI).

adiante a extensão do conceito (ver acima, Parte I, Excursão n. 3-I) de modo dar maior substância à ideia de que a oposição entre povos com e sem escrita se vê suplemente ou suplantada por outro, entre povos com e sem matemática (cf. Hugh-Jones, 2012, p. 155). Almeida formula com clareza o problema histórico-político subjacente:

“A pergunta é: por que razão os quipus da época da invasão foram destruídos sistematicamente, e por que somente no século XX os quipus sobreviventes começaram a ser lidos como registros quantitativos e qualitativos? Marcia e Robert Ascher (...) invocaram como explicação a incapacidade dos colonizadores para reconhecer nos quipus uma escrita sofisticada, dada a ausência de equivalentes europeus (...) Mas essa explicação não é correta, porque havia uma contrapartida óbvia de quipus na experiência cultural dos colonizadores, que são os rosários, ou terços em sua forma reduzida, ao mesmo tempo técnicas de contagem, arquivos numéricos, narrativas religiosas e mapas da salvação. A dificuldade estaria não na ausência de contrapartidas de quipus no Ocidente, e sim na inquietante similitude entre uma técnica de contagem ocidental associada à cosmologia cristã e à organização da autoridade católica, de um lado, e as técnicas de contagem associadas ao império Inca e a sua cosmologia religiosa, de outro. A destruição dos quipus foi parte da guerra dos colonizadores contra a metafísica americana, assim como a abolição da contagem nos dedos nas escolas primárias e a ausência de sorobans (um tipo de ábaco japonês) no ensino básico reflete a continuação dessa guerra inglória contra a matemática selvagem em nossa própria civilização.” (2016, p. 725)

Vê-se, então, o escopo do problema³¹³.

Motivação semelhante anima a atitude de Pierre Déleage. Afinal, o que “o passado e o presente coloniais dos índios da Amazônia explicam” é, não por que razão não teria havido aí escrita, mas “simplesmente por que razão, dentre todas as escritas, eles tiveram contato somente com o alfabeto” (2017, p. 135). Ora, sob outro ponto de vista, “a escrita foi inventada muitas vezes na Amazônia” (ibid. p. 9; cf. Urton, 2003, p. 30-1 para a discussão de uma afirmação semelhante). A questão, claro, é saber o que se entende aí por escrita (ver abaixo). Já em 1988, Michael Harbsmeier falava em múltiplas “invenções da escrita” por povos não ocidentais, e salientava a lógica que as reduzia a simples “‘recapitulações’ microscósmicas” de alguma invenção original mais antiga, “menos conhecida” e mais decisiva (1988, p. 261).

De todo modo, começa a ficar mais claro, o que está envolvido nessa opção conceitual: trata-se de deslocar os constrangimentos de um discurso colonialista. Tudo depende, porém, de

313 Convém observar que o fato de que Gary Urton, importante pesquisador dos quipus (ver abaixo, 3.1.3), rejeite exatamente a ideia de que um rosário seja “até mesmo remotamente semelhante” aos primeiros (2003, p. 161), não inviabiliza a hipótese de que eles tenham sido assim percebidos pelos colonizadores.

como o teórico justifica sua aparente inovação conceitual, pois não há como tensionar pressupostos simplesmente os ignorando e procedendo como se as palavras fossem vazias e pudessem ser preenchidas com qualquer outro conteúdo – mesmo quando se trata de conceitos tão variáveis quanto o de escrita. Vale lembrar, com Derrida:

“Não existe ‘conceito-metafísica’. Não existe ‘substantivo-metafísica’. O metafísico é uma certa determinação, um movimento orientado da cadeia. Não se pode opor-lhe um conceito, mas um trabalho textual e um outro encadeamento.” (1972a, p. 12; grifo nosso)

Dir-se-ia da noção de escrita o mesmo que dizia o filósofo da noção de estrutura: “Tudo depende do trabalho que se a faz fazer” (1972b, p. 35). Assim, se o teórico retém certa liberdade na criação de conceitos, isto é, na elaboração de um espaço reflexivo – no qual uma afirmação como a de Déléage (e a de Harbsmeier) se torne possível – persiste uma tensão implícita entre a afirmação política e o rigor teórico.

Nesse contexto, não surpreende que, entre os que mais explicitamente chamou atenção para esse problema, estejam os estudiosos dos quipus. Caso emblemático é o dos supostos quipus atados a pictogramas: Urton favorece a hipótese segundo a qual esses documentos teriam sido fabricados no século XVII, por “complicados motivos políticos” e por “algum grupo ou grupos interessados em promover representações positivas e politicamente motivadas das conquistas [*accomplishments*] intelectuais incas” (2003, p. 33). Duplo passo em falso, então, pois, por um lado, se produz um documento espúrio, enquanto, por outro, se perpetua a noção de que essa potência intelectual ameríndia depende de possuir, não algo comparável a uma escrita, mas uma escrita do mesmo tipo que a nossa (com sua pretensão fonográfica; ver Parte I, §§13-14) para se equiparar à inteligência ocidental (no caso, se presumia que a escrita em questão seria de tipo silábico). Nesse dilema, entre evocar o conceito, dando-lhe crédito, e evitá-lo, deixando-o intacto – se dá a política da escrita.

3.1.2 – Escritas seletivas

Déléage é quem colocou o problema conceitual de modo mais sistemático e constitui, por isso, um interessante caso de teste. Ele parte da “noção corrente” segundo a qual uma escrita é “uma série de signos gráficos que inscrevem os sons de uma língua” (2017, p. 135), para, evocando o velho exemplo da escrita chinesa, observar que essa restrição fonográfica é demasiado parcial (ver Parte I, §15 e Excurso n.9). Como conciliar, então, o *fonográfico* e o *logográfico*? Seria necessário

admitir que “as escritas se distribuem ao longo de uma escala cujas extremidades são, de um lado, a pura notação do sentido, e de outro, a pura notação do som” (ibi, p. 136). Ora, segundo este critério, não teria havido escrita na América pré-colombiana, com o que Carlo Severi teria enfaticamente concordado (2007, p. 91).

Não é essa, porém, sua proposta final. Déléage vê maior proveito em propor um eixo de distinção diverso, segundo o qual todas as escritas anteriormente postas naquela escala se reduzem a escritas *integrais*, na medida em que “inscrevem todas as palavras de um discurso”, de modo que, quando – e esta condição é crucial – “se conhece uma língua e sua escrita, pode-se então restituir uma versão sonora de qualquer texto nessa língua” (cit, p. 137). No outro polo, estariam as escritas *seletivas*, que aplicam algum outro critério para reter apenas algumas das palavras de um discurso. Ora, deste ponto de vista, teria sim havido escrita na América, e as pictografias estudadas por Severi seriam o primeiro exemplo, pois é isto – esta seleção – que elas fazem, e é isto que caracteriza sua interação com formas de discurso oral.

Há, portanto, uma contradição notável, no plano conceitual, entre Severi que, propondo um conceito e uma análise das *pictografias* – que não identifica, no entanto, como sistemas de escrita – teria, no dizer mesmo de Déléage, feito “uma descoberta no sentido próprio do termo, fenômeno extremamente raro nas ciências sociais” (cit., p. 139), e, de outro lado, o próprio Déléage, que busca numa oposição entre escritas “seletivas” e “integrais” o princípio de uma possível comparação entre diferentes “técnicas de inscrição do discurso” (ibid, p. 138), aproximando-se, assim, do que faz Hugh-Jones. A oposição entre os dois etnólogos, de resto tão próximos, se explica pelo uso que faz Severi – preocupado com o risco de que, alargando o conceito, se acabe por comparar práticas que não são comparáveis – de um conceito restritivo de escrita enquanto representação da fala: “técnicas gráficas capazes de preservar a fala” (2007, p. 91). Ecoa aí o texto clássico de Saussure (ver acima, Parte I, §14), aliado então ao problema – que Déléage incorpora plenamente como seu – da estabilização de um tipo tradicional de discurso: “Sem discurso a estabilizar, nada de escrita”³¹⁴ (Déléage, cit. p. 149).

Há, porém, uma interessante ambiguidade na proposta teórica de Déléage. Pois, se se trata da restituição da “integralidade do discurso”, é somente porque esse parâmetro se aplica

314 Proposição que contrasta fortemente com o que sugeria Julia Kristeva: “A ciência da escrita enquanto domínio novo (e até hoje desconhecido na sua especificidade) do funcionamento linguístico; da escrita como linguagem, mas não como palavra vocal ou cadeia gramatical (...) essa ciência da escrita resta, pois, por fazer” (1981, p. 36). Ela o diz na esteira de Derrida, que assim ataca o hiper-saussurismo do momento mais ingênuo de Martinet (ver acima, Parte I, Excurso n. 2.II): “supondo que considerássemos um sistema de escrito puro” - isto é, desligado de qualquer submissão logocêntrica – “como uma hipótese para o futuro, ou como uma hipótese de trabalho, deveria um linguista recusar-se, diante dessa hipótese, os meios de pensá-la e de integrar-lhe a formulação no seu discurso teórico?” (1967, p. 81).

unilateralmente ao plano do sentido, e não ao do som (cf. acima, Parte I, Excurso n. 9-I). Se se aplicasse também ao som, seria fácil objetar que nenhuma escrita jamais inscreve a integralidade de qualquer discurso, e que é por isso mesmo que ela depende da condição que sublinhamos, a saber, de que a língua seja conhecida de antemão (ver Parte I, Excurso n. 15-II). Convém insistir: há uma multiplicidade de aspectos que a própria escrita alfabética deixa de representar, enquanto ela retém somente os pontos diacríticos, e apenas alguns deles, aliás³¹⁵. O resultado é que o eventual discurso sonoro *restituído* será sempre apenas um análogo do discurso que supostamente a escrita inscreveu (ver Parte I, §5) e, talvez – se deixamos de lado a efetiva existência ou não de um discurso prévio (que essa definição supõe, mostrando-se, quanto a isso, inescapavelmente fonocêntrica, posto que deve se referir *sempre* à *possibilidade* daquela restituição) – que os discursos *instituídos* ou produzidos a partir dessa escrita serão análogos ou variantes uns dos outros. Variantes estruturais, sem dúvida, diferindo em função do tipo de elementos de expressão (para falar como Hjelmslev) que selecionam. “Da mesma maneira”, dizia o velho Edmund Leach, noutro contexto, “uma página de música e sua performance musical tem uma estrutura comum” (1954, p. 15; cf. Ingold, 2007, que repete quase termo a termo essa observação, que, no entanto, lhe parece nova).

Ora, o que quer dizer isso, senão que a “escrita integral” faz, sobre o plano do som (enquanto fonografia), aquilo que a “escrita seletiva” faz sobre o plano morfológico (enquanto logografia)? Em ambos os casos, há produção discursiva servindo-se de signos gráficos, e os discursos produzidos são sempre análogos parciais uns dos outros (compare-se o que dissemos acima, Parte I, §5); a diferença está, não no grau de seletividade de cada um, mas no eixo em que cada um deles opera. A conclusão que se impõe é que, ao definir como “integral” as escritas que escrevem *palavras*, a retórica de Déléage, a despeito de sua diatribe anti-filosófica de tom empiricista, se encontra presa numa armadilha propriamente *logocêntrica*, à qual, no entanto, a própria proposição anterior que ele mesmo evoca – o contínuo entre fonografia e logografia, que

315 Isso vale mesmo no que diz respeito à transliteração de idiomas tonais, afinal, os acentos tonais têm aí igualmente uma função diacrítica (ver Ladd, 2008). Desse ponto de vista, pode-se dizer que o princípio fundamental da escrita alfabética – se lhe atribuímos uma pretensão fonográfica – é *telegráfico*, ou seja, trata-se de fazer tender ao mínimo a redundância (um tal uso se encontraria no extremo oposto das escritas egípcias, como deixava claro Kroeber). No entanto, o dever do idioma se encarrega de a restituir, como qualquer estudante da escrita e da pronúncia do francês ou do inglês bem sabe (ver Parte I, Excurso n. 14).

Hjelmslev, em 1957, havia antecipado de modo ainda mais pertinente – escapa³¹⁶ (ver acima, Parte I, Excurso n. 9-II).

3.1.3 – Códigos de segundo grau

Gary Urton perite dar alguns passos adiante. A motivação de fundo permanece a mesma: trata-se de deslocar os postulados fonocêntricos a respeito de alguma “escrita verdadeira”, adjetivo “altamente inflamatório” e atado ao “modo etnocêntrico em que certos autores têm discutido a evolução (mais do que as diferenças entre eles) dos diferentes tipos de sistema de signos [*signing systems*]” (2003, p. 28). Ao dizê-lo, demonstra a persistente pertinência do que já observava Derrida:

“‘O que é a escrita?’ quer dizer ‘onde e quando começa a escrita?’ As respostas, em geral, vem bem rápido. Ela circulam em conceitos muito pouco criticados e se movem em evidências que parecem ter sido sempre óbvias. Em torno dessas respostas, se ordenam a cada vez uma tipologia e uma perspectiva sobre o devir das escritas. Todas as obras que tratam da história da escrita são compostas da mesma forma: uma classificação de tipo filosófico e teleológico esgota os problemas críticos em poucas páginas, e se passa, em seguida, à exposição dos fatos. Contraste entre a fragilidade teórica das reconstruções e a riqueza histórica, arqueológica, etnológica, filológica da informação.” (1967, p. 43-4).

Pois bem, qual será a estratégia de Urton? Ele começa por fazer algo complementar ao que faz que Déléage, retendo a distinção, proposta por Elizabeth Boone, entre sistemas “glotográficos” e “semasiográficos”, mas com a condição de incluir, entre os primeiros, tanto dispositivos logográficos como fonográficos, deixando entre os segundos aqueles que não tem por base a emissão verbal (classificação que, como a de Déléage, reúne numa única categoria os dois polos anteriormente definidos, opondo-os em conjunto, e noutro plano, a uma terceira categoria). Seu uso da noção de escrita se torna, com isso, confessadamente “genérico” e residual (ibid). O fundamental, para Urton, é “fornecer um comentário informado a respeito dos usos que as várias

316 Após apresentar a proposta do contínuo, ele conclui: “Eis o que sabemos das escritas. Seu estudo atento bastaria para derrubar o ‘fonocentrismo’, não havia necessidade de nenhuma barulhenta desconstrução” (2017, p. 136); na página seguinte, apresentando a sua própria, ele adverte: “Evidentemente, Jacques Derrida não tem nada a ver com essa empreitada. Mais empiricamente, quis deixar de lado a distinção teórica habitual (...)”; o resto importa pouco. Deverá estar claro, em todo caso, que não estamos avaliando o interesse etnológico das descrições (nem das distinções) de Déléage, mas apenas a pertinência de sua formulação conceitual específica.

culturas fazem de seus respectivos sistemas de registro [*record-keeping*]" (ibid.), sendo esta noção – a de *registro* – aquela de que ele mais amplamente se serve.

Ocorre, porém, que, no caso dos quipus, é particularmente difícil de estabelecer o uso exato que deles faziam os incas. Por isso, Urton prefere analisar sua composição material (e o que ela supõe sobre o processo efetivo de sua confecção) para estabelecer o tipo de informação que eles *poderiam* conter. A analogia encontrada é para com o código eletrônico de um computador, o que é, do ponto de vista do que viemos chamando de a política deste conceito, tão interessante quanto a referência de Déléage às múltiplas invenções da escrita na Amazônia, pois coloca uma tecnologia ameríndia em pleno pé de igualdade com a mais característica tecnologia de nossa contemporaneidade, embora o próprio Urton hesite em levar muito longe essa comparação (ibid, p. 29). Como quer que seja, ela é curiosa, pois o que a motiva é que os programas eletrônicos

“não constituem, eles próprias, uma ‘escrita’; antes, ele produzem sequências de unidades eletrônicas de informação – e.g., 111001000/01000111/etc. – através das quais podemos, por exemplo, digitar um texto num computador usando um sistema [*script*] alfabético” (ibidem).

Ora, esse mecanismo de codificação de uma mensagem que é já um código corresponde exatamente ao que vimos anteriormente com Weaver e que associamos à ideia de tradução intersemiótica (Parte I, §6) e que, ademais, sugerimos comparar-se às fichas descritas por Schmandt-Besserat e postas, por ela, na origem do cuneiforme (acima, 2.1.1). Em todos esses casos, parece-nos que temos *códigos de códigos*, ou, por assim dizer, códigos de segundo grau. Isso explica porque, em cada caso, a decifração de um dos códigos (por exemplo, uma descrição das potencialidades informacionais dos quipus) não acarreta uma decifração do outro (as mensagens efetivas que, dentro todos os tipos possíveis, eles efetivamente transmitiam). Ainda que deva haver algo na estrutura de um e de outro que os torne, até certo ponto, conversíveis, as especificidades do código traduzido (sua substância, por exemplo) permanecem ocultas (cf. Salomon, 2007, p. 15).

Do ponto de vista material, o que primeiro chama atenção nos quipus é o aspecto recursivo de sua composição. Afinal, não só, como toda corda, são fios de fios), mas também são, efetivamente, cordas das quais pendem outras cordas, numa relação hierárquica. Ora, essa hierarquia lógica – que se replicaria, potencialmente, ao infinito, limitada apenas pela natureza do material, pela escala de operação do instrumento e, em síntese, pelas convenções de seu uso e fabricação – se é que funciona, ao menos em parte, como cifra numérica, repete com exatidão a lógica de nossa própria escrita numérica. Afinal, o que é um número, ou melhor, uma *cifra* dessa

natureza, se não uma sequência de signos de um mesmo tipo (como os nós que se repetem) mas hierarquizados em função de sua posição na sequência? Se imaginássemos, por exemplo, uma cifra “...ZYX”, no nosso sistema decimal, X representaria as unidades, Y as dezenas e assim por diante, sendo que, numa soma ou contagem, somente se acrescentaria uma unidade numa casa à esquerda após se completarem as dez possibilidades (de 0 a 9) das casas à direita (sendo isto que define como decimal o referido sistema; num sistema binário, as possibilidades seriam duas, p. ex. 0 e 1, a mesma lógica valendo para outros tipos de sistema). Noutros termos, cada casa representa um grau hierárquico, ou uma escala de unidades, e cada algarismo indica o número de unidades daquele tipo contidas na escala em questão. Ou seja: “ZYX” equivale a X unidades do tipo 10^0 , Y unidades do tipo 10^1 (dezenas), Z do tipo 10^2 (centenas) e assim por diante³¹⁷. Pois bem, o quipu, em vez de casas, possui sequências de nós, e o ponto de Urton é que, em cada uma das etapas de sua confecção, tem-se uma escolha – inclusive antes da confecção em si, quando se deve escolher o tipo de informação (narrativa ou numérica) que ele deverá expressar (cit, p. 55), e o material de que será feito (algodão ou lã; cf. ibid. p. 120) – de modo que, ao cabo, têm-se sequências de decisões *binárias*.

A ênfase sobre o material sugere uma segunda questão. Pois, se estivermos diante de um tipo de escrita, será possível dizer que esses fios compõem algo como uma página, isto é, uma superfície de inscrição? (cf. Viveiros de Castro, 2011, p. 31; Ingold, 2007; Salomon, 2007, p. 20). Observemos que há algo de gestual nesses objetos “tridimensionais e táteis”, feitos em tecido (Urton, op.cit.), algo que parece os aproximar mais das línguas de sinais do que da nossa escrita em papel. Afinal, eles são passíveis de manipulação (imagina-se que cálculos se pudessem fazer, por exemplo, manualmente, como num ábaco) e Frank Salomon enfatizou possibilidades de reescrita (apud Urton, cit, p. 52) que, em todo caso, Urton julga improváveis para o período précolombiano (ibid). Como quer que seja, tudo parece qualificá-los para uma análise em termos do que Linda Uyechi chamou de “fonologia visual” (1993). Entre um e outro tipo de sistema, porém – isto é, entre quipus e línguas de sinais – parece que as posições se inverterm: de um lado, uma *manipulação* de um texto (um tecido) *estático* (algo, digamos, como uma leitura manual, como em Braille, ou então simultaneamente manual e visual); de outro, uma *contemplação* de um texto *dinâmico* (escuta visual de uma fala manual). É como se um dos polos visse, no tecelão, a obra, e o outro, as mãos.

Com efeito, o método aplicado para estudá-los (e para entendê-los) é essencialmente o mesmo utilizado não só para as línguas de sinais, mas também para a linguagem oral, isto é, aquele

317 Encontramos uma explicação sucinta disto no manual de matemática de Smyrl (1978, p. 5-6).

da fonologia: trata-se de procurar pelos traços distintivos do sistema. Somente, aqui os “traços” são de outro tipo: direção da composição do fio, cores das cordas, tipos de nós e sua orientação etc. De fato, parte das dificuldades encontradas pela pesquisa de Urton esteve em que os catálogos anteriormente dos exemplares por ele estudados não incluíam, nas suas descrições, alguns dos parâmetros que se tornariam centrais para ele, mais tarde³¹⁸ (2003, pp. 57, 69-70; já encontramos esse problema no caso da Grécia e naquele da Mesopotâmia). Contudo, há algo que parece estranhamente escapar a Urton, por efeito da ênfase (e, sem dúvida, também do júbilo em descobrir-lhe a pertinência) sobre a novidade da interpretação em termos de códigos binários. De fato, sua própria linguagem parece ludibriá-lo, pois, se podemos interpretá-lo dizendo que os quipus são, efetivamente, matrizes (isto é, paradigmas) de oposições distintivas que, em cada manifestação particular, se agregam em unidades – que aqui são, literalmente, *feixes* – ordenados, por sua vez, em cadeias sintagmáticas, por que não poderemos dizer que isso faz deles uma linguagem, ou ao menos – já que logo se perguntaria pela segunda articulação – que se trata de um sistema cujas unidades são análogas a fonemas? É algo enigmático e paradoxal que o autor possa, simultaneamente, fazer amplo uso da teoria jakobsoniana dos termos marcados (pois é assim que Urton analisa as oposições binárias em questão), e passar ao largo da definição jakobsoniana do fonema, segundo qual se trata exatamente disto: feixes de traços distintivos³¹⁹.

3.2 – A engenharia da escrita

A discussão sobre o aspecto material da escrita – não mais seu lugar enquanto elemento da cultura material de uma população, mas o material mesmo de que é feita – aponta para uma outra questão. Vimos que, na história da escrita grega (e o mesmo poderia ser dito daquela de todas

318 Parte da genialidade de Bourdieu – e prova circunstancial (mas abundantemente reiterada em outros exemplos) de que seu projeto sociológico se situa, efetivamente, na esteira do estruturalismo (linguístico e antropológico) – está em ter aplicado este raciocínio à estatística, este objeto que tem, mais que qualquer outro e apesar de seu caráter abstrato, todas as aparências da objetividade, mostrando, na verdade, que importava, antes de tudo, reter os traços distintivos que ali expressavam os sistemas de classificação (o sistema dos gostos, por exemplo) da população analisada (1979).

319 Se parte da dificuldade está na própria descoberta, outra parte reside na linguagem que a expressa. Trata-se da ênfase de Urton sobre o caráter binário das operações envolvidas e a interpretação deste aspecto em função de outras dualidades na cultura inca, aspecto que, no entanto, nos parece destituído de qualquer especificidade, posto que tais dualismos operam em todo tipo de sistema cultural. Com efeito, uma coisa é afirmar a existência de um dualismo especificamente andino; outra coisa é daí derivar o potencial binarismo das operações envolvidas na construção dos quipus, que, aliás, parece muito mais natural associar ao próprio caráter binário das oposições fonêmicas. Ora, *este* problema é um velho ponto de debate que opunha Jakobson e Trubetzkói (para quem nem toda oposição seria binária) e, enquanto problema lógico ou formal, nada exige que seja posto em conexão direta com um suposto dualismo inca. Se a perspectiva fonológica estiver correta, toda língua possuirá elementos mínimos desse tipo. Que os quipu também os possuam não será nenhuma exceção.

escritas clássicas) o fenômeno que predomina é o dos abundantes empréstimos (acima, 1.2.5). Isso quer dizer que, com maior frequência do que o contrário, aquilo de que a escrita é feita é outra escrita³²⁰. Vimos também que isso nos obriga a rearticular o problema da invenção. Afinal, o que está implicado em tratar a escrita, em geral, como invenção e os vários sistemas particulares de escrita como tantas outras invenções? A discussão de Urton que acabamos de fazer nos permite retomar algumas dimensões ou aspectos importantes do problema.

3.2.1 – A escrita como capacidade

O primeiro aspecto remete a algo que já vimos com Goody e Watt (ver acima, 1.2.3). Urton justifica a importância de estudar “os usos” feitos dos dispositivos em questão com o seguinte argumento: “está claro que algumas sociedades não tiveram necessidade de sistemas complexos, de base fonológica, e por isso não os inventaram, enquanto outras tiveram tal necessidade, então os inventaram (ou os tomaram de empréstimo)” (2003, p. 28). O argumento é fundamental, pois neutraliza a associação entre determinado tipo de dispositivo e determinada forma de pensamento, entre o uso (ou a criação) de um e a capacidade para o outro; trata-se, em suma, de uma questão “de necessidade, não de inteligência” (ibid).

Isto, no entanto, não é suficiente. A fórmula de Urton continua a fazer dos povos em questão entidades essencialmente reativas, movidas por forças extrínsecas. Vimos, porém, com Lévi-Strauss, a importância de resgatar a dimensão especulativa das diversas práticas de pensamento estudadas (Parte I, Excursos n. 3-II e n. 7). Noutros termos, não basta falar em *capacidade cognitiva*; há que investigar também o *interesse especulativo* das populações em questão. Afinal, há evidência de que tais técnicas de pensamento e ação, transpostas de um plano a outro, podem engendrar dispositivos intersemióticos que, a depender da definição adotada, podem ser descritos como sistemas de escrita. Foi isso que Cesarino demonstrou para o caso dos marubo, da Amazônia ocidental. Afinal, “como compreender a consolidação súbita de uma iconografia relacionada ao xamanismo e à mitologia de um povo amazônico?” (2013, p. 437). Ora,

“Tudo se passa como se existisse uma matriz de pensamento anterior à sua transposição esquemática sobre um suporte ou numa mídia particular. A partir dessa matriz, torna-se possível controlar uma série de modos de expressão que se encontram, assim, estruturalmente ligados” (2011, p. 245)

320 Tem-se com isso uma versão empírica da tese derrideana (de caráter, por assim dizer, transcendental) segundo a qual todo sistema de signos deriva de outro (1967, p. 108).

O ponto-chave da demonstração, nesse caso, está na associação entre os esquemas iconográficos e os esquemas narrativos. Noutros termos, a “matriz” é aí uma matriz narrativa, o que permite falar aí, com propriedade, num “sistema mitopoético” de vocação intersemiótica (algo muito próximo da cadeia intersemiótica de Menezes Bastos, que atribui à música a posição que aqui se atribui à lógica narrativa). Trata-se, porém, de um dispositivo em funcionamento no interior de todo um complexo sistema xamânico, com seus pressupostos e práticas específicos. Pois bem, parece que uma análise que dê conta deste conjunto (cf. Cesarino, 2012, 2013) responde efetivamente ao programa de Urton, ao mesmo tempo em que projetando dele uma formulação mais vigorosa. Pois é isto, finalmente, que conduz ao que deveria ser reconhecido, na verdade, como o eixo central da política do conceito de escrita, a saber: o que dela fazem e pensam os próprios povos estudados, isto é, o conceito que eles próprios propõem³²¹.

3.2.2 – A escrita como objeto

Isso nos conduz ao terceiro aspecto do problema, para o qual também aponta o próprio programa de Urton, mas sem que dele se tirem as conclusões últimas. Pois se a pergunta é pelo uso que se faz dos sistemas em questão, como é possível fazer uma análise prévia de suas potencialidades semióticas? Uma coisa, dizia Hjelmslev, é a substância de expressão de um sistema semiótico, substância só é o que é na medida em que manifesta uma forma semiótica específica; fora do sistema, tem-se somente a matéria, e ela é múltipla (ver acima, Parte I, Excursão n.3-III). A própria pesquisa de Urton o demonstra: se, como indicamos, foi necessário retornar a velhos materiais quando se percebeu que certas características eram (ou podiam ser, nos quadros de uma dada hipótese sobre o funcionamento do sistema) semioticamente pertinentes, é que cada novo tipo de uso explora e evidencia outra possibilidade da *mesma matéria*, instaurando assim uma *nova substância* semiótica. Um sistema que passa a integrar traços pertinentes diferentes é um sistema provido de uma substância diferente. O que é, então, que Urton descreve, se não a substância de um sistema possível? A matéria em si escapa a qualquer descrição exaustiva. Isto nos parece ser a consequência extrema da noção de bricolagem; consequência teórica, na verdade, pois os sistemas, como os objetos, se desgastam, nisto estando o limite da própria bricolagem enquanto prática.

321 É evidente que esse deveria ser também o núcleo deste trabalho, se tivéssemos adotado uma estratégia mais propriamente etnológica (ver *Apresentação*, item I).

O problema que aí se coloca é o de como convém descrever objetos, e podemos formulá-lo de outro modo. Haveria que distinguir entre o que chamaríamos de descrições ortodoxas (ou fechadas) e heterodoxas (ou abertas). As primeiras seriam aquelas que definem um instrumento em função daquilo que ele foi feito para fazer; as segundas o definem em função do que se faz com ele numa prática concreta³²². É certo que qualquer uso deverá envolver um compromisso entre duas dimensões, isto é, entre o que se deseja fazer com o objeto e o que ele se presta a que seja feito consigo. Mas uma coisa é o uso prescrito pelas regras de um sistema; outra é o uso. O primeiro é apenas um caso do segundo.

Assim, se os usos são o fato semiótico primário, a conclusão que se impõe é pela impossibilidade de se escrever uma história *geral* da escrita. Ao dizê-lo, não fazemos mais que retomar Malinowski, quando atacava certo modelo museológico de cultura então corrente. O que dizemos da escrita, ela dizia das canoas trobriandesas:

“A canoa é um elemento da cultura material e, como tal, pode ser descrita, fotografada e até mesmo fisicamente transportada para um museu. Contudo – e esta é uma verdade frequentemente negligenciada – a *realidade etnográfica* da canoa não poderia ser transmitida ao estudioso simplesmente colocando-se diante dele um exemplar perfeito da embarcação. A canoa é feita para determinado uso e com uma finalidade específica; constitui um meio para atingir determinado fim, e nós, que estudamos a vida nativa, não podemos inverter essa relação, fazendo do objeto em si um fetiche.”
(1922, p. 87; grifo nosso)

Noutros termos, haveria que determinar o fim antes de comparar os objetos. Demonstrar sua comparabilidade, como diria Boas.

Não se julgue que, aderindo à observação de Malinowski, estaríamos nos entregando ao que anteriormente criticamos, com Derrida, como uma concepção instrumentalista da escrita e da linguagem (Parte I, seção 4). Pois o que é característico de uma tal concepção é, não só a ideia de que os sistemas semióticos de que se ocupam tem uma finalidade prática, mas, sobretudo, a de que se pode pressupô-la, isto é, pressupor que seja a mesma que atribuímos aos nossos. Contra esse pressuposto, há que investigar, sempre, a “realidade etnográfica” da escrita. Nem se deverá dizer que a comparação é espúria porque a canoa, evidentemente, não é uma realidade semiológica (cf. 1973, ch. I). O objetor que não se contentar com toda a análise de Malinowski que demonstra o

322 Não cabe assimilar essa oposição a algo como língua e fala, pois cada tipo diverso de uso implicará uma “língua” própria, um sistema própria de possibilidades em nenhuma conformidade necessária com o sistema de outros usos. A oposição que conta, aqui, é aquela entre engenharia e bricolagem.

contrário (como a de Mauss, atento, entre tantos outros, aos aspectos estéticos do dom), haverá de receber com maior apreço a palavra da arqueologia contemporânea:

“Toda análise arqueológica deve começar com um esforço por entrar nas linguagens simbólicas não-verbais de pessoas no passado (...) que geraram os padrões de deposição que originalmente formavam o registro arqueológico” (Morris, 1992, p. 5).

Isso porque o trabalho da arqueologia deve ser “a análise contextual de significados”³²³ (ibidem). Novamente, a evidência de um sistema, em seu aspecto formal, com sua aparente simplicidade enquanto evidência, não esgota o sentido, nem se basta. Resta o sentido da ação.

323 O livro de Morris sobre práticas funerárias na antiguidade clássica parte da ideia de “a análise de enterros é uma análise de ação simbólica” (1992, p. 1), com o que justifica seu tratamento renovado (e que poderíamos qualificar de semiótico) das covas, que haviam recebido menor – e mais superficial – atenção de estudiosos mais interessados em registros escritos. Hammond começava sua história da Grécia apontando dificuldades comparáveis envolvendo a natureza e as várias camadas do material arqueológico (1959, p. 19-23).

CAPÍTULO 4 – A POLÍTICA NO CONCEITO

“A ausência de significado transcendental estende ao infinito o campo e o jogo da significação”

Derrida, 1966, p. 411.

4.1 – A escrita como divisão

Vemo-nos diante de duas proposições contraditórias. Por um lado, postulamos, desde o início, que a escrita é um problema semiológico e, mais especificamente, intersemiótico; acabamos de concluir, por outro, que não é possível definir a escrita em geral, posto que ela ganha sentido somente dentro da prática social de uma comunidade. Impõe-se, então, a questão: em que condições serão os fenômenos a que se atribui o nome de escrita – emblema de todo problema intersemiótico – comparáveis? A solução, diante do dilema que acabamos de formular, é evidente, e consiste em afirmar, com clareza, que qualquer sistema semiótico deve ser definido essencialmente em função do uso que dele se faz. As características formais do que Hjelmslev talvez chamasse de sua matéria, supondo que se as pudesse conhecer integralmente de antemão – do que devemos duvidar: dê à pessoa certa um formulário burocrático e ela te devolverá um enigma tridimensional – não passariam, enfim, de uma matriz rigorosamente *insignificante*, como o contínuo do som: afinal, é o uso que define as propriedades distintivas relevantes em cada caso. Sobre o problema da escrita paira, noutros termos, a sombra do origamista. Ao final se tornará claro que, com isso, adentramos, no caso da etnologia, problemas que parte dela vem descrevendo como cosmopolíticos.

Com isso se impõe outro impasse, no entanto. Pois reiteradamente invocamos, em defesa da tese acima, certas análises de Lévi-Strauss. Ora, Lévi-Strauss não só se permite comparar sistemas semióticos provenientes de sociedades muito diversas (cf. Vidal, 2017); ele também opera, insistentemente, uma divisão entre sociedades “com” e “sem” escrita, e, portanto, opera um conceito geral – ou genérico? – de escrita (ver acima, 3.1). Pergunta-se então: basta isso para condená-lo? Seria ignorar o problema de fundo que sua divisão coloca, que já não é – e não poderia ser, no sistema dos motivos centrais de sua obra – aquele de uma oposição entre povos mais ou menos aptos à especulação abstrata (ver acima, 1.2.3). Como vimos, Lévi-Strauss sempre esteve além *destes* pressupostos de muitos seus contemporâneos (Parte I, Excurso n. 3-II). Na verdade,

parece-nos possível demonstra que o problema da escrita, em Lévi-Strauss, é, antes de tudo, político. Esta é a proposição que buscaremos estabelecer neste capítulo.

4.1.1 – O problema da “lição de escrita”

Começemos por recordar as duas questões que havíamos distinguido no capítulo anterior. Na etnologia, dissemos, o problema da escrita é menos aquele de uma passagem, que o de uma oposição sincrônica entre sociedades “com” e “sem” escrita. A primeira questão remetia, então, à própria definição do conceito; a segunda, à pertinência dessa oposição. Lévi-Strauss, significativamente, se concentra sobre esta última, com os dois eixos que novamente assinalamos: uma oposição global entre sociedades, e uma oposição interna entre distintos estratos sociais. Ele o faz, porém, a despeito de uma resposta explícita à primeira questão. A prova está nos clássicos casos intermediários por ele evocados, “essas regiões da América onde esboços (*ébauches*) de escrita haviam aparecido” (Lévi-Strauss & Charbonnier, 1961, p. 30; grifo nosso). Irresistível perguntar: o que é a escrita (de um esboço) quando se admite que pode haver um esboço de escrita?

Mas eis que, do esboço ao traço, a hesitação se desvanece, e se pode então dizer com todas as letras: “o México foi também uma sociedade com escrita.” (ibid., p. 64). Tudo indica, então, que Lévi-Strauss aceita um conceito ampliado de escrita. A princípio, parece simultaneamente incompreensível e lamentável que um teórico conhecido por sua atenção ao detalhe se contente com coisa tão vaga; mas isso é talvez porque a verdadeira questão não está aí. *É como se a escrita, para Lévi-Strauss, fosse, antes de mais nada, o tipo de coisa que se encontra sociedades com escrita.* A afirmação não é tautológica; ela revela, simplesmente, que a oposição global é, nessa perspectiva, mais importante que o seu conteúdo técnico.

Desta hipótese interpretativa, a famosa *Lição de escrita* (1955, capítulo XXVIII) funciona, efetivamente, como teste. Trata-se de um texto multifacetado: capítulo célebre da mais célebre de suas obras, onde não se distingue bem o caderno de campo e o livro, e onde, com efeito, reflexões a propósito de um episódio notável dão lugar a uma teorização de grande generalidade sobre o lugar histórico da escrita. Dentre os comentários a que deu ensejo, dois nos hão de reter aqui, pois incidem diretamente sobre o debate etnológico contemporâneo de que nos ocupamos. O mais recente é o de Pierre Déléage; o mais antigo, e clássico em seu campo, é o de Jacques Derrida. Ambos contêm sua dose de genialidade. Em Déléage, trata-se do modo como ele põe em perspectiva os vários componentes empíricos do episódio em questão e avança uma hipótese audaz

sobre o que estava em jogo; em Derrida, trata-se do modo como a articulação entre o relato e a teorização de Lévi-Strauss (que Déléage descarta como “sumária”; ver abaixo, 4.2.3) dá ensejo à explicitação dos pressupostos metafísicos de que se alimenta sua retórica. São exatamente os dois aspectos complementares de que quer se servir este nosso trabalho – entre a descrição e a desconstrução, digamos – no confronto com as propostas diferentes conceituais que pretende analisar. Convém, pois, estudá-los com certa minúcia.

4.1.2 – O texto da “lição de escrita”

É Derrida quem divide com maior clareza o texto nos dois aspectos ou momentos essenciais que já apontamos: o relato e a reflexão, ou, por outra, o “extraordinário incidente” (para usar a expressão de Lévi-Strauss que Derrida se compraz em retomar) e a “rememoração da cena” (segundo uma expressão do próprio filósofo e que não deixa de evocar a *anamnese* e a *hypomnese* de Platão: 1967, p. 155; ver acima, 2.3). Será importante, contudo, ser mais minucioso aqui. Com efeito, o capítulo em questão nem começa nem termina aí. Convém ser um tanto escolar e distinguir e enumerar alguns pequenos lances de interesse para o trabalho interpretativo:

1. O capítulo se abre com uma indagação de história demográfica – a população nambikwara tendo caído bruscamente ao longo das primeiras décadas do século XX, vítima da guerra e, sobretudo, da gripe – e com a tentativa de reunir um conjunto de bandos indígenas para “estimar as dimensões atuais” de um tal agrupamento (Lévi-Strauss, 1955, p. 347).
2. A proposta é recebida com grande hesitação, dadas a hostilidade entre os grupos e a desconfiança, tanto entre eles, quanto para com os brancos (p. 348).
3. Uma vez aceita a proposta, sob condição de que se reduzissem a bagagem e a tropa, tem lugar um primeiro “episódio grotesco” (p. 348), em que o etnógrafo e seus companheiros brancos se veem abandonados pelas mulheres e crianças e isolados, em plena selva, com os homens indígenas armados; a situação dura até que seus fantasmas se dissipem com o reencontro do bando mais adiante, que, simplesmente, havia sido, por prudência do chefe, enviado anteriormente, já que deveria caminhar mais lentamente que a tropa de mulas (p. 348).
4. Retomada a viagem, o grupo se perde, e acaba sem alimento: contava-se com a caça, mas ela foge, arisca. Prevalece um “descontentamento geral” (p. 349) em relação a uma expedição

“combinada” entre chefe e etnógrafo. Abandona-se ao chefe o encargo de resolver a situação, o que ele faz acompanhado por uma de suas esposas: depois de desaparecer no mato, o casal retorna ao crepúsculo, com uma refeição de gafanhotos. A noite se passa no local marcado para o encontro, numa atmosfera de tensão generalizada entre os grupos e de frio. Para alguns, o homem branco era elemento desconhecido; no entanto, na ausência de árvores onde pendurar as redes, todos se deitam ao chão, “à maneira nambikwara”, e passam insones, observando-se (p. 349).

5. É somente então que tem lugar o “*incidente extraordinário*” em que o chefe reúne seu grupo e inicia uma performance verbal, na qual dá impressão de julgar estar lendo uma lista – *escrita* ou *desenhada* por ele próprio, com linhas onduladas – de presentes que o etnógrafo devia ali distribuir. Sua *leitura*, num primeiro momento, é constituída por (ou acompanhada de) um movimento *manual* e demonstra uma alternância – segundo a percepção do etnógrafo – entre ansiedade e desilusão. Um suposto acordo tácito faz com que o etnógrafo finja decifrar o escrito. A isso se segue o comentário *verbal* do chefe (p. 349-50).

6. O etnógrafo, preocupado, entre outras coisas, em reter o que havia colecionado ao longo das expedições anteriores, apressa o encerramento dessa farsa aparente. Na retirada da “estadia abortada” (p. 350), tem lugar outro episódio, dessa vez um “*incidente ridículo*” (p. 352) em que o etnólogo, com sua mula irritada e ferida, acaba por se ver totalmente isolado e perdido. Ele recorre a tiros para o alto como meio de se fazer ouvir a grande distância, até que a mula, assustada, foge, devendo ele correr atrás dela até conseguir retê-la, agora pelo susto de o ter agarrando-a pelo rabo. A sequência não é menos inglória, uma vez que se torna impossível prosseguir, sem direção (p. 351).

7. Antes que o etnógrafo se resolva a iniciar um incêndio, dois indígenas o resgatam e facilmente reencontram o material por ele perdido (p. 351-2).

8. É então que, na calada de outra noite insone, ocorre a “*rememoração*”, que dá ensejo à longa discussão teórica sobre o lugar da escrita na história (pp. 352-5).

9. Em seguida, a viagem se vê impedida de avançar, por conta do avanço de uma epidemia de oftalmia que também faz retornar a então esposa de Lévi-Strauss, Dina Dreyfus. O restante parte para Campos Novos, onde planeja encontrar outros grupos indígenas que, por sua vez, esperavam por presentes (p. 356).

10. Reina ali uma atmosfera de desconfiança, e a tensão aumenta quando, desconfiados de um visitante isolado, proveniente de outro grupo, indivíduos deste – seus anfitriões – tentam

convencer o etnógrafo a envenená-lo, sendo a oportunidade dada pelo fato de que um e outro compartilhavam refeições. O etnógrafo reage fingindo não compreender o que dizem os suplicantes. Na sequência, o alerta, e ele rapidamente foge (p. 356-7).

11. A chegada do segundo bando esperado dá lugar aos conflitos dialógicos cerimoniais que precedem uma ocasião de troca (p. 357). O capítulo vai se encaminhando para a conclusão, então, com uma reflexão sobre as relações entre comércio e guerra, e, em especial, sobre a ética da troca (p. 357-9).

12. O capítulo se termina, efetivamente, com uma descrição da conexão entre adivinhação e guerra, bem como da conduta marcial nambikwara. As últimas frases descrevem suas flechas e, por último, as flechas envenenadas, usadas somente na caça: o inimigo que com elas se ferisse “se desfaria delas antes que o veneno tivesse o tempo de se difundir” (p. 360).

Muitas seriam as reflexões possíveis, diante dessa recapitulação (e o mesmo vale para o resto do livro, diga-se de passagem); aqui ensaiaremos apenas algumas poucas dentre elas. Tendo em mente esses vários momentos, em si extraordinariamente eloquentes, como veremos, podemos proceder à leitura das leituras.

4.2 – Escrita, ciência e Estado

O ponto de partida de Déléage é a identificação, na *Lição de Escrita*, da persistência de uma associação tradicional entre três elementos, um “triângulo ideológico que liga escrita, Estado, ciência” (2017 p. 7). Tudo se passa um pouco como se nessa associação residisse a definição da escrita em geral (ver acima, 4.1.2). Assim, por um lado, Lévi-Strauss apenas reproduziria esse gesto teórico; por outro, o poria em conexão com um episódio etnográfico específico. Haveria, portanto, que investigar *esta* associação – entre etnografia e teoria, digamos – e dissociá-la, enfim, em seus elementos. É menos aos termos do triângulo, porém, que Déléage se interessa, a mais aos elementos do próprio episódio, que se resumem numa aliança complexa entre a escrita do branco e o discurso do chefe indígena (ver adiante, 4.1.2). Ainda assim, parece produtivo servirmo-nos daqueles mesmos termos para discutir, tanto sua leitura, quanto alguns problemas que podem ser postos a partir dela, sem que ela necessariamente os formule.

Observemos ainda, de modo preliminar, que o exercício de Déléage se inscreve no quadro de uma “antropologia invertida” que se esforçaria em “restituir o ponto de vista dos índios sobre

aqueles que eles chamam de ‘brancos’”, e que estudaria, portanto, as noções que esses povos teriam “elaborado a respeito da escrita, antes mesmo de serem alfabetizados”³²⁴ (ibid., p. 8). Ora, eles dariam mostra, por um lado, de um triângulo interpretativo próprio, associando “a escrita dos brancos, o poder do Estado colonial e o saber tecnológico”, ou ainda “a escrita dos brancos, a dominação colonial e a riqueza material” (ibid., p. 9); por outro lado, no entanto, suas “invenções da escrita” (ver acima, 3.1.1) eventualmente “escaparam, por vezes, a esse triângulo ideológico e seguiram sua própria via” (ibid.), a via, no caso, das escritas seletivas (ver acima, 3.1.2). Fica mais clara, então, a articulação da proposta conceitual de Déléage com os termos de sua análise da *Lição de escrita*. É hora de acompanhá-la.

4.2.1 – A escrita (e o discurso)

Déléage se concentra sobre o “incidente extraordinário” (episódio nº5 acima, 4.1.2), e nele recupera quatro problemas fundamentais: i) a singularidade aparente do gesto de distribuição de folhas e lápis, que é a condição do episódio; ii) a conceitualização nativa do ato gráfico envolvido; iii) o aspecto formal dos desenhos; iv) a natureza da associação entre o grafismo e o discurso. É depois disso que ele lança a proposta conceitual que vimos acima (3.1.2).

Quanto ao primeiro ponto, o fundamental é ter encontrado, em etnógrafos de épocas anteriores e entre outros povos, o mesmo gesto, e reiteradamente. Nada permite supor que havia ali – isto é, no episódio como um todo, na medida em que ele gira em torno da interação de um chefe

324 A ideia de uma “antropologia invertida” evoca irresistivelmente aquela, de Roy Wagner, de uma “antropologia reversa”, à qual, porém, Déléage não faz nenhuma referência. De fato, um dos contrassensos que nos parece haver em sua proposta está em que ela parece sugerir que essa antropologia – *invertida* – seria obra do antropólogo ocidental, que busca “restituir” o ponto de vista nativo; no caso de Wagner, se bem o lemos, o “Cargo cult” é já essa antropologia. Outro contrassenso: Déléage, em sua passagem pelos Andes, eventualmente se depara com a realidade “de uma longa história de violência, de dominação e de exploração” (2017, p. 10), onde encontra o limite de seu projeto, e busca então “imiscuir na própria composição do meu texto a violência engendrada por minha pesquisa”, como se, ao fazê-lo, seu trabalho reviveria “talvez, pela última vez” (ibid., p. 12). Estranha fé depositada sobre *esta* escrita. Ademais, ela projeta uma imagem indevidamente negativa da etnologia atual: “tradução de representações míticas e rituais dos ameríndios nos termos-fetiches, isto é, filosóficos, de uma cultura dominante, que ignoram toda sutilidade epistemológica, negligenciam toda descontinuidade, todo conflito, todo inacabado, e resumem o ‘pensamento dos Outros’ em uma ou duas fórmulas chocantes, tradução ventríloqua a que se reduz a maior parte dos trabalhos etnológicos contemporâneos” (ibid., p. 11). Quem o diz – eis o terceiro contrassenso – é aquele mesmo que, num momento-chave de seu argumento, na tentativa de explicar a recorrência da associação entre escrita e padrões gráficos geométricos (abaixo, 4.2.1), apela para a neurobiologia e para o “potente constrangimento cognitivo” que ela identifica e que poderia explicar “a estabilidade das formas, a facilidade de seu reconhecimento, a despeito da sua variabilidade, e até mesmo o ar de família que se pode perceber entre todas as escritas do mundo” (ibid., p. 60). Fica-se a perguntar que sutileza epistemológica há num tal apelo isolado a toda uma outra ordem de explicações de ampla generalidade, que não se sabe bem como poderia explicar a especificidade da associação entre grafismo e escrita dos brancos na Amazônia (menos ainda entre os nambikwara), especificidade na qual, porém, dever-se-ia esperar encontrar “o ponto de vista dos índios” sobre o mesmo problema.

indígena com uma tecnologia de escrita introduzida pelo branco – alguma novidade (2017, p. 37; ver acima, Parte I, Excursão n. 10-II). Mais ainda, tem lugar, noutros casos, o mesmo tipo de transposição de motivos geométricos preexistentes para um novo suporte (ibid., p. 24).

Isso nos conduz ao segundo ponto, que é mais complexo. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que, para esses grafismos, já havia conceitos nativos. No caso dos nambikiwara, trata-se de um termo que, segundo Lévi-Strauss, que significaria “fazer linhas” (ver ibid. p. 52). Uma vez que, como diz Derrida, “uma tradução literal das palavras que querem dizer ‘escrever’ nas línguas dos povos com escrita também reduziria esta palavra a uma significação gestual bastante pobre,” (1967, p. 180), não caberia, por esse único motivo, recusar-lhes a posse de (algo como) uma escrita. Em segundo lugar, importa notar que a escrita do etnólogo é assimilada a um tipo específico e tradicional de arte gráfica, mas não a outro (isto é, ao geométrico, e não ao figurativo). Assim, talvez não haja nada de uma significação “pobre” no ato de extensão semântica – que toma o lugar de um possível neologismo, ou da incorporação de uma palavra estrangeira (cf. Déléage, cit., p. 54) – pelo qual aí se lê, digamos, a escrita. Assim, se o contato dos nambikwara com a civilização branca já não era novo, vale dizer (ao menos a título de hipótese) que “o ato de imitação nambikwara aprece então como o resultado de uma interpretação já perenizada na língua” (ibid., p. 53). Num momento anterior, porém, tudo indica que isso que Déléage interpreta como uma “polissemia” (uma vez que o mesmo termo indicaria o grafismo tradicional e a escrita) deve ter sido resultado, como sugerimos, de um *ato* de extensão; ou seja, esta interpretação perenizada há de ter sido, antes, uma interpretação possível, nos termos do sistema conceitual já existente, mas que exigia ser efetivamente atualizada em contextos específicos. Neste sentido, o ato interpretativo poderia ser lido, efetivamente, como ato especulativo (ver acima, 3.2.1 e Parte I, Excursão n. 3-II). Em todo caso, permanece a conclusão que, noutros termos, era já a de Derrida: ao fim e ao cabo, “não há surpresa linguística”, neste episódio (1967, p. 179).

O terceiro ponto se refere ao aspecto estético do desenho, que Lévi-Strauss mais tarde descreveria como uma “série de fluxões” (apud Déléage, ibid., p. 40), mas que, nos *Tristes trópicos*, é apresentado como uma tentativa, pelo chefe, de fazer do material o mesmo uso que o etnógrafo (1955, p. 350). Novamente, o procedimento adotado por Déléage é “buscar na literatura etnográfica se essa imitação permaneceu um fenômeno isolado” (ibid, p. 41), e a resposta, novamente, é pela negativa. “Pode-se imaginar, com efeito, que muitos etnólogos foram testemunhas de cenas semelhantes, mas que simplesmente não julgaram muito interessante evocá-las” (ibid, p. 49).

Mais notável é o quarto aspecto, que diz respeito a associação entre grafismo e discurso. Afinal, qual o discurso (se é esta a palavra que convém) em questão na cena ali descrita? Déléage convém que a empreitada do chefe Júlio fracassa – “nada foi transmitido, a escrita não se perenizou, o chefe foi abandonado pelos seus” (cit., p. 151) – mas avança a hipótese de que se tratava ali, de fato, de um tipo de discurso *de* chefe. Tudo se passava, então, “como se o chefe tivesse compreendido que a escrita estava associada ao discurso, mas não que ela podia substituí-lo.” (ibid., p. 73) Faltava-lhe, não a noção de uma articulação sintagmática entre palavra e escrita, sua síntese num todo mais complexo, mas aquela de uma articulação paradigmática de substituição entre as duas (ou seja, aquilo mesmo que está na base do “paradoxo gramatológico” que identificamos na Parte I, Excurso n. 15). A síntese, segundo Déléage, ele a possuía, pois, justamente, “a escrita aparece como um instrumento que confere à fala o estatuto de ‘discurso de chefe’”. (ibid)

Diante disso, Déléage sugere que, nesta associação entre grafismo e discurso, efetivamente, Júlio *inventou* uma escrita (uma escrita seletiva, no caso). Já salientamos o interesse de uma afirmação desse tipo (acima, 3.1.1). O paradoxo aqui é que se trate de uma escrita – isto é, de uma linguagem – individual, mesmo que a hipótese de Déléage a faça decorrer de um duplo repertório (verbal e gráfico) tradicional já estabelecido. Mas, se o discurso falha, é como se essa linguagem em potencial (esse sistema, em todo caso) acabasse por degenerar, por assim dizer, em mera mnemotécnica idiossincrática. Mas importa reter o que é que falha, nesta hipótese: falha uma linguagem possível nos quadros das práticas verbais nambikwara. É como se o grupo, ignorando o chefe, escolhesse apagar essa escolha, incluí-la, isto é, sob o modo da exclusão, como dizia Maniglier (2008; ver Parte I, Excurso n. 3). Poderíamos ler, então, esse discurso mal-sucedido, esse solilóquio involuntário, como a transmissão *efetiva* de uma mensagem *virtual*, à qual o grupo *responde* com o abandono.

4.2.2 – A ciência

Há algo mais, porém, que a retórica lévi-straussiana deixa ambíguo. À primeira vista, a ênfase sobre essa aliança instável entre a inteligência do chefe Júlio e seu fracasso – que aparece como necessário, dada a relação de exterioridade que, como assinalamos, estrutura a cena – faz ignorar qualquer hipótese a respeito de um interesse genuíno do chefe e do grupo na apreensão de uma tecnologia estrangeira (ver Parte I, Excurso n. 14.II). É curioso constatar, então, que, no capítulo seguinte, Lévi-Strauss descreva a inteligência diversa de outro chefe, pleno de uma

curiosidade propriamente antropológica: “Sua curiosidade em relação aos nossos costumes, e em relação àqueles que pude observar em outras tribos, não cede em nada à minha própria. Com ele, o trabalho etnográfico nunca é unilateral” (1955, p. 366). Mais ainda que elaborar mapas (uma espécie de escrita, em sentido lato) ou encontrar equipamentos (uma espécie de leitura), seu interesse pelos desenhos esquemáticos do etnógrafo era tamanho e de tal natureza que ele foi capaz de construir, a partir deles, uma flauta de Pan – tipo de instrumento que antes lhe era desconhecido. Diante dessa operação metonímica, capaz de restituir um (ou algo análogo ao) original, não há falha ou farsa possível (elas estariam antes na elaboração de um mau modelo); o problema da incompreensão não chega a se colocar. Pode ser, dir-se-á, que esse chefe permaneça aparentemente apartado do mecanismo (potencialmente “pérvido”) de *elaboração* de um projeto, ainda que saiba conduzir sua realização. Digamos, de todo modo, que ele se mostra, praticamente, um engenheiro; quase se diria que *a ciência havia feito então sua aparição entre os nambikwara*.

Caso excepcional, sem dúvida. Mas não se diria o mesmo de Júlio, que “o único, sem dúvida, ele havia compreendido a função da escrita” (1955, p. 350)? A diferença crucial é que aqui se trata de uma conduta individual desprovida de consequências mais amplas, enquanto lá se tratava de um experimento social incidente sobre a própria dinâmica do grupo. Ainda assim, cada um a seu modo confirma, pelo desafio mesmo, essa dinâmica, no que respeita à chefia: de um lado, a autoridade que cede diante (da recusa) do consentimento; de outro, a comparação constante com outros bandos revela a abertura própria do grupo, para a qual deve estar preparado um chefe bem-sucedido (para ambos os pontos, ver Lévi-Strauss, 1955, p. 368). E, de fato, a descrição da fluidez própria da estrutura social nambikwara complexifica o problema do tipo de caso que ela representa.

4.2.3 – O Estado

Com isso, começamos a compor o triângulo interpretativo de Déléage, isto é, associação, nos termos desse autor, entre escrita, Estado e ciência. A esse respeito, deve-se dizer que a construção do texto lévi-straussiano é perturbadoramente irônica. Não só a “cena” central envolve aquele gesto quase escolar de distribuição de folhas de papel (reiterando, contudo, toda uma tradição etnográfica, conforme demonstra Déléage), como a abertura do capítulo indicava uma preocupação de tipo estatal, ou antes estatística: determinar população nambikwara, o que por sua vez, permitiria o esboço de um traçado histórico (trágico, por sinal): “todas as indicações recolhidas

na linha [telegráfica] sugeriam um rápido declínio” (1955, p. 347). Irônica antecipação do que será posto depois como uma pérfida associação entre escrita e história.

Como quer que seja, já apontamos que, para Déléage, a originalidade de Lévi-Strauss está, não na reunião pouco inovadora daqueles três elementos, mas na sua associação com um episódio etnográfico particular. A teoria em si não teria nada de muito novo: tratar-se-ia de “concepções aceitas” (2017, p. 7) que Lévi-Strauss acabaria apenas por reiterar. Seu julgamento é claro: “A teoria era sumária, simultaneamente trivial, inexata e, no mínimo, apressada.” (2017, p. 16) Desqualificado assim o discurso lévi-straussiano, desqualifica-se também seu crítico mais célebre: com efeito, tratar-se-ia, para Derrida (segundo Déléage), de uma batalha ganha de saída. Afinal, “[a] tarefa era fácil, tais páginas não fazendo parte do que Lévi-Strauss havia escrito de mais penetrante, e o sucesso, garantido” (2017, p. 16). Toda a pesada discussão teórica do filósofo não passaria, assim, de uma espécie de golpe publicitário, que teve a capacidade de “pôr em descrédito o estruturalismo em geral e Lévi-Strauss em particular”, sobretudo nos EUA (ibid., p. 17).

A oposição entre Déléage e Derrida, no entanto, não é desprovida de maior significado. É que, efetivamente, Déléage é, dentre eles, quem, segundo nos parece, falha em capturar o estatuto do problema, e isso a despeito do valor de sua contribuição³²⁵. De fato, ela parece mesclar paradoxalmente certo número de *insights* aliados a uma valiosa pesquisa documental que ajuda a pôr em perspectiva os vários aspectos do episódio em questão (cf. 2017, p. 18-9), com uma incompreensão do que nos parece ser a tese central da interpretação de Lévi-Strauss. Eis a confissão de impotência:

“Que esse dispositivo enunciativo não tenha funcionado sobre sua audiência (nem sobre seu grupo, nem sobre os outros grupos e, ademais, nem sobre Lévi-Strauss) constituem um outro problema, essencialmente político – que não abordarei aqui, pois ele foge do domínio da reflexão sobre a escrita.” (ibid., p. 76)

Com uma tal afirmação, parece-nos que o polemista deveria abandonar a discussão de Lévi-Strauss, cuja “hipótese marxista” (1958, p. 391) a respeito da escrita é, sem dúvida, “essencialmente política”³²⁶. Mas ele insiste, e o resultado é, apesar de tudo, uma hipótese alternativa que, na

325 O mesmo parece valer, diga-se de passagem, para o tratamento que Déléage reserva a Derrida. Afinal, dizer que o filósofo apenas buscava “alguns elementos empíricos” para sustentar que haveria uma escrita anterior à escrita (2017, p. 16) é ignorar todo o enquadramento teórico da questão, toda a leitura da linguística, por exemplo, que faz derivar das tensões interna de um certo tipo de discurso metafísico, o problema de uma escrita anterior à escrita, isto é, de uma arqui-escrita. É a mesma atitude contra a qual já preveníamos no início deste estudo (*Apresentação*, item VI).

326 Mais pertinente é a dúvida lançada por Derrida sobre o caráter marxista reivindicado à dita hipótese (1967, p. 175).

verdade, repete os contornos da hipótese lévi-straussiana: “O chefe nambikwara se colocava como um igual perante o chefe dos brancos, conferia nova autoridade ao seu discurso e dava, assim, testemunho de sua aliança com eles” (Déléage, cit., p. 74). Que será isso se não uma hipótese política, e por que motivo isso não poderia fazer parte de uma teoria da escrita?

O que parece escapar a Déléage, no entanto, é a tensão entre chefia e reciprocidade, ou seja, aquele ponto crucial onde se elabora a tensão (e a conexão) entre Mauss, Lévi-Strauss e Clastres³²⁷. Déléage, curiosamente, julga que aquele momento (rousseaniano) em que se pretendia ver a “exploração do homem pelo homem” testemunhava uma “obliteração do *Ensaio sobre a dádiva*” (ibid, p. 17). Afinal, se o chefe buscava aumentar sua autoridade, “não se vê, absolutamente, a despeito de quem” isso ocorreria (ibid, p. 75). O que se vê, porém, é como a leitura de Déléage parte de uma hipóstase, isto é, de uma reificação do problema. Ao enfatizar – até o exagero – o aspecto “charlatão” na interpretação de Lévi-Strauss, tanto quanto o aparente desgosto pessoal que este reservava ao chefe (ibid, pp. 18, 74), ele ignora que a questão de saber se o chefe Júlio estava ou não mentindo é estritamente irrelevante para o problema que aí se põe.

É verdade que há, na *Lição de Escrita*, bem como nos *Tristes trópicos* como um todo (para não falar do resto da obra lévi-straussiana), toda uma estética do engano, que seria necessário estudar à parte (ver, por exemplo, os episódios n. 6 e 11, que isolamos acima). Se a questão, neste ponto, é irrelevante, é porque o que se introduz com o gesto do chefe (chame-se escrita, civilização ou perfídia; cf. Déléage, cit., p. 8.) é um outro *regime de signos* – isto é, um tipo específico de controle de fluxos – e dessa perspectiva, toda teleologia – como aquela que Déléage, não sem motivo, atribui a Lévi-Strauss e segundo a qual a escrita “teria sido inventada para controlar as riquezas e os humanos” (Déléage, p. 15) – se torna supérflua. Se, como diz Bourdieu, “a codificação é uma mudança de natureza, uma mudança de estatuto ontológico” (1986, p. 98) no regime dos discursos, não será absurdo dizer que ali testemunhávamos – e testemunhar era tudo, se é a publicidade que faz o oficial (ibid, p. 100) – um ato de legislação (ibid, p. 97). Com isso vem também um outro *tipo* de circulação, aquela mesma que tem a distribuição de presentes por ocasião. Afinal, não é sem razão que o capítulo desemboca numa discussão sobre guerra e comércio, isto é, sobre a ética da troca³²⁸.

327 Estranhamente, Déléage chega mesmo a citar Clastres, mas – num aparente lapso – sem as aspas: “essa escrita que afirmava a legitimidade da lei imperial e o terror que ela devia inspirar” (Déléage, 2017, p. 8 e Clastres, 1974, p. 151).

328 Bourdieu retoma, sem admiti-lo, uma série de temas lévi-straussianos – entre os quais a tensão constante entre guerra e comércio – ao discutir – eis outro, característico das *Estruturas elementares do parentesco* – a relação entre risco e codificação (1987, p. 96).

Isto equivale, também, a um outro *tipo* de autoridade (e não simplesmente uma autoridade tradicional de chefe). Afinal, uma coisa é a lista como forma gráfica da composição paralelística (tal como evocada pela interpretação de Déléage); outra é a lista como instrumento do controle centralizado de um fluxo: esta última pertence de pleno direito ao universo da burocracia (ver Goody, 1977), e não é necessário que se a conheça de antemão, em suas formas mais concretas (embora não se deva nem supor que o nambikwara a desconhecêssem), para que se a rejeite, enquanto dispositivo de poder. Aqui vale o dito de McLuhan: “o meio é a mensagem”, e a mensagem é dominada pelo aspecto conativo, isto é, funciona principalmente como apelo ao interlocutor. Um ato de fala mal sucedido, um ato falho. Desse ponto de vista, vale dizer que o que Déléage oferece é uma leitura veementemente anti-clastreana de Lévi-Strauss, e assim, junto com a “lição de escrita”, vai-se não só o bebê e a água, mas, por assim dizer, o altar inteiro³²⁹.

4.3 – A escrita da lição

Vemo-nos já diante de uma imagem do que será uma “sociedade sem escrita” bastante diversa daquela que nos ofereciam autores como Goody e Watt, sociedades “que os sociólogos têm retratado como esmagadas por uma tradição onipotente” (Lévi-Strauss, 1955, p. 376)³³⁰. O que estamos dizendo, sem dúvida, é que o *Estado*, no triângulo conceitual da lição de escrita – se aceitarmos essa parte do dispositivo interpretativo de Déléage – é, efetivamente, o *contra-Estado*. De fato, tudo parece indicar que, de Lévi-Strauss a Clastres, é essencialmente o mesmo problema que se coloca. É curioso, então, observar as diversas estratégias retóricas desses dois autores. Pois, se Clastres viria a insistir, de modo conceitualmente específico e discursivamente potente, sobre a noção de “sociedade primitiva”, Lévi-Strauss proporia substituir, de modo não menos instigante – e não menos incômodo – o termo “primitivo”, que figurava no título da cadeira que ele vinha ocupar em 1951, por essa mesma noção de “povos sem escrita”, cujo caráter “privativo” ele igualmente reconhece (1973, p. 78). O argumento se resumia em que a oposição “privativa” contém a afirmação – no nível de um modelo genérico e de valor apenas heurístico, é verdade – de uma vontade própria dos povos em questão (cf. idem, pp. 371-7). Cabe perguntar, a essa altura, se aí não reencontramos, então, a chave da lição de escrita.

329 Bourdieu poderia ter dito (cf. 1987, p. 100) que os nambikwara aí recusam como *magia* uma pretensão *religiosa*.

330 Um dos mais instigantes comentários a respeito desse antiquíssimo problema da tirania dos costumes (que, na antropologia, entrava junto com os chamados evolucionistas) terá sido, sem dúvida, o de Hocart (1927).

Com isso, acessamos o conjunto de problemas levantados especificamente pela leitura de Jacques Derrida. Uma vez posto, afinal, o problema da *vontade*, que é também um tema da crítica derrideana, ele servirá bem de preâmbulo ao seu problema central (ou, pelo menos, o mais profícuo, como ficará sugerido), que é aquele da *violência*: dois polos em que se há de reconhecer os contornos do “político” e, portanto, os contornos finais dessa “política da escrita” que necessitamos – se for válido o arco argumentativo deste trabalho – des(es)crever.

4.3.1 – A transcendência do inimigo?

Em um dos momentos mais virulentos de sua crítica, com a proverbial “delicadeza de um urso” de que falará Lévi-Strauss (1967, p. 89; ver Déléage, 2017, p. 17), Derrida não poupa as palavras: “A nota que comanda estas reflexões é aquela de um anarquismo que confunde deliberadamente a lei e a opressão” (1967, p. 191; compare-se Déléage, 2017, p. 267). É uma curiosa caracterização de alguém que é mais frequentemente visto como uma espécie de monumento nacional francês ou, até mesmo, como um “totem institucional” (Clément, 1985, p. 11), e que, frequentador assíduo das sessões da Academia Francesa (ibid), defendia a todo custo o que lhe aparecia como a integridade da língua (Eribon & Lévi-Strauss, 1988, p. 128); alguém, ademais, para quem, manifestamente, a própria liberdade só possuía *sentido*, literalmente, se dotada da consistência de uma regra. É o que subjaz à sua atitude diante da arte, sintetizada na máxima de Wagner: “crie suas próprias regras, mas as siga!” (Lévi-Strauss, 1983, p. 364).

Mas há um segundo motivo, mais sério, pelo qual tal caracterização causa estranhamento. É que o livro de Derrida, tendo passado por Saussure e Lévi-Strauss, se dedicará, enfim, a Rousseau, autor-chave na constelação lévi-straussiana. Ora, mais de uma vez, crê encontrar uma contradição entre o etnólogo rousseauísta e seu ídolo:

“O poder político não pode ser senão o detentor de um poderio injusto. Tese clássica e coerente, mas aqui adiantada como óbvia, sem se iniciar o menor diálogo crítico com os defensores da outra tese, segundo a qual a generalidade da lei é, pelo contrário, a condição da liberdade na cidade. Nenhum diálogo, por exemplo, com Rousseau, que sem dúvida bramiria ao ver reclamar-se dele um discípulo que assim define a lei.” (1967, p. 191; citamos, dessa vez, a tradução brasileira: 2013, p. 162)

Mas que dizer, então, das *Conversas* com Georges Charbonnier, que tratam, ao mesmo tempo, de escrita e de política, e onde vemos (1961, p. 37) o etnólogo atribuir a Rousseau a formulação, no limite, das “condições teóricas de toda organização possível”? Lévi-Strauss, tanto aí como nos *Tristes trópicos*, faz desse critério político uma parte central de sua oposição entre sociedades com e sem escrita. Derivar da sua própria discussão crítica uma definição “simples e unívoca” da lei e o do Estado, como diz Derrida, é algo que, precisamente, o etnólogo não faz (ver abaixo, 4.4.1).

Seria interessante comparar com aquelas *Conversas* as entrelinhas do texto de Derrida, que associa o mecanismo da representação – “delegação de autoridade, poder diferido” (1967, 190; 2013, p. 161) – ao próprio movimento do neolítico, senão a algo que lhe antecede logicamente:

“Este fenômeno se produz desde o umbral da sedentarização, com a constituição de estoques na origem das sociedades agrícolas. (...) Toda essa estrutura aparece assim que uma sociedade começa a viver como sociedade (...) Isto se produz bem antes da aparição da escrita em sentido estrito, mas é verdade, e não se pode negligenciá-lo, que a aparição de certos sistemas de escrita, há três ou quatro mil anos, é um salto extraordinário na história da vida.” (ibid., p. 190; 2013, p. 161)

Voltaremos ao problema do neolítico (abaixo, 4.4.2). Observemos, quanto ao problema da representação, que aquilo que Lévi-Strauss e Charbonnier retinham em Rousseau era exatamente uma leitura do problema da vontade geral, que se resumiria “na decisão latente e contínua pela qual cada indivíduo aceita existir enquanto membro do grupo” (1961, p. 37).

Com isso, tocamos o ponto fundamental. A ênfase de Derrida sobre a construção retórica do relato nos *Tristes trópicos* (texto ao qual toda a sua crítica se aplica com maior pertinência e potência que em relação à teoria geral de Lévi-Strauss e a sua obra como um todo, ambas sendo no entanto, o alvo último do filósofo), faz com que a escrita ali apareça como exterioridade e contingência. No entanto, já o vimos a propósito de Déléage, a quem opusemos Clastres: a exterioridade era interna, prevista, como um fantasma necessário. Pois aqui, se nossa leitura for consistente, a transcendência ela própria é o inimigo. Inimigo possível e, em certo sentido, imanente – enquanto “deriva” das instituições presentes, enquanto “pesadelo”, como diriam Deleuze e Guattari (1972). Inimigo, no entanto, indigno; inimigo que recusa a lógica ameríndia da inimizade, afinal, os avatares coloniais desse inimigo transcendental – isto é, inimigo inscrito no pensamento – não faziam guerra como se devia. Sua guerra anormal se encontrava no limite do sentido, mas não para inovar; bem antes, para impedir a inovação, a experimentação, para reduzir à identidade o devir inconstante da murta. Se nossa leitura estiver correta, a lição de escrita é exatamente o relato

do encontro entre as duas guerras: a guerra que é quase um comércio, digamos; e o comércio que é, certamente, sempre uma guerra, mas de outro tipo. Uma guerra recusada, na pessoa do chefe. A quem atribuir, enfim, o suposto anarquismo de Lévi-Strauss?

4.3.2 – Entre violência e crueldade

Não há dúvida: “Toda a lição de escrita é recitada no registro da violência contida ou diferida” (Derrida, 1967, p. 157). Uma retomada do entorno do episódio permite, com efeito, demonstrá-lo. Afinal, como acabamos de indicar, a lição tem por tema final a ética da troca, que, por correlato, tem a guerra (com sua ética própria, supõe-se). Ora, não se pode dizer que a conduta do etnógrafo – Lévi-Strauss – tenha sido, a esse respeito, das mais louváveis. Há, por exemplo, uma grande e manifesta relutância em perder o material coletado. Décadas depois, ele quase confessaria:

“Em campo, intimidado pelas regras que haviam sido postas, passei muito tempo coletando, estudando e descrevendo objetos e suas técnicas de produção, um tempo que eu hoje me arrependo de ter desviado do estudo de crenças e instituições” (1971b, p. 47).

Trata-se de algo que, curiosamente, ele associa ao tipo de direção dada por Mauss ao recém-nascido Museu do Homem, tendo nele “instilado uma reverência verdadeiramente mística pelo *objeto* cultural” (ibid, ênfase nossa; cf. Loyer, 2017, p. 187-192). “Não sem razão”, ele continua; mas com difíceis consequências práticas (cf. Déléage, 2017, p. 17-8).

Tampouco se pode dizer que a postura dos nambikwara tenha sido amigável, e por bom motivo. Lévi-Strauss menciona todo um histórico de hostilidades entre brancos e indígenas e entre bandos distintos dos próprios nambikwara. Aí também se percebe essa violência “contida ou diferida, violência surda, às vezes” (Derrida, 1967, p. 157). Mas há algo mais, ao qual Derrida não chama a atenção, e que gostaríamos de assinalar, digamos que pelo seu caráter *gráfico*: trata-se da relação com os animais, ao longo de todas as expedições relatadas no livro. Basta lembrar da harpia capturada pelos tupi-kawahib para servir de presente, e depois de uma forçada mudança de rota devida à expedição do etnógrafo, abandonada: uma “dessas renúncias radicais aos valores tradicionais, dessas desagregações de um gênero de vida nas quais a perda de certos elementos acarreta a depreciação imediata de todos os outros” (1955, p. 412). Do presente, isto é, da dádiva, ao abandono: da ética da troca, enfim, a um vazio.

O tema é particularmente sensível diante da referência a Rousseau, que teria mostrado, a propósito do homem ocidental, que,

“dando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente deslocada, serviria para afastar os homens dos outros homens, e para reivindicar, para o proveito de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo corrompido no momento de seu nascimento” (Lévi-Strauss, 1973, p. 53).

Se a dominação da natureza era, então, já o início da dominação do homem pelo homem, tanto mais significativo parecerá que os animais mais presentes na narrativa dos *Tristes trópicos* sejam, durante as travessias pelo interior do Mato Grosso, os animais de carga: as mulas e os bois (estando o cavalo reservado à travessia da Serra da Bodoquena e aos cavaleiros kadiwéu, habitantes das terras do outro lado). Eis como Lévi-Strauss descreve o trato dos bois:

“Uma vez reunidos os animais, deve-se inspecionar suas chagas, cobri-las de unguentos; modificar as cangalhas para que a carga não recaia sobre as partes feridas. Deve-se enfim arrear as bestas e carregá-las. Aí se inicia um novo drama: quatro ou cinco dias de repouso bastam para que os bois se desabituem do serviço; mal sentem o cabresto e alguns já empinam e coiceiam, derrubando a carga laboriosamente equilibrada; tudo fica por recomençar. E ainda nos consideramos sortudos quando um boi, tendo-se liberto, não sai trotando pelo campo. Pois, caso isso ocorra, será necessário acampar novamente, descarregar, *pastorear*, *campear*, etc. Até que toda a tropa tenha sido reunida para um carregamento a ser repetido, talvez, cinco ou seis vezes até que – para quê? – se obtenha uma unânime docilidade.” (1955, p. 310; itálico no original, para palavras em português)

Para quê? Há algo de romântico nessa imagem do boi *liberto*. Tudo indica – inclusive o vocabulário – que a relação entre homem e animal se concebe aí como uma relação de servidão, de escravidão. Ironia da retórica, então – e talvez também, até certo ponto, da realidade – que o boi figure, antes e por causa desse seu caráter inconstante, como verdadeiro chefe do grupo:

“Não era eu quem dirigia expedição; não era Fulgêncio: eram os bois. Essas bestas pesadas se transformavam em duquesas, e se deviam observar seus saltos de humor e seus movimentos de lassidão. Um boi não avisa se está cansado, ou se sua carga está pesada demais: ele segue avançando e, então, cai de uma vez, morto ou extenuado a tal ponto que lhe serão necessários seis meses de repouso; caso no qual a única solução é abandoná-lo.” (ibid, p. 309)

Difícil dizer se o animal é abonando à liberdade ou, simplesmente, à morte (ou se convém mesmo distinguir entre uma e outra). Estranho trabalhador, intransigente e delicado como uma aristocrata³³¹, mas que *reina* pelo *trabalho* até que, exaurido, deixe de ser o que é, e deixe, simplesmente, de ser. A situação é comparável àquela da “dialética do senhor e do escravo”, de Hegel. A diferença é que, nesta, enquanto o senhor permanece prisioneiro da dependência que tem do escravo e do seu papel de mediador diante da “vida” que se oferece sem resistência ao seu desejo, como evanescente objeto de puro gozo (Hegel, 1807, p. 148), bem como do seu reconhecimento enquanto senhor por parte do escravo, este, entretanto, mediante o reconhecimento de si mesmo no produto duradouro de seu trabalho (sua exteriorização, sua *alienação*, em sentido próprio), avança até a próxima posição da consciência, na qual atinge o pensamento, isto é, a liberdade (ibid. p. 152), anunciando com isso o novo estágio: aquele do reconhecimento mútuo de duas consciências que se veem, a si mesmas e uma à outra, simultaneamente, como “consciência-de-si” (cf. Hyppolite, 1946, pp. 166-71); com isso se anuncia, em última análise, a entrada em cena do “espírito” (cf. Bourgeois, 2011, p. 55-6). O boi, por sua vez, tem a estranha sorte de escapar à necessidade lógica da série das figuras hegelianas da consciência.

O mesmo vale para as mulas, que levam aos nambikwara. Pois o “incidente ridículo” relatado por Lévi-Strauss é exatamente aquele em que o etnógrafo parte, não em busca (*quête*) de uma mula fugidia, mas para sua conquista (*conquête*). A cena bizarra, que envolve aproximações e fugas sucessivas – que “faz pensar numa dança, numa festa, tanto quanto numa guerra” (Derrida, 1967, p. 166)³³² – termina com, no máximo, um pastiche de dominação. Noutras palavras, *bizarro* é exatamente o incidente em que o que aparecia como uma relação entre sujeito e objeto

331 Complexa posição da mulher de classe alta! Bourdieu escreveu, sobre isso, páginas impressionantes (1979). Não excluimos, aliás, que haja, na passagem que acabamos de citar, e por trás do tom sarcástico, uma nota de misoginia (ver nota seguinte).

332 Derrida se refere aí ao episódio das meninas que entregam os nomes umas das outras. A passagem de sua análise que ele conclui com esse tema da dança é, propriamente, a mais obscena de todo o texto: o filósofo dá a entender que a tensão da situação em que se vê o etnógrafo, e na qual ele age, em estado de semi-consciência, pode ser comparada a uma tensão sexual. O etnógrafo figura então como *voyeur* e, pelo olhar mesmo, violador do “espaço virginal” do segredo, entregue a uma sucessão de estímulos até que a fonte seque, dando lugar à culpa diante da “falta consumada”. Aqui é difícil não sentir que Derrida vai um pouco longe demais, por mais pertinente que seja o tema da má consciência do etnógrafo. Sobretudo, é difícil estabelecer se sua análise se situa no nível de uma consciência empírica (desvelando as intenções implícitas, mas legíveis, de uma *pessoa*), ou no de uma consciência transcendental, isto é, num nível fenomenológico, por assim dizer, ou ainda, num nível propriamente sociológico que remeteria, em última análise, às estruturas inconscientes do patriarcado (cf. a “anamnese das contantes secretas” de Bourdieu, 1998, p. 79 e segs.). Mas não deixa de ser curioso que, apesar da ênfase sobre o “jogo de menininhas”, os animais não figurem na análise. O que estamos sugerindo é que estamos diante de um tipo de posição que animais, mulheres e trabalhadores compartilham. Nisso, por um lado, estenderíamos uma velha reflexão de Engels, resumida na seguinte fórmula: “No interior da família, ele é o burguês, e a esposa representa o proletariado” (1884, p. 105); por outro, convidaríamos a revisitar, ainda, um dos momentos mais horrendos da história ocidental: é Angela Davis quem se refere, não simplesmente à associação entre a condição das mulheres e a condição dos animais, mas à efetiva substituição de animais de cargas por mulheres escravas (1983, p. 10).

perfeitamente naturalizada é posta em risco. Aí, efetivamente, ela perde *sentido*: “Ora eu decidia por uma direção que a mula tomava aos relinchos; ora eu lhe soltava as rédeas sobre o pescoço e ela se punha a andar em círculos” (Lévi-Strauss, 1955, p. 351). O homem parece figurar aí como, simultaneamente, sustentáculo e horizonte do sentido, numa conexão – este sim, páfida – entre dominação, antropocentrismo e, no limite, androcentrismo (cf. Bourdieu, 1998, pp. 35 e segs.).

Retórica sentimental – dirão de nossa análise – característica do citadino, desacostumado e assustado com a realidade material da vida rural; retórica de gabinete, distante do campo, das aves depenadas e dos cães chutados. Não é disso que se trata. É a retórica de Lévi-Strauss que está em questão. O Lévi-Strauss que, com um misto de cinismo e humor, tão graficamente descreve o trato dos animais de carga – aos quais está atrelada a carga mais gloriosa que eles ignoram, a saber, a das “artes da civilização” (ver abaixo, 4.4) – é o mesmo que louvava em Rousseau o ideal (efêmero, nostálgico) de uma dissolução do sujeito na natureza (cf. Derrida, 1967, p. 168-9) e o mesmo que, nas fotos que apresenta em sua tese de 1948 sobre os nambikwara, inclui a imagem da terna relação entre uma criança e um macaco (difícil não pensar, por contraste, no episódio do macaco que se lhe agarra ao pé, recusando suas costas, ao custo de múltiplos acidentes). Nada disso entra na análise de Derrida (onde poderia ter, no entanto, grande rendimento), nem parece informar seu estranhamento diante do suposto rousseauísmo do etnólogo.

Mas há mais. O caráter gráfico de certas situações descritas evocam irresistivelmente o tema da tortura em Clastres (1973). Cá como lá, pergunta-se: violência? dominação? Difícil dizer. No entanto, é nessa dificuldade que se traça o problema clastreano da crueldade. Assim como a carga *inscreve* no *corpo* do animal a dominação, a máquina de Kafka – lembrada por Clastres – escreve no corpo do condenado a lei sob sua forma fundamental, a sentença. Mais ainda: em Kafka, a sentença se lê na própria lei, pois o que se escreve é o próprio parágrafo violado. A sentença é a escrita, isto é, a inscrição dessa escrita, que perde, com isso, qualquer transparência (ver acima, Parte I, §13). Ora, assim também, dir-se-ia, a lei indígena se escreve sobre a carne dos iniciandos, entre os Aché, aos quais Clstres se refere. Por onde passa o divisor que separa a ritualística que funda um grupo enquanto tal do suplício da colônia penal que fundamenta a exclusão? Em Clastres, ele passa sobre a lei mesma, que lá é, exatamente, lei da divisão, da desigualdade, da opressão, e aqui é lei indivisa da indivisão. Fantasma totalitário? Seria imprudente dizê-lo de alguém que, como realização perversa do “delírio” kafkiano menciona o sistema penal soviético (Solzhenitsyn, é bom lembrar, acabava de publicar, em 1973, e clandestinamente, debaixo dos olhos da lei, o *Arquipélago Gulag*, que seria traduzido, nos EUA, no ano seguinte). O que está em jogo é a afirmação de uma

vontade simultaneamente individual e coletiva. Algo como aquilo em que Lévi-Strauss, com Charbonnier, via as condições da existência social.

4.3.3 – Arquiviolência

Resta, no entanto, a pergunta: o que quer dizer violência, em Derrida? “Violência contida ou diferida”, lembrávamos. O filósofo começa por retornar aos nambikwara e suas práticas onomásticas:

“Nomear, dar os nomes que eventualmente será proibido pronunciar, esta é a violência originária da linguagem que consiste em inscrever dentro de uma diferença, em classificar, em suspender o vocativo absoluto. Pensar o único *dentro* do sistema, inscrevê-lo neste, este é o gesto da arqui-escrita: arquiviolência, perda do próprio, da proximidade absoluta, da presença a si, perda, na verdade, do que jamais teve lugar, de uma presença a si que nunca foi dada, mas sonhada e desde sempre duplicada, repetida, incapaz de aparecer a si de outro modo que não a sua própria desapareição” (p. 164-5; ênfase no original).

A esta primeira violência pareceria corresponder a crueldade de Clastres, a violência da inclusão. Mas retenhamo-nos um pouco sobre esta passagem, onde, a partir dos nomes nambikwara quer-se atingir a linguagem em geral. “Suspender o vocativo absoluto” é observar, por exemplo, que “Eu” (ou o “Não” dos existencialistas) se diz já numa língua, e que esta não se funda a si própria (e não possui, portanto, o caráter absoluto, autorreferente, de uma identidade absoluta); que ela vem, em certo sentido, de fora, que é herdada do passado, o tempo presente – aparentemente interior – sendo somente isto: exterioridade de um passado diferido e deferido. *Deferência*, digamos, em relação a um passado, contra o presente da subjetividade. Noutros termos, o “eu” não se sustenta a si próprio; é uma noção que, em si, não se sustenta. Tese metafísica geral e tese linguística (que deveríamos, talvez, discutir com Benveniste). O que ela revela, no entanto – e que é capital para nosso propósito aqui – é que a arquiviolência é violência somente em relação ao pressuposto da presença. Uma presença, aliás, que “jamais teve lugar”, como recorda Derrida. Jamais o teve porque, em certo sentido, estivemos sempre no interior da linguagem, e a identidade foi sempre, como diria Lévi-Strauss, um caso da diferença. Este pertencimento indica que a identidade é o sonho ou o fantasma – em todo caso, a projeção – de uma estrutura ela sim presente, e que não se basta.

Derrida continua:

“A partir desta *arqui-violência*, proibida e portanto confirmada por uma *segunda violência* reparadora, protetora, que institui a ‘moral’ e prescreve que se esconda a escrita, que se apague e oblitere o nome que se diz próprio e que já dividia o próprio, uma *terceira violência* pode eventualmente surgir ou não surgir (possibilidade empírica) naquilo que se denomina correntemente o mal, a guerra, a indiscrição, a violação: que consistem em revelar por efratura o nome que se diz próprio, isto é, a violência originária que desmamou o próprio de sua propriedade (*propriété*) e de sua pureza (*propreté*).” (ibid, p. 165, aceitando algumas sugestões da tradução brasileira: 2013, p. 139; ênfase alterada)

Primeira violência – transcendental, necessária – da linguagem, que é escrita, ou seja, inscrição do próprio no interior dela mesma; segunda violência – violência segunda (reparadora) – da moral, mas também do segredo; terceira violência, enfim, da violação, violência possível, contingente e onde, portanto, pode se infiltrar a culpa pela eventual transgressão.

Vê-se que o conceito central, aquele que expressa a lógica de todos os outros, é ainda o de arquiviolência e de arquiescrita. Isso exige, aqui, uma observação. Pois o incômodo que uma tal noção inevitavelmente gera sobre o atual etnólogo deriva do risco aparente de que ela faça obliterar a imagem da continuada violência colonial: teme-se ver diluir o peso do conceito de violência, sobretudo em tempos nos quais aquilo que ele indica – incluindo, do modo mais cru possível, a invasão de terras e o assassinato de lideranças indígenas – recrudesce impiedosamente, e cinicamente, uma vez que possui o endosso do discurso oficial. Novamente pesa, então, a política do conceito.

Mas a questão não é, nem aqui, tão simples. Pois é justamente a política do conceito que torna necessária a intervenção de Derrida. O filósofo visa condenar o etnocentrismo indeclarado do etnólogo, afinal,

“à expressão de ‘sociedade sem escrita’ não responderia, então, nenhuma realidade nem nenhum conceito. Essa expressão provém do onirismo etnocêntrico, que abusa do conceito vulgar, isto é, etnocêntrico, de escrita. (...) Dito de outro modo, todas as críticas libertadoras com as quais Lévi-Strauss fustigou a distinção presumida entre sociedades históricas e sociedades sem *história*, todas essas denúncias legítimas continuam dependentes do conceito de *escrita* (...)” (1967, pp. 161, 178, cf. 2013, p. 150; grifo nosso).

Uma coisa é certa, de saída: é ao rigor conceitual que Derrida apela (ver acima, *Apresentação*, item vi). É o filósofo quem insiste em que, “entre a confissão etnográfica e o discurso teórico do etnólogo, uma rigorosa fronteira deve ser observada. A diferença entre o empírico e o essencial deve

continuar a fazer valer seus direitos” (ibid, p. 171). Há, porém, algo de irônico nisso tudo, algo complexo e perturbador. Pois é o próprio argumento de Derrida que parece, ao cabo, substituir um etnocentrismo por outro (talvez não menos “tradicional”, como veremos, se bem que mais refinado). Esta demonstração nos parece simples, mas capital; ela nos coloca sobre o limite do próprio projeto desconstrucionista, na sua relação com a etnologia, e, portanto no ponto central de todo este trabalho. Em outros termos, ela nos lança diretamente sobre a oposição entre dois modos distintos de fazer proliferar a conceitualidade filosófico-etnológica.

“Há escrita,” diz Derrida, “assim que o nome próprio é rasurado num sistema”, ou seja, “desde a primeira manhã da linguagem” (cit, p. 159), e é isso que instaura “o jogo da diferença” (ibid). Observe-se que, novamente, há algo de hegeliano nessa consciência (cf. ibid, p. 161) que se põe a si própria como única e faz a experiência de sua negação (ver acima, 4.3.2): “o nome próprio nunca foi, como denominação única reservada à presença de um ser único, mais do que o mito de origem de uma legibilidade transparente e presente sob a obliteração” (ibid., p. 159; 2013, p. 134). Mas, justamente: mito de quem? É significativo neste contexto, que a noção de mito seja aí usada como, essencialmente, fantasia, desejo, engano. A *crítica* que *consiste em* afirmar que se trata, efetivamente, de um *mito* depende da *afirmação* anterior deste mesmo mito, isto é, ela pressupõe esta afirmação; ela desconstrói somente aquilo que foi construído. Mas, novamente, quem habita a construção? Qual o sujeito dessa consciência transcendental? Como se pode obliterar o próprio sem antes afirmá-lo? Trata-se de um problema que aponta inevitavelmente para a etnografia e, ao que tudo indica, trata-se de um pressuposto que a etnografia, por assim dizer, não põe: que ela, dito de outro modo, dispensa. Davi Kopenawa é, certamente, quem melhor mostra que sonhar com o próprio é algo próprio, digamos, dos brancos, e muito estranho ao pensamento ameríndio. O verdadeiro mito é a vida do extra-filosófico. Mas o que será, aí, a arquiviolência?

4.3.4 – Nostalgia do movimento

Se a lição de escrita se escreve na iminência da violência, toda a crítica dela se escreve, por sua vez, no espaço entre a necessidade e a contingência. Necessidade, justamente, da arquiviolência, segundo Derrida; contingência da guerra, segundo Lévi-Strauss (segundo Derrida). Que consequências terá isso, para a representação que se faz dos nambikwara? Toda análise de Derrida busca mostrar, efetivamente, como a alteridade – alteridade *dos* nambikwara e alteridade *para* os nambikwara – está condenada a aparecer, no texto de Lévi-Strauss, como ruptura radical (ver p. ex.,

ibid, p. 176). De fato, o mesmo Lévi-Strauss para quem nenhuma sociedade está isolada, pois faz proliferar internamente as diferenças (1952); o mesmo, ainda, que mostraria como a diferença e a diferenciação são, por assim, um dado transcendental (necessário) da “ideologia bipartite dos ameríndios” (1991); é o mesmo que, segundo Derrida, deduz empiricamente a bondade dos nambikwara (cit, p. 172). Mais ainda, era isto que, segundo o filósofo, permitia que a introdução da escrita (com a *culpa* do etnógrafo) aparecesse como intrusão de um exterior (contingência) e, ao mesmo tempo, como *queda*. Pois era isto, final, a presença e a atividade do etnógrafo: desvelamento impudico do secreto, transgressão.

Lévi-Strauss concederia algo ao filósofo: “Sem dúvida, os nambikwara são, simultaneamente, bons e maus, e a perfídia que faz sua entrada entre eles com o uso da escrita não passa de uma forma da qual eles praticavam outros aspectos” (Lévi-Strauss, 1967). A crítica encontra eco, portanto, no seu alvo. No entanto, o etnólogo continua, mais adiante:

“Meu objetivo não é edificar um sistema, mas, usando todo tipo de material, recorrer a qualquer esquema que tenha caído no domínio público da tradição filosófica, se ele puder me ajudar a tornar perceptível para meus contemporâneos, numa linguagem que lhes seja acessível, o sabor único de um estilo de vida, de uma instituição, de uma crença, de um grupo de representações. As considerações filosóficas não passam de suportes improvisados sobre os quais monto, para lhes pôr em evidência, esses preciosos objetos.” (ibid.)

Há, nessa declaração, algo de magnífico e algo de decepcionante ao mesmo tempo, e é o mesmo: o rigor da linguagem objetivista, que faz do conjunto das sociedades um laboratório vivo onde a história faz variar as possibilidades do humano. Mas há também a recusa da pertinência filosófica de seu discurso, na qual podemos ver um golpe de Pirro: foge à desconstrução, mas não perderá também, com isso, seu próprio potencial desconstrutor? Afinal, a desconstrução é *também* da ordem da bricolagem.

Resta saber, porém, de que modo isso ilumina a discussão sobre os nambikwara. Estávamos diante do problema da nostalgia da presença (ver Derrida, 1966), aliada aqui ao tema de uma sociedade “sem escrita”. Mas uma dificuldade sobrevêm quando Derrida associa este motivo mais geral ao problema ulterior do sedentarismo. Numa de suas notas espantosamente perspicazes, ele observa: “Trata-se apenas de um pequeno subgrupo, acompanhado pelo etnólogo somente durante o seu período nômade. (...) Não será esta limitação, que parece ter sido definitiva” – uma vez que Lévi-Strauss jamais chegou a efetuar o estudo do período sedentário – “particularmente significativa quanto à questão da escrita, da qual se sabe bem que está, mais intimamente que outras

e de maneira essencial, ligada ao fenômeno da sedentariedade?” (1967, p. 179, nota 20) Ocorre, porém, que Lévi-Strauss não deixa de descrever a oposição que fazem os próprios nambikwara entre os dois períodos:

“de um lado, a vida sedentária, agrícola, fundada sobre a dupla atividade masculina da construção das casas e da jardinagem; de outro, o período nômade, durante o qual a subsistência é principalmente garantida pela coleta feminina; uma representando a segurança e a euforia alimentar; a outra, a aventura e a carência. A essas duas formas de existência, os nambikwara reagem de modos bem distintos. Falam da primeira com a melancolia que se prende à aceitação consciente e resignada da condição humana, à morna repetição de atos idênticos, enquanto descrevem a outra com excitação, e no tom exaltado da descoberta” (1955, p. 340).

O que quer que se possa dizer, desse ponto de vista, do problema da escrita, tudo parece indicar que a melancolia nambikwara, tal como Lévi-Strauss efetivamente a deixa entrever, é – diferentemente, talvez, da sua própria (ver acima, 2.3) – não uma nostalgia da presença, mas uma nostalgia do movimento. A metafísica será, também, igualmente outra. Assim, a própria melancolia apareceria, finalmente, como o fulcro de um equívoco, em que se confundem, sem fundir-se (uma vez que toda a lição de escrita depende desse des-encontro), o desejo do etnógrafo e aquele dos próprios nambikwara.

4.4 – O complexo interpretativo lévi-straussiano

Ambas as leituras que acabamos de analisar extraem, da “lição de escrita”, algo de essencial: em Pierre Déléage, o caráter não excepcional do episódio; em Jacques Derrida, a retórica da nostalgia. Suas estratégias são diversas. Vimos que o primeiro lida, quase exclusivamente, com um único capítulo dos *Tristes trópicos*, enquanto o segundo se situa na articulação entre certas passagens cruciais deste e de outro. Há um outro nível, porém, em que articulações importantes acabam por se mostrar. O próprio Derrida já opunha o livro de 1955 aos demais momentos da obra de Lévi-Strauss (até a época, é claro) em que se tocava no tema na escrita, mas se concentrava sobre o primeiro, julgando – com alguma razão – que é nele que o problema retórico se mostra com maior clareza e complexidade. Todavia, como deixa entrever a discussão feita acima (ver 4.3.1), não podemos concordar quando o filósofo diz, por exemplo, que as *Conversas* com Georges Charbonnier “não adicionam nada à substância teórica da lição de escrita” (1967, p. 174. n. 16). Se é verdade que os *Tristes trópicos* condensam a teoria da escrita no interior de um dispositivo

retórico inigualado pelos demais textos pertinentes, isso não impede que seu enquadramento mais amplo se encontre melhor desenvolvido alhures e que, ademais, outros elementos importantes se encontrem esparsos pela obra. Aqui, não faremos mais do que indicar alguns pontos que permitiriam levar adiante nossa releitura.

4.4.1 – O contraste em si

Observemos, primeiramente, que, de modo geral, o comentário de Derrida tende a fazer colapsar, não só a oposição entre sociedades com e sem escrita, mas qualquer oposição comparável, o que foi observado por Deleuze e Guattari já no *Anti-Édipo* (1972, p. 240)³³³. Ora, o que os *Entretiens* afirmam é o caráter inescapável de um tal contraste – “entre tais sociedades, a diferença se impõe” (1961, p. 25)³³⁴ – e o que eles ensinam é como construí-lo: “há que ser prudente, e opor, não todos os tipos, mas somente as formas extremas” (1961, p. 45). Uma releitura mais detida dessas conversas mostraria que, nelas, Lévi-Strauss repetidamente concede ao entrevistador os termos do problema, somente para, em seguida, sabotar-lhes parte da sua pertinência, num exercício dialógico que não deixa de ter algo de socrático.

Deve-se salientar, em seguida, o grau de generalidade que assume, no esquema lévi-straussiano, o problema da hierarquia. Derrida o salienta: “Lévi-Strauss não faz nenhuma diferença entre hierarquização e dominação, entre autoridade política e exploração”. Trata-se de sociedades que “utilizam para seu funcionamento uma diferença de potencial, a qual pode se realizar em diferentes formas de hierarquia social, chame-se isso de escravidão, servidão, ou trate-se de uma divisão em classes” (1961, p. 34). A linguagem com a qual o problema é aí formulado – “diferença de potencial” – aponta para outra questão interessante, pois a oposição, aí implícita, entre máquinas que precisam ser realimentadas externamente e máquinas que operam com um gasto mínimo de energia reaparece noutros momentos importantes da obra de Lévi-Strauss, nos quais está em jogo a relação entre estrutura, história e desigualdade (cf. eg. 1965, p. 19, onde ela concorre para descrever os sistemas crow-omaha). De fato, há, em Lévi-Strauss, toda uma retórica da máquina, que seria necessário analisar de modo mais sistemático.

333 O comentário de Jack Goody, a respeito do *Pensamento selvagem*, possui efeito semelhante. No entanto, sua leitura não possui o mesmo valor e as passagens em questão (1977, pp. 4-8) dispensam maior comentário. Limitemo-nos a dizer que elas distorcem os termos do problema e reduzem aquele que é talvez o texto mais denso e complexo de toda a obra lévi-straussiana a uma mera inconsequência etnocêntrica (ver acima, 1.2.3).

334 O mesmo gesto pode ser recuperado em *Raça e história*. Compare-se, a esse respeito, a discussão de Severi, que parece presumir que um contraste desse tipo seria, sempre e necessariamente, improdutivo e vazio (2007, p. 13).

De fato, diante dos contrastes mais genéricos, os casos intermediários conservam aí o maior interesse, como na discussão das analogias entre as artes dos Kadiwéu, do Noroeste Americano, dos Maori e da China Antiga: “Encontramos no procedimento da duplicação (...) a expressão funcional de um tipo preciso de civilização” (1958, p. 316). No caso, são todas sociedades de máscaras, mas não só: são sociedades onde as máscaras cumprem funções de distinção social, e onde afloram valores de ancestralidade. De modo comparável para os casos mais clássicos, que Lévi-Strauss busca distinguir de um fundo civilizacional mais amplo:

“Os incas do Peru, os astecas do México, em quem éramos levados a crer que a história americana desabrochava e se resumia, estão tão afastados dessas fontes vivas quanto nosso estilo imperial está do Egito e de Roma, aos quais tanto tomou: artes totalitárias nos três casos³³⁵, ávidas de uma enormidade obtida na rudeza e na indigência, expressão de um Estado preocupado em afirmar sua potência concentrando seus recursos em outra coisa (guerra ou administração) que não o seu próprio refinamento. Mesmo os monumentos maias aparecem como *uma espetacular decadência* de uma arte que atingiu seu apogeu um milênio antes deles.” (1955, p. 294; grifo nosso)

Há algo de sacrificial nessa *flamboyante décadence* que vem servir de emblema à ideia de uma grandeza (pouco refinada) derivada da exploração, cuja análise talvez dissesse algo sobre a retórica da Lévi-Strauss³³⁶.

Tudo isso faz remeter ao problema, por vezes evocado por ele, da existência de uma classe de especialistas. É significativo, por exemplo, que Dumézil tenha se servido de molde semelhante a propósito da expansão indo-europeia:

“é nos extremos – Gália, Irlanda; Índia, Irã – que uma hierarquia funcional das classes da sociedade é mais rigorosa. É provável, como em geral se

335 Interessante notar, no entanto, que Lévi-Strauss, se voltaria posteriormente a afirmar o caráter “oligárquico e autoritário” do sistema Inca, louvaria, com Métraux, sua capacidade de “integrar uma prodigiosa diversidade cultural, sem destruir a originalidade das partes componentes” (1962c, p. 140).

336 Veja-se, por exemplo, o comentário de Cathperine Clément, que começa por uma declaração anedótica (que, depois, não esconde algo de apologético), mas tira dela algo de útil: “Ele gosta do portal de Chartres, da arte maia e olmeca, da plástica melanésia, do budismo, de Mozart; não gosta do jazz, das máscaras africanas, de Lourdes, Lisieux, dos templos da Índia e da arte asteca, demasiado totalitária. *Para além do jogo, se desenha uma clivagem coerente*. De um lado, a desmedida sobrecarregada, um expressionismo transbordante, as pulsões do exterior; de outro – e é aí que ele está, integralmente – a retenção, a calma, um certo sorriso, uma intimidade frágil, aquela mesma que ele encontrou entre seus caros nambikwara (...)” (1985, p. 12). Desmedida e temperança, dir-se-ia; mas se seu trabalho sobre o parentesco diz algo, é que há muitas formas do equilíbrio, diversas periodicidades que, em graus diferenças, arriscam lançar-se para o outro lado. Haveria, então, certa analogia ou homologia entre as fórmulas com as quais Lévi-Strauss perfaz suas análises estéticas (com os julgamentos que delas derivam, uma vez que se consideram também os postulados que ele aceita – por exemplo, que a arte deva ser linguagem, e que linguagem seja um sistema de dupla articulação) e as categorias com as quais distingue tipos de organização social e de processo histórico.

admite, que esse conservantismo seja devido à existência, nessas sociedades, de corpos sacerdotais poderosos, memórias vivas das tradições: os brâmanes e os druidas e, em Roma, os grandes Colégios. Nem entre os germanos, nem entre os eslavos, nem entre os gregos, existiram tais corpos de ‘transmissores funcionais’” (1987, p. 112)

É o mesmo tipo de explicação que vimos como Sergent, a respeito da Grécia, e que nos põe na necessidade de retomar toda a literatura etnológica sobre regimes de conhecimento e patrimonialização.

4.4.2 – A revolução da escrita contra a revolução do neolítico

O uso, por Lévi-Strauss, da oposição entre sociedades com e sem escrita se insere no quadro de uma diferenciação entre o advento da escrita (localizável e datável) e a chamada revolução neolítica (mais dispersa), que a antecede. Trata-se daquilo que vem “com a generalização da cerâmica e da tecelagem, o começo da agricultura e da criação de animais, as primeiras tentativas no caminho da metalurgia” (1955, p. 297), tudo aquilo, enfim, que Lévi-Strauss denomina, recorrentemente, “artes da civilização” (1961, P. 2). Desse ponto de vista, há também posições intermediárias que conviria recuperar (1985a).

Textos diversos servem de testemunho. Nas conversas com Charbonnier, Lévi-Strauss joga com o que Déléage poderia ter chamado de “concepções aceitas” a respeito da escrita, e a coloca inicialmente como condição de acúmulo: condição de progresso no saber, dirão uns, condição de progresso na história em geral, dirão estes e mais outros. Derrida questionará (1967, p. 188): o que é uma quantidade de conhecimento? Mas quem responde, já o vimos, são autores como Goody e Havelock (ver acima, 1.2.3). O que faz Lévi-Strauss é sugerir que a revolução do neolítico pressupõe também algum acúmulo. Uma das chaves reside, portanto, em distinguir dois *tipos* de acumulação. Ora, se o tipo próprio do neolítico parece se atrelar à produção de excedentes de modo geral, é o outro que se orienta para a exploração.

A respeito das artes da civilização, então, se põem questões semelhantes àquelas que remetiam à noção de escrita. Vale observar, então, que, aqui, é Lévi-Strauss quem rejeita qualquer tese tecnologista:

“Ao longo do século XIX, acreditava-se que a invenção da agricultura e da criação de animais teriam criado um excedente de alimento que, por sua vez, permitiu o aumento populacional. Hoje em dia, todos os bons especialistas

tomam a posição contrária. Foi o aumento populacional que, segundo eles, tornou impossível sobreviver à base da caça e coleta e assim impôs a agricultura e a criação de animais.” (1985b, p. 365)

Trata-se, diz ele, de uma tese antecipada por Rousseau. Fica-se a perguntar, claro, se algo semelhante não valeria para a escrita, naqueles casos em que ela de fato contribui para exploração (ver a discussão em Harris, 1989, pp. 38, 323-47). Isto é, se ela não teria sido, *antes, suplemento*, e algo que se tornou *necessário*, por assim dizer, *a posteriori*, num movimento que poderíamos qualificar de dialético, em sentido marxista (no que haveria, então, alguma familiaridade entre o desenvolvimento da escrita e o movimento do capital).

Outra questão atada ao contraste com o neolítico diz respeito ao modo como ele incide sobre a América, em particular. Por um lado, ele se conecta, nos *Tristes trópicos*, a hipóteses sobre contatos transpacificos (1955, p. 297); por outro, deparamo-nos com afirmações do seguinte tipo: “pelo estado de suas civilizações, a América pré-colombiana, às vésperas da descoberta, evoca o período neolítico europeu” (1973, p. 390), passagem que lemos somente para ver desmontado o paralelo, na sequência:

“na Europa, a agricultura e a domesticação de animais caminham juntas, enquanto que, na América, um desenvolvimento excepcional da primeira se acompanha de uma quase total ignorância (ou, em todo caso, de uma limitação extrema) da segunda. Na América, a indústria lítica se perpetua numa economia agrícola que, na Europa, está associada ao início da metalurgia.” (ibid.)

A enumeração das especificidades do processo na América chama atenção, mais uma vez, para o fato de que nenhum desses contrastes – entre eles o contraste entre sociedades com e sem escrita – deve ser tomado em qualquer sentido absoluto, ou como dando modelos detalhados. Há sempre que buscar, por detrás deles, o problema que eles efetivamente colocam.

Há um segundo aspecto, no entanto, que deve ser levado mais explicitamente em conta. É o fato de que as transformações a que Lévi-Strauss se refere se multiplicam tanto no espaço quanto no tempo. As referências à “Grécia ateniense” e à “Itália florentina”, por exemplo, são recorrentes ao se tratar do problema da escrita. Por mais que localizável (1961, p. 27) que seja o advento “da escrita” – isto é, da escrita em geral, com seus avatares médio-orientais e extremo-orientais – este é antes o nome de um *tipo* de fenômeno: “não digo que era um fenômeno novo para a renascença, mas o que era novo, pelo menos, era a invenção da imprensa, isto é, *uma mudança na ordem de grandeza no papel da escrita na vida social*” (Lévi-Strauss & Charbonnier, 1961, p. 62). A

observação é instigante, pois todo um debate se instaurou, na historiografia, a respeito do que Elizabeth Eisenstein chama – fazendo lembrar Havelock – de “revolução da imprensa” (1983). Haveria que estudar toda a série de fenômenos semióticos e sociológicos atrelados a isso (ver algumas indicações acima, Parte I, Excurso n, 10), para reavaliar o que diz Lévi-Strauss, cujas categorias, aqui, fazem mais lançar questões do que resolvê-las.

4.4.3 – Escrita e representação figurativa

Um último exemplo servirá como prova marcante do que acabamos de dizer. Pois há um aspecto mais enigmático do complexo interpretativo lévi-straussiano, que parece ter sido, em geral, inteiramente ignorado pelos comentadores da lição de escrita. É também nas conversas com Charbonnier que ele aparece. Recordemos, antes, que toda a análise estética de Lévi-Strauss depende de uma oposição entre *significação* e *reprodução*, caindo a representação *figurativa* neste último polo (1961, pp. 73, 81, 104-5; ver Merquoir, 1975). O primeiro tipo de operação é seguramente de tipo metafórico, e o segundo, metonímico. Ora, “parece-me que a escrita teve um papel decisivo na evolução da arte na direção de uma forma figurativa. (...) É o que eu chamaria de ‘possessividade em relação ao objeto’” (ibid, p. 64). É curioso: Emmanuelle Loyer descreve em termos a própria biblioteca de Lévi-Strauss, espécie de “*studiolo* renascentista” (2017, p. 9). O problema da escrita acaba por apontar, em Lévi-Strauss, para problemas estéticos, sociológicos e metafísicos mais amplos, tais como este, da relação entre escrita e figuração, e aquele, sugerido pelas ressonâncias dessa associação na sua obra, da relação entre arte (figurativa ou outra) e desigualdade (ver Lagrou, 2011).

4.5 – A hipótese estruturalista, para além de Lévi-Strauss

Retornemos, porém, à “lição de escrita”. Terá ficado claro que o que está ali em jogo é a imanência entre distintos regimes sociopolíticos, que se “expressam” em distintos regimes de signos (a imanência entre os primeiros se “traduzindo” na imanência entre os segundos). O gesto de Júlio e seu abandono pelo grupo sintetizam, por assim dizer, dois tipos de atitude semiológica (ou dois tipos semiológicos de atitude). Trata-se, pois, do tipo clássico dos problemas clastreanos (4.2.3). Por outro lado, há também a substância semiótica do problema, por assim dizer, sua matéria estética,

afinal, mesmo na formulação mais restrita, ainda é de escrita, isto é, de arte verbal e de arte gráfica, que se trata. É a articulação dessas duas dimensões que dá ao problema sua devida consistência.

Ora, bastará lembrar, com Anne-Christine Taylor e Viveiros de Castro, que “a obra de arte que importa na Amazônia é o corpo humano” (2006, p. 150). É isso, justamente, que nos reconduz ao complexo interpretativo da lição de escrita, pela via da crueldade, pois, em última análise, é o próprio corpo que aparece aí como superfície de inscrição. Que dirá Clastres? “As sociedades primitivas, com efeito, são sociedades sem escrita, mas na medida em que a escrita indica, antes de tudo, a lei separada, distante, despótica, a lei do Estado” (1974, p. 159). Também o problema da tortura se encontra modulado nessa mesma oposição, uma vez que se recupera a consistência cosmológica mais ampla, ainda que num modelo de alto grau de generalidade:

“Se os amazônicos se entregam de bom grado a formas mais ou menos severas de automutilação, eles somente excepcionalmente se dão a atos de tortura praticada sobre outrem. Infligir dor para destruir, humilhar ou ‘desumanizar’ não tem, para eles, nenhum sentido. Exercício de conhecimento, mais que de castigo, o sofrimento assumido tem um valor positivo e não é imposto senão aos seus semelhantes.” (Taylor e Viveiros de Castro, op.cit, p. 193)

Tal modulação pode se tornar ainda mais clara em conexão com a oposição entre xamanismo e sacrifício. Afinal,

“[u]ma característica fundamental do xamanismo é que o xamã é ao mesmo tempo o sacrificador e a vítima. Ele realiza em si mesmo, em sua própria pessoa – corpo e alma – a conexão sacrificial entre humanos e não humanos. (...) Estamos, a meu ver, no umbral de um outro regime sociocósmico quando o xamã começa a se tornar o sacrificador de outrem: quando ele passa, por exemplo, a ser o executor de vítimas humanas, o administrador de sacrifícios alheios, o sancionador de movimentos que ele não executa, mas apenas supervisiona. Com isso, ele deixa de ser xamã.” (Viveiros de Castro, 2002, p. 469)

É como se a oposição entre sociedades com e sem escrita fosse conjugada – por meio desse operador fundamental, o corpo, cujas afecções operam como índices de intencionalidade – numa oposição entre sociedades sacerdotais e sociedades xamânicas. No mínimo, essa nova fórmula teria a vantagem de se livrar do caráter privativo da primeira (ver acima, 4.4.1).

No entanto, assim como era o caso de Lévi-Strauss, “não se trata, decerto, de uma oposição absoluta” (ibid), e o problema – isto é, o “problema da escrita” enquanto problema de “regime de signos” – se desdobra, sem dúvida, em toda a discussão etnológica sobre o profetismo, na qual não

podemos entrar aqui (ver Sztutman, 2012). Mais importante, para os nossos propósitos gerais, é a redução do problema a “duas derivas possíveis da função xamânica: a transformação sacerdotal e a transformação profética” (ibid, p. 470-1). Uma tal proposição conserva a elegância lógica própria do estruturalismo, mantendo o escopo comparativo (o que, vale lembrar, exige que os termos da fórmula sejam suficientemente gerais, isto é, que ele se situem sobre o plano adequado em que os fenômenos em questão se tornam comparáveis), ao mesmo tempo em que permanece em contato com o estatuto ou a consistência própria do problema em questão, no solo etnográfico.

Ora, se tudo isso remete, em última análise, às “diferenças de potencial inerentes às divergências de perspectivas que constituem o cosmos” (ibid, p. 469), devemos dizer então que a “lição de escrita” encerra o germe de uma proposição cosmopoética³³⁷. Esta parece ser, no debate contemporâneo, a hipótese estruturalista.

337 “O saber mitopoético marubo é uma forma de fazer ou de fabricar o mundo. Ele parte de um repertório aparentemente heteróclito de elementos para se estender ao infinito” (Cesarino, 2013b. p. 28).

CONCLUSÃO

“Deve-se, sem dúvida, empreender hoje uma reflexão na qual a descoberta ‘positiva’ e a ‘desconstrução’ da história da metafísica, em todos os seus conceitos, se controlem reciprocamente, minuciosamente, laboriosamente.”

Derrida, 1967, p. 103

“Decompor essas formas só é possível pondo em jogo formas diferentes, outras composições.”

Strathern, 1988, p. 18

Que é que viemos dizendo, ao longo dessas páginas aparentemente desconexas? Por um lado, viemos tentando mostrar que tipo de *categoria* é a de escrita: categoria de algo da ordem do “pensamento ocidental”, espécie de postulado transcendental, de *a priori* especulativo, e, ao mesmo tempo e enquanto tal, categoria de exclusão, como a de mito (Detienne, 1981). Por outro lado, viemos tentando dar um sentido razoavelmente preciso à ideia de que aquilo que nos aparece como um conjunto de dispositivos intersemióticos resulta ou consiste em tipos de *prática especulativa*. Impõe-se, então, o problema de saber quando e com que razão – ou antes: com que efeitos – podem os segundos ser descritos em termos da primeira. Questão difícil, por múltiplas razões.

Em primeiro lugar, devemos observar que, assim como se serviu da “escrita” (desta palavra e desta categoria) para descrever dispositivos bastante distintos – mesmo no interior do campo das “escritas clássicas”, como vimos – assim também pudemos observar como fenômenos diferentes podem, de um ponto de vista formal, ser igualmente apresentados como fenômenos intersemióticos: desde as mais simples técnicas de inscrição do discurso verbal, passando por toda a máquina mitopoética de um certo tipo de sistema cerimonial, ou de um certo tipo de xamanismo, até, digamos, os diagramas de parentesco e tudo aquilo que encontramos no “ateliê da transposição” de Dumézil. É que a intersemiose é o horizonte de toda semiose (e a análise antropológica não passa de uma prática semiótica entre todas as outras); noutros termos: tradução intersemiótica é somente o caso mais geral, mais radical, de tradução. É por isso que, como buscamos mostrar na primeira seção da Parte I, os problemas intersemióticos parece se dissolver em problemas de semiótica geral: eles fazem apenas colocar a questão de saber em que condições sistemas de *tipo* diverso podem se traduzir mutuamente; mas isso, exatamente, não passa de uma versão do problema de toda tradução,

que é, não o de produzir uma cópia integral de algo tratado como original (isto é, como eixo de variação), mas um análogo.

Mas o acúmulo das discussões acima faz precipitar uma segunda questão. Pois nada garante que as distinções que operamos encontrem alguma correspondência, mais ou menos longínqua, com aquelas praticadas pelos povos cujo sistema conceitual a etnologia busca descrever. Toda a discussão sobre modelos na antropologia estruturalista passa por essa tensão: modelos de quê, modelos de quem? Troca de quê, troca de quem? Há um risco sério de que, reunindo numa mesma categoria – intersemiotividade, ou algo que o valha – fenômenos distintos, estejamos também amalgamando questões de natureza diversa, e obliterando, ao fazê-lo, essa mesma diversidade. Será este, então, um novo *non-subject*, isto é, uma impossibilidade comparativa?

Talvez; mas talvez não (afinal, o parentesco, o *non-subject* original de Schneider, continua mais do que vivo como campo de pesquisa). Talvez seja útil, antes de mais, descrever as condições de um problema intersemiótico. Parece-nos, de fato, que elas se reúnem, interessantemente, naquilo que é próprio do mito – bem como da música de Richard Wagner – a saber: na proliferação de níveis de sentido. Mas que fazer dessa noção – que sentido atribuir ao sentido – depois de tê-la posto tão gravemente em risco? Talvez haja uma resposta pragmática. A chave está, nos parece, na ideia de que diferentes níveis das mesmas formas expressiva podem tratados como entidades semióticas distintas. Por exemplo, a língua e sua música. Nesse nível de generalidade, o etnocentrismo potencial do conceito parece como que se neutralizar: onde quer que o sistema conceitual de um povo opere um corte comparável, aí ter-se-á, entre os sistemas ou subsistemas em questão, a possibilidade de uma relação intersemiótica. O que importa é que, como quer Weaver, as expressões sejam, do ponto de vista daquele sistema conceitual, “ao mesmo tempo claramente equivalentes, mas claramente distintas” (1949, p. 17); ou seja – insistamos – que se trate, simplesmente, de um problema de tradução.

Não é nada tão novo, dirão com razão, e hemos de o conceder alegremente. Porém, subsiste a questão de saber se as operações intersemióticas possuem, em tais regimes – tal como operam nas sociedades sul-americanas – uma eficácia específica. Estará claro, por exemplo, que em certos casos a operação intersemiótica é condição de determinado tipo de ação. Isso aponta, de nossa perspectiva, para a necessidade de levar adiante, sistematicamente, o que poderíamos chamar de crítica cosmopolítica do modelo de comunicação – e de todos os conceitos a ele atados – que apresentamos ao longo deste trabalho. É hora, em suma, de retornar à etnografia.

Que dizer, então, da escrita? Se, como dissemos, trata-se essencialmente de uma categoria excludente, tudo parece recomendar, de um ponto de vista desconstrucionista, a extensão desse conceito *contra* os constrangimentos legados por essa mesma tradição. *Paleonimia*, dizia Derrida (1971, 392). Para a etnologia, em especial, essa extensão possui um interesse duplo: pois, por um lado, os constrangimentos a que nos referimos assumem, nas histórias das relações entre esses povos e a civilização branca (pois é como bárbara “civilização” que ela atua, se, como também sugerimos, civilização é sempre aquele que *se escreve*), um caráter muito concreto, como se sabe; por outro lado, não são poucos os exemplos de pensadores indígenas que operam, eles próprios, uma extensão desse tipo, revelando, ao fazê-lo, uma apreensão crucial da escrita como categoria central do saber e das práticas do Ocidente, e isso no mesmo instante em que deslocam essa mesma categoria (como é próprio do signo que se o faça) para dar-lhe um referente outro.

De um ponto de vista mais técnico, portanto, julgamos que “escrita” pode bem permanecer como um conceito de grande generalidade. Não há porque dar-lhe uma definição restritiva, como se ele retivesse algo de muito especial e, sobretudo, como se não houvesse alternativas melhores, do ponto de vista da precisão conceitual. Demos exemplos, ao longo desta dissertação, de vários usos possíveis de termos desta mesma família, e de outras: transcrição, transposição, tradução intersemiótica – termos que denotam, sob diferentes aspectos, as operações efetuadas por certos tipos de dispositivo semiótico. Vimos, ademais, que “escrita” já pôde designar cada um deles, a depender do caso; com que razão haveríamos de refutar os que assim procedem?

Se o problema é um de comparabilidade – isto é, se o medo é acabarmos comparando incomparáveis – deve-se lembrar uma das principais conclusões a que chegamos: não há história geral possível de algo como “a escrita”. É sim possível comparar diferentes dispositivos de transcrição do discurso verbal, diferentes dispositivos de expressão gráfica, diferentes tipos de transposição intersemiótica de modelos estruturais de sistemas como o parentesco ou modelos cosmológicos, mas isso é algo muito diverso, e cada um desses casos é diverso dos demais. O que não se pode presumir, de saída, é a função cumprida pelo que se chama de “escrita” em cada um dos casos; esta – o significado específico desse significante estranhamente flutuante – será sempre uma questão etnográfica.

Mas isso não é tudo. Pois o uso que faz alguém como Lévi-Strauss – que neste aspecto serve como exemplo do que fazem numerosos outros autores e até certo senso comum – da noção de escrita sugere, como dissemos, que, *para certo tipo de interrogação*, o conteúdo desse conceito

importa pouco, uma vez que o que importa é a oposição entre dois tipos de regimes sociocosmológicos, nos quais tais dispositivos ganham seu sentido. Relógios e máquinas a vapor (ou bombas hidráulicas), sociedades frias e quentes, são nomes, na verdade, de diferentes regimes de signos. Mais que diferentes: opostos, como dois planos de um mesmo signo. Investigar comparativamente o problema da escrita equivale, então, a investigar a pertinência e os significados possíveis dessa oposição. Pois é bem possível que ela seja ampla demais, e que haja outras categorias – outros regimes – a definir ou antes, outras articulações possíveis entre os tipos de operação ou funcionamento que tais categorias supõem (e tudo isso já era perfeitamente previsto por Lévi-Strauss, como seria fácil demonstrar). Mas é também possível que ela exprima algo de essencial.

Há, parece-nos, duas respostas de inspiração lévi-straussiana, para o problema da comparabilidade, quando “escrita” é o pivô e o conceito-chave. A primeira é aquela do *Totemismo hoje*, talvez a mais clara lição de aplicação do método estrutural: há que penetrar nos fenômenos – avançar na descrição – e, na verdade, num conjunto de fenômenos a princípio heteróclitos, até que se descubra um nível em que eles se tornam comparáveis. Estaríamos, assim, não exatamente diante de um *non-subject*, mas de algo mais preciso em sua imprecisão: depois de uma “ilusão totêmica” (Lévi-Strauss, 1962a) e de uma “ilusão mítica” (Detienne, 1981), cumpre investigar a possibilidade de estarmos sob o encanto de algo como uma “ilusão gramatológica” e, simultaneamente, de uma “ilusão intersemiótica”. Assim como Lévi-Strauss pôde mostrar que o fenômeno comparativo relevante não era nenhum totemismo, mas, antes, diferentes tipos de sistema classificatório, talvez se possa mostrar que, lá onde vemos “escritas”, há uma variedade de dispositivos semióticos *de um certo tipo*, ou antes, *diferentes tipos* de dispositivo (inter)semiótico.

De fato, “totemismo”, como “escrita”, é ou foi um avatar das categorias de exclusão (do tipo “mito”) características (isto é, definidoras) do discurso Ocidental *enquanto tal*; e, se totemismo é um caso de outra coisa, a ilusão totêmica consistia, em parte (e algo ironicamente), num erro lógico, que fazia tomava o particular pelo geral. Parece que algo comparável ocorre com a escrita. Não que ela seja um caso de outra coisa, pois, a bem dizer, a escrita simplesmente não é: não se sabe o que ela é. Mas ela é, sem dúvida, a categoria geral, e aplicá-la a certos casos particulares e, simultaneamente, deixar de aplicá-la a outros é uma opção que, na sua evidente parcialidade, envolve o mais puro arbítrio (arbítrio que é índice de disputas políticas, de guerras metafísicas). O

papel do etnólogo, então, enquanto potencial gramatólogo (mas talvez nunca mais que potencialmente, e por motivo essencial), seria, então, mostrar toda a variedade de fenômenos que aquela pretensa categoria analítica – escrita – deve incluir. Se haverá ou não algum fundo comum, permanecerá, nesse caso, uma questão em aberto.

Contudo, se essa primeira resposta resolve parte do problema, escamoteia outra, que volta a se impor, com força tanto maior. É que não está claro o que deve ser um dispositivo semiótico para que uma comparação (transcultural, diriam alguns) se torne possível entre sociocosmologias inteiramente distintas. Ora, é isto que a segunda resposta vem, na verdade, questionar. Pois tais sociocosmologias não são *inteiramente* distintas; se o fossem, teriam pouco sentido, isto é, haveria pouco sentido em tratá-las conceitualmente e comparativamente. Elas se significam mutuamente; elas, enquanto entidades comparativas (assim elaboradas pelo discurso antropológico), são exemplo crucial do problema semiológico (agora no sentido de Maniglier; cf. acima, *Apresentação*). Sociedades xamânicas e sociedades sacrificiais? Devires xamânicos e devires sacrificiais de sociedades que ora tendem para um, ora para outro lado? No que diz respeito à América do Sul indígena, o problema comparativo já está posto, e o estudo, por um lado, do xamanismo e por outro, do parentesco – nessas duas frentes clássicas e, talvez, perpétuas da interrogação antropológica – indicam possibilidades de amplo grau de generalidade. Tudo parece indicar que elas fornecem a possibilidade de redução de outros fenômenos nos mesmos termos, ou em termos semelhantes. Xamanismo e parentesco, afinal, sempre foram grandes conjuntos de operadores semióticos. O mesmo vale, com ainda maior razão, para a “arte”, isto é, para as várias artes e formas expressivas que nos surpreendemos quando as vemos traduzirem-se entre si. No debate atual sobre intersemiotividade talvez não haja, no fundo, nada de novo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Nota: as datas citadas ao longo deste trabalho remetem à data da publicação original (aqui entre colchetes), mas a paginação se refere sempre à edição aqui referenciada. Quanto aos textos referenciados aqui em outros idiomas, todas as traduções eventualmente utilizadas são de nossa própria autoria.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017 [397-401 d.C.].

ALBERDI, Juan Bautista. **Bases y puntos para la organización política argentina**. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2005 [1852].

ALMEIDA, Mauro. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss. In **Revista de Antropologia**, vo. 42, 1999.

_____. A fórmula canônica do mito. In QUEIROZ, Ruben Caixeta; NOBRE, Renarde Freire (orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

_____. Matemática concreta. In **Sociologia e Antropologia**, vol. 5 (3), 2015.

ARGUEDAS, Alcides. **Pueblo enfermo**. 3ª edición. La Paz: Librería Editorial América, 1936.

ARRIVÉ, Michel. Les danois aux prises avec la substance de l'encre. In **Langue Française**, n. 59, 1983.

ASHBY, W. Ross. **An introduction to cybernetics**. Londres: Chapman & Hall, 1956.

BACHOFEN, Johann Jakob. **Das Mutterrecht**. Stuttgart: Kraus & Hoffman, 1861.

BADIR, Sémir. **Saussure: le langage et sa représentation**. Liège: Harmattan, 2001.

_____. **Hjelmslev**. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

BAINES, John. Literacy and Ancient Egyptian society. In **Man**, vol. 18 (3), 1983.

_____. Literacy, social organization and the archaeological record: the case of Early Egypt. In GLEDHILL, J.; BENDER, B. LARSEN, M.T. **State and society: The emergence and development of social hierarchy and political centralization**. Londres: Routledge, 1988.

_____. **Visual and written culture in Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2007

BAINES, John; YOFFEE, Norman. Order, legitimacy and wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia. In FEINMAN, Gary M.; MARCUS, Joyce. **Archaic states**. Santa Fe: School of American Research Press, 1998.

BAINES, John; BENNET, John; HOUSTON, Stephen. **The disappearance of writing systems: perspectives on literacy and communication**. London: Equinox, 2008.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu**. São Paulo: Edusp, 2007.

- _____. O trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu. In LAGROU, Els; SEVERI, Carlo (eds.) **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro, 7Letras, 2013.
- BARTHES, Roland. Éléments de sémiologie. In **L'aventure sémiologique**. Paris: Seuil, 1985 [1964].
- _____. **L'empire des signes**. Paris: Seuil, 2007 [1970].
- BASSO, Ellen. A 'musical view of the universe': Kalapalo myth and ritual as religious performance. In **Journal of American Folklore**, Vol. 94, No. 373, 1981.
- _____. **A musical view of the Universe: Kalapalo myth and ritual performances**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- BAXANDALL, Michael. **Painting and experience in Fifteenth-century Italy**. 2Nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe. I**. Paris: Gallimard, 1949.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Movimento e profundidade no *kene* shipibo-konibo da Amazônia peruana. In LAGROU, Els; SEVERI, Carlo (eds.) **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro, 7Letras, 2013.
- BLANCHE-BENVENISTE, Claire. Linguistic units in signed and verbal languages. In PIZZUTO, E.; PIETRANDRE, P; RAFFAELE, S. **Verbal and signed languages: comparing structures, constructs and methodologies**. Berlim Mouton de Gruyter, 2007.
- BLOOMFIELD, Leonard. **Language**. Londres: George Allen & Unwin, 1933.
- BOAS, Franz. On alternating sounds. In **American Anthropologist**, vol. 2 (1), 1889.
- _____. **Primitive art**. Nova Iorque: Capitol Publishing, 1951 [1927].
- BOGATYREV, Piotr. Os signos no teatro. In TOLEDO, Dionísio de (org.), **O círculo linguístico de Praga: estruturalismo e semiologia**. Porto Alegre: Globo, 1978 [1938].
- BOURDIEU, Pierre. **Un art moyen**. Paris: Minuit, 1965.
- _____. **Esquisse d'une théorie de la pratique**. Paris: Seuil, 1972.
- _____. **La distinction: critique sociale du jugement**. Paris: Éds. de Minuit, 1979.
- _____. **Le sens pratique**. Paris: Éds. du Minuit, 1980.
- _____. Lecture, lecteurs, lettrés, littérature. In **Choses dites**. Paris: Minuit, 1987 [1981].
- _____. **Questions de sociologie**. Paris: Minuit, 1984.
- _____. La codification. In **Choses dites**. Paris: Minuit, 1987 [1986].
- _____. **Raisons pratiques**. Paris: Seuil, 1994.

- _____. **Les règles de l'art.** (Éd revue et corrigée) Paris: Seuil, 1998.
- _____. **La domination masculine.** Paris: Points, 2008 [1998].
- _____. **Manet: une révolution symbolique.** Paris: Points, 2013 [2000].
- BOUQUET, Simon. **Introduction à la lecture de Saussure.** Paris: Payot, 1997.
- BOSTRIDGE, Ian. **Schubert's winter journey: anatomy of an obsession.** Londres: Faber and Faber, 2015.
- BRISSON, Luc. L'Égypte de Platon. In **Les Études Philosophiques**, n. 3 (2), 1987.
- BRUCE, Scott G. **Silence and sign language in medieval monasticism: the cluniac tradition.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BURCKHARDT, Jacob. **The civilization of the Renaissance in Italy.** Londres: Phaidon Press, 1944 [1860].
- BURGESS, Jonathan. **The tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional.** São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- CASSIN, Barbara. (dir.) **Nos grecs et leurs modernes: stratégies d'appropriation de l'Antiquité.** Paris: Seuil, 1992.
- CATACH, Nina. **L'orthographe.** Paris: PUF, 2003.
- CESARINO, Pedro de N. Entre la parole et l'image: le système mythopoétique marubo. In **Journal de la Société des Américanistes**, vol. 97 (2), 2011^a
- _____. **Oniska:** poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. A escrita e os corpos desenhados. In **Revista de Antropologia**, vol. 55 (1), 2012.
- _____. Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e arte verbal entre os marubo. In **Mana**, vol. 19, 2013.
- CHADWICK, John. **The decipherment of Linear B.** Cambridge University Press, 1967.
- _____. **The Mycenaean world.** Cambridge University Press, 1976.
- _____. **Linear B and related scripts.** Cambridge University Press, 1987.
- CHERRY, Colin. **On human communication.** Cambridge: MIT Press, 1965.
- CLASTRES, Pierre. **La société contre l'État.** Paris: Minuit, 1974.
- COLDSTERAM, John Nicolas. **Geometric Greece: 900-700 B.C.** London: Routledge, 2003 [1977].
- CONTENEAU, Georges. **A civilização de Assur e Babilônia.** Ferni, 1979 [1937].

- CORNFORD, Francis MacDonald. **From religion to philosophy**: a study in the origins of Western speculation. Princeton University Press, 1991 [1912].
- _____. **Principium sapientiae**: the origins of Greek philosophical thought. Cambridge University Press, 1952.
- DAVIS, Angela. The legacy of slavery: standards for a new womanhood. In **Women, race and class**. New York: Vintage Books, 1981.
- DÉLÉAGE, Pierre. **Lettres mortes: essai d'anthropologie inversée**. Paris: Fayard, 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968.
- _____. **Francis Bacon. Logique de la sensation**. Paris: Éds. de la Différence, 1981.
- _____. 'Remarques'. In CASSIN, Barbara. (dir.) **Nos grecs et leurs modernes: stratégies d'appropriation de l'Antiquité**. Paris: Seuil, 1992.
- _____. **Critique et clinique**. Paris: PUF, 1993.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **L'Anti-Oedipe**. Paris : Minuit, 1972.
- _____. **Mille Plateaux**. Paris : Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. **Dialogues**. Paris : Flammarion, 1996.
- DERRIDA, Jacques. Introduction. In HUSSERL, Edmund. **L'origine de la géométrie**. (Trad. Jascques Derrida). Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- _____. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. In **L'Écriture et la différence**. Paris: Points, 1967 [1966].
- _____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2013 [1967].
- _____. La différance. In **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit, 1972 [1968a].
- _____. La pharmacie de Platon. In **Dissémination**. Paris: Points, 1972 [1968b].
- _____. Signature, événement, contexte. In **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit, 1972 [1971].
- _____. Hors livre. In **Dissémination**. Paris: Points, 1972a.
- _____. **Positions**. Paris: Minuit, 1972b.
- DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia arcaica**. São Paulo: Marins Fontes, 2013 [1967].
- _____. **L'invention de la mythologie**. Paris : Gallimard, 1981.
- DICKINSON, Oliver. **The Aegean Bronze Age**. Cambridge : Cambridge University Press, 1994.
- _____. **The Aegean from Bronze Age to Iron Age**. New York : Routledge, 2006.
- _____. The will to believe: why Homer cannot be 'true' in any rel sense. In SHERRATT, Susan; BONNET, John. **Archaeology and the homeric epic**. Oxford: Oxbow Books, 2016a.

- _____. 'The coming of the Greeks' and all that. In BINTLIFF, J.; RUTTER, K. **The archaeology of Greece and Rome**. Studies presented to Anthony Snodgrass. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016b.
- DÖRMANN, Johannes. War Bachofen evolutionist? In **Anthropos**, vol. 60 (1), 1965.
- DOW, Sterling. Review of Nilsson. In **American Journal of Archaeology**, vol. 58 (2), 1954a.
- _____. Minoan writing. In **American Journal of Archaeology**, vol. 58 (2), 1954b.
- DOWNING, Marymay. Prehistoric goddesses : the cretan challenge. **Journal of feminist studies in religion**, vol. 1 (1), 1985.
- DUBY, Georges. **Dames du XII^e siècle. 2 : Le souvenir des aïeules**. Paris : Gallimard, 1995.
- DUCROT, Oswald. **Le structuralisme en linguistique**. Paris : Seuil, 1968.
- DUMÉZIL, Georges. In **La religion romaine archaïque**. Paris : Gallimard, 1966.
- _____. **Mythe et épopée I**. Paris : Gallimard, 1968.
- _____. La théologie scythique d'Hérodote. In **La courtisane et les seigneurs colorés. Esquisses de mythologie**. Paris : Gallimard, 1983.
- _____. **Entretiens avec Didier Eribon**. Paris : Gallimard, 1987.
- DURKHEIM, Émile. Resenha de Kohler, J. *Zur Urgeschichte der Ehe*. In **L'Année sociologique**, 1897.
- DWORKIN, Ronald. **Sovereign virtue**. Harvard University Press, 2000.
- EISENSTEIN, Elizabeth L. **The printing revolution in early modern europe**. Nova Iorque : Cambridge University Press, 2005 [1983].
- FAUSTO, Carlos; SEVERI, Carlo. **Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias**. Open Edition Press, 2016
- FISCHER-JÖRGENSEN, Eli. Form and substance in glossematics. In **Acta Linguistica Hafniensia**, vol. 10 (1), pp. 1-33, 1966.
- FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. **L'ordre du discours**. Paris: Gallimard, 1971.
- FRANCHETTO, Bruna. **Falar kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo karibe do Alto Xingu**. Tese de doutorado: UFRJ, 1986.
- _____. A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikuro (Alto Xingu). In CARNEIRO da CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII-USP e FAPESP, 1993.

- _____. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. In **Mana**, vol. 14 (1), 2008
- FRAZER, James G. **Lectures on the early history of kingship**. Londres: MacMillan and Co, 1905.
- _____. **The scope of social anthropology**. Londres: MacMillan and Co., 1908
- _____. Preface. In NILSSON, Martin P. **A history of Greek religion**. Oxford University Press, 1924.
- FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. (org. Alcoforado). São Paulo, EDUSP, 2009.
- GEBHART-SAYER, Angelika. **The cosmos encoiled: Indian art of the Peruvian Amazon**. S/l, Center of inter-american relations, 1984.
- _____. The geometric designs of the shipibo-conibo in ritual context. **Journal of Latin American Lore**, II (2), 1985.
- _____. Una terapia estética: los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. In **América Indígena**, vol. 46 (1). 1986.
- GOODY, Jack. **The domestication of the savage mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- _____. **The logic of writing and the organization of society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GOODY, Jack & WATT, Ian. The consequences of literacy. In **Comparative Studies in Society and History**, vol. 5 (3), 1963.
- GOMBRICH, Ernst H. **The story of Art**. 13ª Edição. Londres: Phaidon, 1978 (1ª ed. 1950).
- GOW, Peter. A geometria do corpo. In NOVAES, Adauto (org.), **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999a.
- _____. Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world. In **Journal of the Royal Anthropological Institute**, vol 5 (2), 1999b.
- GRAESER, Andreas. Introdução. In GRAESER, Andreas; ERLER, Michael (orgs.) **Filósofos da Antiguidade, 1 – Dos primórdios ao período clássico**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- GARNET, Marcel. **La pensée chinoise**. Paris: Albin Michel, 1999 [1934].
- GREEN, Margaret W. The construction and implementation of the cuneiform writing system. In **Visible Language**, vol. 15 (4), 1981.
- GREIMAS, Algirdas J. **Sémantique structurale**. Paris: PUF, 1966.
- _____. **Du sens**. Paris: Seuil, 1970.

- GUSS, David M. **To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest**. Berkeley : University of California Press, 1989.
- HAMMOND, Nicholas G.L. **A history of Greece to 322 b.C.** Oxford: Oxford University Press, 1959.
- HARBSMEIER, Michael. Inventions of writing. In GLEDHILL, J.; BENDER, B. LARSEN, M.T. **State and society: The emergence and development of social hierarchy and political centralization**. Londres: Routledge, 1988.
- HARRIS, William Vernon. **Ancient Literacy**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- HAVELOCK, Eric Alfred. **Preface to Plato**. Cambridge : Harvard University Press, 1963.
- _____. The preliteracy of the Greeks. In **New Literary History**, vol. 8 (3), 1977.
- _____. **A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais**. São Paulo: Unesp, 1996 [1982].
- HAVRÁNEK, Bohuslav. Influência da função de língua literária. In TOLEDO, Dionísio de (org.), **O círculo linguístico de Praga: estruturalismo e semiologia**. Porto Alegre: Globo, 1978 1929.
- HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. São Paulo: Vozes, 2002 [1807].
- HEIDEGGER, Martin. **La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**. Gallimard, 1984 [1930-1].
- HIKIJ, Rose Satiko Gitirana. **A música e o risco**. São Paulo: Edusp, 2006.
- HILL, Jonathan. Kamayurá flute music : a study of music as metacommunication. In **Ethnusicology**, vol. 23 (3), 1979.
- _____. Myth, spirit naming and the art of microtonal rising : childbirth rituals of the Arawakan Wakuénai. In **Latin American Music Review**, vol. 6, 1985.
- HJELMSLEV, Louis. Introduction à la linguistique. In **Essais linguistiques**. Paris: Minuit, 1971 [1937].
- _____. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 2013 [1943].
- _____. Linguistique structurale. In **Essais linguistiques**. Paris: Minuit, 1971 [1948].
- _____. La stratification du langage. In **Essais linguistiques**. Paris: Minuit, 1971 [1954].
- _____. Introduction à la discussion générale des problèmes relatifs à la phonologie des langues mortes, en l'espèce du grec et du latin. In **Essais linguistiques, II**. 1973 [1957].
- _____. **Le langage**. Paris: Minuit, 1966 [1963].
- HODDER, Ian. **Reading the past**. 2nd ed. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- HORNBLOWER, Simon. Thucydides. Michigan : Duckworth, 1987.

- _____. **A commentary on Thucydides**. Vol I, Books I-III. Oxford : Oxford University Press, 1991.
- HUGH-JONES, Catherine. **From the milk river**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, Stephen. **The palm and the pleiades**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- _____. Escrever na pedra, escrever no papel. In ANDRELLO, Geraldo (org.) **Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro**. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN, 2012.
- _____. Writing on stone; writing on paper: myth, history and memory in North-West Amazonia. In **History and Anthropology**, vol. 27 (2), 2016.
- HUSSERL, Edmund. Expression et signification. In **Recherches logiques. Tome second, première partie**. 2ª Edição. Paris : Presses Universitaires de France, 1961 [1913].
- _____. **L'origine de la géométrie**. (Trad. Jascques Derrida). Paris: Presses Universitaires de France, 1962 [1935].
- INGOLD, Tim. **Lines: a brief history**. Londres: Routledge, 2007.
- ISSERLIN, Benedikt S. J. The earliest alphabetic writing. In BOARMAN, John et al. (eds.), **The Cambridge Ancient History, vol. III, Part I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- JAKOBSON, Roman. **Selected Writings, vol. I**. Mouton, 1962.
- _____. **Selected Writings, vol. II**. Mouton, 1971.
- _____. **Essais de linguistique générale I**. Paris: Éds. de Minuit, 1973a.
- _____. **Linguística e comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1973b.
- _____. **Huit questions de poétique**. (org. Todorov, Tzvetan.) Paris: Points, 1977.
- _____. **The framework of language**. MIT Press, 1980.
- _____. **Selected Writings, vol. VII**. Mouton, 1985.
- _____. **Selected Writings, vol. VIII, pt 1**. Mouton, 1987.
- JEFFERY, Lilian Henderson. **The local scripts of Archaic Greece**. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- _____. Greek alphabetic writing. In BOARMAN, John et al. (eds.), **The Cambridge Ancient History, vol. III, Part I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- JESPERSEN, Otto. **Language, its nature, origin and development**. Londres: George Allen & Unwin, 1922.

- _____. *Compte rendu du Cours de Linguistique Générale* de F. De Saussure. In **Linguistica. Collected papers**. 1933a.
- _____. *L'individu et la communauté linguistique*. In **Linguistica. Collected papers**. 1933b.
- JONES, Daniel. **An outline of English phonetics**. Nova Iorque : G.E. Stechert, 1922.
- KAGEN, Sergius. **On studying singing**. New York : Dover, 1960 [1950].
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **La chute du ciel**. Paris: Plon, 2015.
- KRISTEVA, Julia. **Le langage, cet inconnu**. Paris: Points, 1981.
- KROEBER, Alfred Louis. **Anthropology**. Nova Iorque: Harcourt, Brace & World, 1948.
- LADD, D. Robert. **Intonational phonology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LAGROU, Els. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: Editor C/Arte, 2009.
- _____. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? In *Revista de Antropologia*, vol. 54 (2), 2011.
- LALOUETTE, Claire. **L'Art figuratif dans l'Égypte pharaonique**. Paris: Flammarion, 1997 [1992].
- LANGDON, Susan. **Art and identity in Dark Age Greece, 1000-700 B.C.E.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LARSEN, Mogens Trolle. Writing on clay: from pictograph to alphabet. In **The Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition**, vol. 8 (1), 1986.
- _____. Introduction: literacy and social complexity. In GLEDHILL, J.; BENDER, B. LARSEN, M.T. **State and society: The emergence and development of social hierarchy and political centralization**. Londres: Routledge, 1988.
- LATEINER, Donald. **Sardonic smile: Nonverbal behavior in Homeric epic**. University of Michigan Press, 1995.
- LATOUR, Bruno. **Science in action**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- LEICK, Gwendolyn. **Mesopotâmia: a invenção da cidade**. São Paulo: Imago, 2003 [2001].
- LEACH, Edmund. **Political systems of highland Burma**. Londres: The Athlone Press, 1954.
- LEAVITT, John. Mytheme and motif: Lévi-Strauss and Wagner. In **Intersections**, 301, 2010.
- LENZ, Vitor & AMARAL, Sérgio Estanislau do. **Geologia geral**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.
- LEROI-GOURHAN, André. L'histoire sans textes. In SAMARAN, Charles (dir.). **L'histoire et ses méthodes**. Paris: Encyclopédie de la Pléiade, 1961.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. La vie familiale et sociale des indiens nambikwara. In **Journal de la Société des Américanistes**, vol. 37, 1948.
- _____. **Les structures élémentaires de la parenté**. Mouton: 1968 [1949].
- _____. **Tristes tropiques**. Paris: Plon, 1955.
- _____. **Anthropologie structurale**. Paris: Plon, 1958.
- _____. **Le totémisme aujourd'hui**. Paris: Plons, 1962a.
- _____. **La pensée sauvage**. Paris: Plon, 1962b.
- _____. Compte rendu de Métraux, *Les incas*. In *L'Homme*, 2 (2), 1962c.
- _____. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1964].
- _____. The future of kinship studies. In **Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, 1965.
- _____. **Anthropologie structurale deux**. Paris: Plon, 1973.
- _____. **La voie des masques**. Paris: Plon, 1975.
- _____. Réponse au discours de réception de Georges Dumézil. **Académie Française**, 1979.
- _____. De la possibilité mythique à l'existence sociale. In **Le regard éloigné**. 1983 [1982].
- _____. **Le regard éloigné**. 1983a.
- _____. Histoire et ethnologie. In **Histoire et Sciences Sociales**, vol. 38 (6), 1983b.
- _____. **La potière jalouse**. Paris: Plon, 1985a.
- _____. Interview with Bernadette Bucher. In **American Ethnologist**, vol. 12 (2), 1985b.
- _____. **Histoire de lynx**. Paris: Plon, 1991.
- _____. **Regarder écouter lire**. Paris: Plon, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & CHARBONNIER, Georges. **Entretiens**. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- LOPRIENO, Antonio. **Ancient Egyptian: a linguistic introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- LOTMAN, Iuri. **La structure du texte artistique**. Paris: Gallimard, 1973.
- LOWIE, Robert H. Edward B. Tylor. In **American Anthrologist**, vol. 19 (2), 1917.
- _____. **Primitive society**. Nova Iorque: Liveright, 1947 [1921].
- LUBBOCK, John. **The origin of civilisation and the primitive condition of man**. 4Th ed. Londres, Longmans, Green & Co., 1882.
- MAINE, Henry S. **Ancient law**. 1861.
- MACKAY, Donald M. **Information, mechanism, and meaning**. Cambridge: MIT Press, 1969.

- MALINOWSKI, Bronislaw. Review of Nilsson, Martin P. *Primitive time-reckoning*. In **Science progress**, vol. 15 (60), 1921.
- _____. **Argonautas do Pacífico ocidental**. São Paulo: Abril, 1976 [1922].
- MAN, John. **Gêngis Khan**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- MANIGLIER, Patrice. Les choses du langage. In **Figures de la psychanalyse**, n. 12 (2), 2005a.
- _____. Des us et des signes. Lévi-Strauss: Philosophie pratique. In **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 45 (1), 2005b.
- _____. **La vie énigmatique des signes**. Paris: Léo Scheer, 2006.
- _____. Institution symbolique et vie sémiologique: la réalité sociale des signes chez Durkheim et Saussure'. In **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 54 (2), 2007.
- _____. La condition symbolique. In **Philosophie**, n. 98, 2008.
- _____. Térontologie saussurienne. Ce que Derrida n'a pas lu dans le cours de linguistique générale. In Maniglier, Patrice (org.) **Le moment philosophique des années 1960 en France**. Paris: PUF, 2011.
- MARINATOS, Nanno. **Minoan religion**. Columbia: University of South Carolina Press, 1993.
- MARTINET, André. Au sujet des fondements de la théorie linguistique de Louis Hjelmslev. In **Bulletin de la Société Linguistique de Paris**, n. 43, 1946.
- _____. **A functional view of language**. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- _____. **Éléments de linguistique générale**. Rennes: Armand Colin, 1968a.
- _____. **La linguistique synchronique**. Paris: PUF, 1968b.
- MATHESIUS, Vilém. On the potentiality of the phenomena of language. In VÁČHEK, Josef; DUŠKOVÁ, Libuše. **Praguiana**: some basic and less known aspects of the Prague Linguistic School. Amsterdam: John Benjamins, 1983.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. **A musicológica kamayurá**: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu. Brasília: FUNAI, 1978.
- _____. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. In **Mana**, vol. 13 (2), 2007.
- _____. **A festa da jaguatirica**: partitura crític-interpretativa. Florianópolis: Edufsc, 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Le langage indirect et les voix du silence. In **Signes**. Paris: Plon, 1961.
- MERQUIOR, José Guilherme. **A estética de Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Ed. Universidade de Brasília, 1975.

- _____. **De Praga a Paris**: uma crítica do estruturalismo e do pensamento pós-estruturalista. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991 [1986].
- MÉTRAUX, Alfred. **Les incas**. Paris: Seuil, 1961.
- MICHALOWSKI, Piotr. Tokenism. In **American Anthropologist**, vol. 95 (4), 1993.
- _____. Early literacy. In **Science**, vol. 264 (5161), 1994.
- MITCHELL, Margaret. **Gone with the wind**. Londres: PAN, 2017 [1936].
- MOMIGLIANO, Arnaldo. The Ancient City of Fustel de Coulanges. In **Essays in ancient and modern historiography**. Middletown : Wesleyan University Press, 1977.
- MONOD, Jacques. **Le hasard et la nécessité**. Paris: Points, 1970.
- MONTAGNANI, Tommaso. Présences sonores: musique, image et langue chez les kuikuro du Haut-Xingu. In **Images Re-vues**, n. 8, 2001.
- MORI, Bernd Brabec de; LEWY, Matthias; GARCÍA, Miguel A. (eds.). **Sudamérica y sus mundos audibles**. Estudios Indiana 8. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut/Gebr. Mann Verlag, 2015.
- MORRIS, Ian. The use and abuse of Homer. In **Classical Antiquity**, vol. 5 (1), 1986.
- _____. **Death-Ritual and social structure in classical antiquity**. Cambridge : Cambridge University Press, 1992.
- _____. Introduction. In MORRIS, Ian (ed.). **Classical Greece** : ancient histories and modern archaeologies. Cambridge : Cambridge University Press, 1994a.
- _____. Archaeologies of Greece. In MORRIS, Ian (ed.). **Classical Greece** : ancient histories and modern archaeologies. Cambridge : Cambridge University Press, 1994b.
- _____. Periodization and the heroes : inventing a Dark Age. In GOLDEN, M. ; TOOHEY, P. (eds.) **Inventing ancient culture**. London : Routledge, 1996.
- _____. Archaeology and archaic Greek history. In FISHER ; VAN WEES (eds.), **Archaic Greece: new approaches and new evidence**. Londres: Duckworth & Classical Press of Wales, 1998.
- MORRIS, Sarah. Greece and the Levant. In **Journal of Mediterranean Archaeology**, vol. 3 (1), 1990.
- NAGY, Gregory. **Homeric questions**. Cambridge : Harvard University Press, 1999.
- NILSSON, Nils Martin P. **A history of Greek religion**. Oxford: Oxford University Press, 1925.
- NISSEN, Hans J. The archaic texts from Uruk. In **World Archaeology**, vol. 17 (3), 1986.
- PAIVA RAMOS, Danilo. **Círculos de coca e de fumaça**. São Paulo : Hedra, 2018.

- PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1976 [1955].
- PARKINSON, Richard. **The Rosetta Stone**. London: The British Museum Press, 2005.
- PEIRCE, Charles Sanders. Consciência e linguagem. In **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2010 [ca. 1867].
- _____. Fundamento, objeto e interpretante. In **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2010 [1897].
- _____. A ética da terminologia. In **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2010 [1903].
- _____. Os signos e seus objetos. In **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2010 [1910].
- PENNY, Benjamin. Introduction. In LAOZI, **Daodejing**, transl. E. Ryden. Oxford: OUP, 2008.
- PIGNATARI, Décio. **Informação, linguagem, comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1982.
- POCOCK, J.G.A. **The Ancient Constitution and the Feudal Law. A study of English historical thought in the Seventeenth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, [1957] 1987.
- _____. The concept of a language and the “*métier d'historien*” In PAGDEN, Anthony (org.). **The languages of political theory in Early Modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. **Barbarism and religion, vol. 4: barbarians, savages and empires**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- POLIVANOV, Evguêni Dmitrievitch. A percepção dos sons de uma língua estrangeira. In TOLEDO, Dionísio de (org.), **O círculo linguístico de Praga: estruturalismo e semiologia**. Porto Alegre: Globo, 1978 [1931].
- POWELL, Marvin A. Three problems in the history of cuneiform writing: origins, direction of script literacy. In **Visible Language**, vol. 15 (4), 1981.
- RAAFLAUB, Kurt A. A historian's headache: how to read 'homeric society'? In Fischer, Nick; van Wees, Hans (eds.). **Archaic Greece: new approaches and new evidence**. Londres: Duckworth & Classical Press of Wales, 1998.
- RAMOS, Julio. **Desencuentros de la modernidad en América Latina**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- RASTIER, François. Préface. In HJELMSLEV, Louis. **Essais linguistiques**. Paris: Minuit, 1959.
- _____. **Sémiotique et recherches cognitives**. Paris: PUF, 1995.
- _____. Saussure au futur: écrits retrouvés et nouvelles réceptions. In **La Linguistique**, vol. 421, 2006.
- _____. **Saussure au futur**. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

- RAY, John D. The emergence of writing in Egypt. In **World Archaeology**, vol. 17 (3), 1986.
- REDE, Marcelo. Complexidade social, sistemas comunicativos e gênese da escrita cuneiforme. In **Classica**, vol. 11/12 (11/12), 1999.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Basketry as metaphor**. Los Angeles: Museum of Cultural History, 1985.
- RISÉRIO, Antônio. **Caymmi**: uma utopia de lugar. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Essai sur l'origine des langues. In **Oeuvres Complètes**, vol. V, Écrits sur la musique, la langue et le théâtre. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1995 [1755].
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Tempo, espaço e passado na Mesoamérica**. São Paulo: Alameda, 2009.
- SAPIR, Edward. **Language**. Nova Iorque: Dover, 1921.
- _____. Sound patterns in language. In **Language**, vol. 1 (2), 1925.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**: civilización y barbárie en las pampas argentinas. Madrid: Cátedra Letras Hispánicas, 1990 [1845].
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2012 [1916].
- SAVAN, David. **An introduction to C.S. Peirce's full system of semeiotic**. Toronto: Toronto Semiotic Circle, 1988.
- SCHENKEL, Wolfgang. Wo zu die Ägypter eine Schrift brauchten. In Assman & Hardmeier (orgs.) **Schrift und Gedächtnis**. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 1998.
- SCHMANDT-BESSERAT, Denise. From tokens to tablets: a re-evaluation of the so-called 'numerical tablets'. In **Visible Language**, vol. 15 (4), 1981.
- _____. **How writing came about**. Austin: University of Texas Press, 1996.
- _____. **When writing met art**: from symbol to story. Austin: University of Texas Press, 2007.
- SEEGER, Anthony. **Porque cantam os Kisêdjê**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SEVERI, Carlo. **Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire**. Paris: Éditions Rue d'Ulm du Quai Branly, 2007.
- _____. Transmutating beings: a proposal for an anthropology of thought. In **Hau**, 4 (2), 2014.
- SHAPIRO, H. Alan. (ed.) **The Cambridge companion to Archaic Greece**. Cambridge University Press, 2007.
- SHORT, T.L. The development of Peirce's theory of signs. In MISAK, Cheryl (ed.). **The Cambridge Companion to Peirce**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. **Peirce's theory of signs**. Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 2007.

- SIERTSEMA, Berthe. **A study of glossematics**. 2nd Ed. Haia: Martinus Nijhoff, 1965.
- SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. In **Dados**, 53 (2), 2010.
- SIMMEL, Georg. **Sociologie. Études sur les formes de socialisation**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999 [1908].
- SKINNER, Quentin. **Os fundamentos do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1978].
- _____. **Liberty before liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. **Visions of politics, vol 1. Regarding method**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SNODGRASS, Anthony. **The Dark Age of Greece: an archaeological survey of the eleventh to the eighth centuries B.C.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
- _____. Poet and painter in Eighth-Century Greece. In **The Cambridge Classical Journal**, vol. 25, 1979.
- _____. **Archaic Greece: the age of experiment**. Berkeley: University of California Press, 1980.
- _____. Homer, the moving target. In SHERRATT, Susan; BONNET, John. **Archaeology and the homeric epic**. Oxford: Oxbow Books, 2016.
- STOKOE, William C. **Sign language structure**. Buffalo: 1960.
- STRATHERN, Marilyn. No nature, no culture: the Hagen case. In STRATHERN, Marilyn; MacCORMACK, Carol (eds.). **Nature, culture and gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- _____. Out of context. The persuasive fictions of anthropology. In **Current Anthropology**, 28 (3), 1987.
- _____. **The gender of the gift**. Berkeley: University of California Press, 1988.
- SVENBRO, Jesper. **La parole et le marbre – aux origines de la poétique grecque**. Lund: Studentlitteratur, 1976.
- SWEET, Henry. Sound notation. In WYLD, Henry C. (org.) **Henry Sweet, Collected papers**. Oxford: Clarendon Press, 1913 [1880].
- SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**. São Paulo: Edusp, 2012.
- van TASSEL, Eric. ‘Something utterly new’: listening to Schubert Lieder. 1: Vogl and the declamatory style. In **Early Music**, vol. 25, 1997.

- TAYLOR, Anne-Christine & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Un corps fait de regards*. 2006.
- THOMAS, Rosalind. **Oral tradition and written record in Classical Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. **Literacy and orality in Ancient Greece**. 1992.
- _____. In **Literacy and Power**. 1994.
- THOMPSON, D'Arcy Wentworth. **On growth and form**. New Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1942.
- TOGEBY, Knud. **Structure immanente de la langue française**. 2^{ème} éd. Paris: Larousse, 1965.
- TOLEDO, Dionísio (org.) **O círculo linguístico de Praga. Estruturalismo e semiologia**. Porto Alegre: Globo, 1978.
- TRUBETZKÓI, Nikolai S. Nota para uma ciência pura da escrita. In TOLEDO, Dionísio (org.) **O círculo linguístico de Praga. Estruturalismo e semiologia**. Porto Alegre: Globo, 1978. [1931].
- _____. **Principles of phonology**. Transl. Chirstiane Baltaxe. Los Angeles: University of California Press, 1971 [1939].
- ULDALL, Hans J. Speech and writing. In **Acta Linguistica**, IV, 1938.
- UNGEHEUER, Gerold. Language in the light of information theory. 1966.
- URTON, Gary. **Signs of the Inka Khipu**. Austin: University of Texas Press, 2003.
- UYECHI, Linda. **The geometry of visual phonology**. Stanford: CSLI, 1996.
- VENDRYÈS, Joseph. **Le langage: introduction linguistique à l'histoire**. Paris: Albin Michel, 1968 [1921].
- VERNANT, Jean-Pierre. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque. In VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. **La Grèce ancienne. 1. Du mythe à la raison**. Paris: Points, 2011 [1957]
- _____. **Les origines de la pensée grecque**. Paris: PUF, 1962.
- _____. Les origines de la philosophie. In VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. **La Grèce ancienne. 1. Du mythe à la raison**. Paris: Points, 2011 [1980].
- VIDAL, Erick Nascimento. Transformação estrutural ou tradução intersemiótica? Esboço de um programa. In **Anais do IV Seminário de Antropologia da UFSCar**, 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Araweté: os deuses canibais**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: ANPOCS/FAPERJ, 1986.

- _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- _____. Metaphysics as mythophysics, or Why I have always been an anthropologist. In CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas & SKAFISH, Peter (eds.) **Comparative metaphysics. Ontology after anthropology**. Londres: Rowman & Littlefield, 2017.
- WAGNER, Roy. **Habu: the innovation of meaning in Daribi religion**. University of Chicago Press, 1972.
- _____. **The invention of culture**. University of Chicago Press, 1981.
- _____. **Symbols that stand for themselves**. University of Chicago Press, 1986.
- WAIZBORT, Leopoldo Garcia Pinto. Chaves para ouvir Schumann: paralipomena à Kreisleriana I. In **Novos Estudos**, n. 75, 2006.
- WEAVER, Warren. Recent contributions to the mathematical theory of communication. In Shannon, Claude & Weaver, Warren. **The mathematical theory of communication**. Chicago: The University of Illinois Press, 1949.
- WIENER, Norbert. **Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine**. Cambridge: MIT Press, 1948.
- WILCOX, Sherman. **The phonetics of fingerspelling**. Amsterdam: John Benjamins, 1992.
- WILSON, Penelope. **Hieroglyphs, a very short introduction**. Oxford : Oxford University Press, 2003.
- WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido**. São Paulo: Companhia das letras, 1993.
- WOLFF, Francis. Trios. Deleuze, Derrida, Foucault : historiens du platonisme. In CASSIN, Barbara. **Nos grecs et leurs modernes**. Paris : Seuil, 1992.
- WÖLFFLIN, Heinrich. **Principles of art history**. Londres : Dover Ed., 1950 [1932].
- WYLD, Henry C. K. **The place of the mother tongue in national education**. Londres: J. Murray, 1906.
- _____ **A history of modern colloquial English**. Londres: T.F. Unwin, 1921.
- YOFFEE, Norman. The decline and rise of Mesopotamian civilization : an ethnoarchaeological perspective on the development of social complexity. In **American Antiquity**, vol. 44 (1), 1979.
- _____. The age of opportunity : social and political transition in the mid-second millennium BC Mesopotamia. In CANCIK-KIRSCHBAUM, Eva ; BRISCH, Nicole ; EIDEM, Jasper. (eds.)

Constituent, confederate and conquered space : the Mitanni state. Berlin : De Gruyter, 2014.

_____. The evolution of fragility : the resistible rise and irresistible fall of early states. In Kessler, Rainer ; Sommerfeld, Walter ; Tramonitni, Leslie. **State formation and state decline in the Near and Middle East.** Wiesbaden : Harassowitz Verlag, 2016.

ZILBERBERG, Claude. Une continuité incertaine: Saussure, Hjelmslev, Greimas. In ZINNA, A., **Hjelmslev aujourd'hui.** Turnhout : Brepols, 1997.

ZIPF, Georges. **The psycho-biology of language.** Cambridge : MIT Press, 1934.