



A escada de Wittgenstein: ou como deixar de
quebrar a cabeça com a eficácia simbólica *

Fernando Giobellina Brumana
Universidade de Cádiz

* Tradução: Marcelo Simão Mercante e Oscar Calavia Sáez

ILHA

Resumo

A questão da “eficácia simbólica” revela o caráter fantasmagórico, especular e constitutivo do sujeito. Para a Antropologia, tal pergunta mostra-se não como uma questão periférica ou pitoresca mas como indicador estratégico do nível mais constitutivo de toda interrogação antropológica - ou seja, a prioridade da significação sobre o sujeito. A significação correlata a seu surgimento abrupto e total. Tal irrupção é, ao mesmo tempo, a da separação entre Significante e significado e entre dois tipos de mulheres (instaurada pela proibição do incesto). Essa dupla e coincidente cisão (materialização do corte natureza/ cultura) é o ponto de partida de toda classificação. Ordem classificatória que abre com suas articulações o campo do sagrado.

Palavras-chaves

Eficácia simbólica, sujeito, significado, classificação.

Abstract

The question of “symbolic efficacy” reveals the fantasmagoric, mirroring and constitutive character of the Subject. In anthropology, this question is not a peripheral one, but a strategic marker at the most basic level of anthropological research – that is, the priority of meaning over subject. Meaning arises suddenly, all at once, from the distinction between signifier and signified and between two kinds of women, (kept apart by the incest taboo). This double splitting (the nature/ culture split) is the starting point for all classifications, for an order whose articulations open the field of the sacred.

Keywords

Symbolic efficacy, subject, meaning, classification.

Um drama teórico

*“Não nos restam mais que citações.
A língua é um sistema de citações”*

Jorge Luis Borges

Em diversas circunstâncias, ao enfrentar questões como feitiçaria ou possessão, tive a evidência de que a teoria tecida até o momento me deixava sem cobertura alguma, como um órfão. Assim, tenho dado a entender em meus textos a intenção de falar de minha perplexidade ante o desencontro entre literatura e experiência de campo ou, na maioria das vezes, o desencontro da literatura consigo mesma, sua falta de consistência. Ora, se num primeiro momento uma carência tal me foi prejudicial, mais tarde se mostrou benéfica. Tanto que, afinal, penso não valer a pena um trabalho que não desemboque na diferença, não denote uma ausência, não desafie o já está estabelecido, não o colocando em questão, em crise. Como se desenvolve ao vivo esse drama?

No campo, escrevemos. É a ‘grafia’ da etnografia. Mas não escrevemos sem antes ter lido. Lido não só ou não tanto o que de maneira explícita é uma mensagem – o expresso de alguma forma pelos agentes – senão tudo aquilo que diz a seu pesar, que diz sem dizer, que diz – talvez – somente para nós, observadores. Em outras palavras, devemos converter em texto o que, para ser eficaz, não se mostra à luz como tal. Esses trabalhos de tradução, tão logo são abordados, necessitam de regras, regras que conformam o que se pode chamar ‘teoria’: a urdidura sintática que alinhava a descrição que se faz¹.

É então quando se dá conta que tal urdidura não está disponível, que nada a havia levantado. Mas esta falta, ao menos é minha experiência, só brilha quando já temos desenhado, como em uma linha de pontos, seu perfil borrado. Que plano discursivo, por cima daquele que se está usando, deveria existir para

legitimar tal descrição de espaços rituais ou tal interpretação de um sistema divinatório, que os converta em casos seus? O que ele diria? Como se formula a Lei² da qual se revela não mais que um mero caso, mas um caso que exige ser de uma – alguma – Lei? Isso se sabe como em sonhos, se me permitem a comparação; a figura nunca está completa. A descrição ou a interpretação se articula, pois, segundo uma lógica cuja formulação está ausente: uma teoria virtual. A ‘grafia’ vive pelo crédito de uma construção no seu cerne. Vejamos um exemplo.

Quando no prólogo de sua coletânea de trabalhos sobre “Witchcraft and Sorcery” Mary Douglas (1976) procurava dar alguma ordem a esse campo de estudo, inaugurava uma tentativa que, por frutífera que parecesse, não teve continuidade nem sistematização nas suas obras posteriores nem, que eu saiba, na de ninguém. A perspectiva implícita proposta era a de tomar as sociedades como espaços, topologias cuja nodosidade interna é ao mesmo tempo a conformação da sociedade e a maneira que esta é vista e vivenciada pelos integrantes de tal conformação. De tal maneira que a crença em feitiçarias, ou em qualquer outro perigo, como o dos leprosos aos quais Douglas se refere em um texto posterior, ou o já pretérito dos comunistas, desdobra-se o mapa sobre o qual se estabelecem distintas posições possíveis: inimigos externos do grupo, afastados dele ou infiltrados, desviantes perigosos, inimigos internos aliados com o exterior. As formas exibidas, as combinações topológicas, esgotam o campo de possibilidades? Não parece. No entanto, onde encontrar, como formular a totalidade dos arranjos? Existe por acaso a possibilidade de estabelecer uma geometria a priori da qual esses exemplos podem ser deduzidos? Ou, vendo as coisas a partir de outro ângulo, existe a necessidade de uma cobertura tal, um jogo de legalidades que talvez não fosse mais rico que as insossas leis da natureza social formuladas por Radcliffe-Brown? Não bastaria, pelo contrário, saciar-se com o recurso mais ou menos intuitivo de fortes termos topológicos como ‘centro’, ‘periferia’, ‘fronteira’, etc.³?

Pensava ao começo, enquanto formulava a mim mesmo a questão, que o que me parecia um buraco negro da teoria só poderia ser resolvido no quadro de paradigmas ainda inexistentes. Os Mestres – quaisquer que fossem os ilustres defuntos, ou ainda viventes, a quem atribuisse tal responsabilidade liminar (ao menos Durkheim, Mauss, Van Gennep, Freud, Saussure, Jacobson, Lévi-Strauss, Lacan) – haviam chegado a um certo ponto; a dissolução das minhas perplexidades estava além dessa fronteira.

ILHA

A idéia que disso me faço agora é a inversa. Não há fronteiras ou melhor, se elas existem, encerram dentro de si, como bolsões de resistência, certas regiões intransitadas ou mal transitadas. Em outras palavras, todo o espaço do pensável já está aberto. Todo o objeto social – no sentido mais abarcador do termo (falando em instâncias acadêmico-administrativas, sociológicas, antropológicas, lingüísticas, psicoanalíticas) – se inscreve nesse espaço, ilimitado mas finito como a cosmologia contemporânea vê o Universo físico. É evidente que nem tudo foi dito, mas a língua que permite qualquer formulação já está urdida. Nossos paradigmas são consistentes, talvez não no sentido duro de que não admitiriam proposições que se contradissem mutuamente, mas sim na medida em que todas as proposições possíveis são derivadas deles. A partir desse centro do Campo, as possibilidades são, creio, duas: ou partir para o ceticismo estetizante pós-modernista ou empreender a via do conhecimento. Mas se seguirmos a segunda alternativa, de quê podemos ter conhecimento? De quê podemos ter ciência?

O argumento

As reflexões que aqui apresento não estão destinadas a fundamentar essa imagem ou a responder com certeza às questões em aberto, mas a voltar (baseadas naquelas e com o pano de fundo dessas) sobre passos já dados para encontrar o que estava inadvertido ali. Reflexões estas que, para mim, só valem como a escada a que Wittgenstein comparava o trabalho de seu *Tractatus*: um utensílio que não serve para ser usado mais de uma vez. Lugar de passagem, não de pouso. Lugar que mostra sua vacuidade quando se consegue superá-lo, que se desvanece. Se há contas pendentes, deve-se encerrá-las de uma vez por todas, para que possamos nos aproximar do que na verdade interessa: produzir conhecimentos limitados de objetos delimitados. Revelar figuras.

Escrever as coisas de uma vez, escrever das coisas uma vez: quanto texto ocupa? Tenho a impressão de que quanto mais central, mais frutífera, mais reveladora uma idéia, mais breve sua formulação. Quantas linhas necessitou Mauss para postular a noção de 'Fato Social Total'? Comparemos esta virtude telegráfica com a abundância minuciosa e carregada dos burocratas acadêmicos – penso em Parsons ou em Merton – que normalizaram o pensamento e o trabalho sociológico décadas mais tarde. O 'Diz tua palavra e quebra-te' não seria um ditado desacertado para essas lidas. De fato, o que quero dizer, o que digo que está já dito,

como horizonte último da indagação sobre eficácia simbólica, pode ser condensado em poucas linhas.

Não é necessário a nós antropólogos, desvendar os mecanismos neuro-vá-saber-o-que intervenientes. Nossa missão é outra. Essa missão depende de que nos demos conta do que já soubemos perceber, ou seja, daquilo sem o que nossa disciplina não seria a mesma. Em outras palavras, abandonar o senso comum de nossa cultura para assumir a dissolução disto que dizemos que somos: 'eu', 'pessoa', enfim, a denominação que ao nosso ver melhor se ajuste a essa categoria, a essa construção.

Os 'efeitos corporais' – ou seja, a produtividade da eficácia simbólica – se inserem no jogo entre sujeito e significação, na mesma medida em que o sujeito é um espaço aberto pela significação. A eficácia simbólica é o traslado ao corpo da significação que o corpo já é; como ensinou Mauss, o corpo é um fato – acontecimento e produto – da sociedade. Na pergunta sobre a eficácia simbólica se revela, como em nenhum outro lugar, como ponto estratégico de manifestação do caráter fantasmático, indagativo, constituído do sujeito. Tal pergunta se mostra, pois, não como uma questão periférica ou pitoresca no campo de nossa(s) disciplina(s), se não como indicador estratégico do nível mais fundamental de toda interrogação antropológica, seu centro mesmo: qual é esse centro, esse horizonte de inteligibilidade?

A prioridade da significação sobre o sujeito é correlativa ao seu surgimento abrupto e total. Tal irrupção é ao mesmo tempo a da separação entre significante e significado, e entre dois tipos de mulheres (instaurado pela proibição do incesto). Esta dupla e coincidente cisão (materialização do corte Natureza / Cultura), é o ponto de partida de toda classificação. Ordem classificatória que abre com suas articulações o campo do sagrado. Que quer dizer isso?

Que a força da sociedade – o sagrado de Durkheim – não se encontra tanto em suas grandes mobilizações extraordinárias senão na microcostura e na microrrepulsão implícitas nos seus critérios classificatórios. O sagrado – as operações que giram sobre ele – trabalha com estas cargas positivas e negativas. Fazer o sagrado presente é fruto da manipulação das fronteiras classificatórias. Seus efeitos – tanto os que existem na ordem da sociedade, como os na ordem do corpo – são produtos dessa energia.

ILHA

As páginas que se seguem recorrem a essas formulações de maneira mais demorada. Não se trata, e é bom advertir, de um trajeto linear, mas mais do tipo a que Heidegger se referia com o *holzweg*, a pista traçada pelo andar do lenhador pelo bosque, *chemin que ne mène nulle part* – diz a versão francesa – senda perdida – a versão em português. Talvez uma referência náutica falasse de ‘deriva’. As páginas que se seguem vão pois ‘à deriva’ entre os ilhotes detectados na enumeração precedente. Caberá a possibilidade de um aforisma antropológico?

Acerca do Sujeito

A histeria

O Verbo se fez carne: este é o fenômeno com o qual nos deparamos nessas questões com as quais nos ocupamos. Desde sempre, a passagem entre o corporal e o simbólico tem produzido muitos incômodos entre os observadores que não se negam a vê-la. Um dos procedimentos para superá-los tem sido remeter o assunto à psicopatologia: o que ocorre é do domínio da histeria. O próprio Charcot, nos conta Freud (1988:35), via nos fenômenos demoníacos históricos uma raiz dessa natureza⁴. Essa psiquiatrização dos fenômenos místicos não era, sem dúvida, mais que a reformulação de uma tendência muito antiga. Em pleno período de *witch-craze* alguns de seus próprios executores deram uma interpretação semelhante. Os homens de Estado e da Igreja na Espanha, diferente do que fizeram seus equivalentes no resto da Europa, viam a loucura nas confissões e auto-acusações dos supostos feiticeiros (Guilhem, 1981:207; Henningsen, 1983:342). Como correlato desse *saber*, a Inquisição espanhola – como já disse, na contramão da tendência européia geral – não queimou bruxas; pelo contrário, protegeu-as da fúria dos aldeões. Sem dúvida, o que foi uma visão esclarecida, própria de uma nova *épistèmè* que se tornou com o tempo um empecilho à aproximação sociológica, não a uma *épistèmè* a mais, senão à Ciência – se assim me permitem.

As críticas a uma escamoteação como essa – realizadas por gente como Bastide, Metraux, Leiris, Lévi-Strauss – foram indispensáveis para sustentar os estudos levados a cabo sobre esses problemas: não se tratava de uma anormalidade clínica, senão de uma anormalidade culturalmente pautada e requerida. Sem dúvida, ao dar as costas para a histeria, não se dava conta de que se deixava de lado algo que poderia ajudar bastante a enquadrar nosso objeto. Não, por certo, que

sirva para algo dar o nome 'histérica' à índia Cuna cujo difícil parto é assistido pelo canto *abísua*, ou a qualquer outro caso descrito em tantas etnografias. Essa rotulação é inútil, ou para ser mais preciso, anti-útil, não somente, ou não tanto, porque, como se diz nessas ocasiões, não se faz com isso mais que desprezar a dificuldade, senão porque lançar mão de uma categoria que em um caso assim só pode ser abstrata (além disso, mas isto é outra questão extradisciplinar) nos cega o acesso à lógica específica do fenômeno, à sua lógica cultural.

Ter a histeria em conta não pode significar mantê-la na reserva como termo descritivo ou heurístico a ser aplicado em casos de emergência. Significa sim, que o que chamamos 'eficácia simbólica' não necessita de uma legitimidade disciplinar própria, não é o caso dos antropólogos fotografarem pela primeira vez o monstro do lago Ness. A construção psicoanalítica da histeria – da histeria de conversão, para ser mais exato – nos proporciona a evidência clínica de que – uso uma fórmula débil – corpo e signo não são realidades heterogêneas. O atual furor genético e neuroquímico concordará com isso, mas somente para postular uma linha de determinação não demasiado diferente, por certo, à que mantinha Lévi-Strauss em *La Pensée Sauvage* ao ensejar pela dissolução das ciências humanas na físico-química. A idéia de que o mundo dos símbolos é um efeito da Natureza, sem dúvida, teria sua maior baixa na inexistência de uma lógica desses: um produto inerte de algo que ocorre em outro plano de realidade, o jogo de sombras nas paredes da caverna de Platão.

É isso, precisamente, o contrário do que há um século têm mostrado aqueles que a essas coisas se dedicam. Ora, o tratamento da histeria talvez seja o ponto primordial de revelação desta lógica dos símbolos e de seu potencial. Para isso, por certo, haveria que passar de Charcot a Freud, da compreensão da histeria como um desregramento orgânico hereditário à sua revelação como acontecimento no campo da significação.

Esse trabalho Freud não o realizou em um dia. Os primeiros casos cujos tratamentos foram registrados se colocam no meio do caminho entre uma visão e outra. Tocava o corpo da Sra. Emmy de N. com suas mãos – as massagens que aplicava dia a dia – ou com suas palavras – a sugestão hipnótica – mas não suas próprias palavras, as quais ainda não havia aprendido de todo a escutar, como reconhecia nas notas de rodapé que adicionou cinco anos mais tarde⁵.

ILHA

O que aqui me interessa: a psicanálise nasceu no momento em que se interveio com símbolos sobre símbolos, tendo não o corpo, mas um sujeito, um sujeito segmentado, como alvo da operação⁶. E foi assim que se passou do antigo par 'corpo / psiquê' ao par 'sujeito / significação'. Não há dúvidas em sublinhar que a psicanálise surgiu a partir da leitura dos sintomas histéricos; é como dizer que o corpo do paciente histérico foi convertido em texto. Uma técnica médica se convertia assim em teoria da significação e do sujeito, da primazia estabelecida entre ambos os termos, mas tudo feito dentro do espírito da época, somente na medida em que tal teoria estava sendo requisitada, que estava surgindo e difundindo-se ao mesmo tempo por todo o campo não só do discurso científico, mas também da revolucionária produção cultural, de Schoenberg a Joyce, de Picasso a Breton⁷. Somente na medida, também ou antes de tudo, em que a própria idéia de Sujeito, tal como havia sido constituída desde Descartes, ruía.

O 'Cogito'

A filosofia foi o âmbito do discurso onde o Sujeito recebeu a legitimidade do estatuto acumulado na vida social e mantido durante séculos. Sem dúvida, até agora não havia dado conta de sua deterioração. Com ressalva a Nietzsche e em menor medida a Heidegger, e deixando de lado as escolas analíticas que vão por outro lado, a filosofia de nosso século tem continuado na senda cartesiana e por ela tem transitado – com Husserl e seus continuadores – até as últimas conseqüências. A oposição entre a fenomenologia e o que tem sido desvelado nos novos discursos disciplinares pode ser formulado, entendo, da seguinte maneira: ou bem a significação é um ato intencional do sujeito (do sujeito transcendental, não de um sujeito empírico, é claro), ou bem o sujeito é um efeito do significante, para retomar uma fórmula lacaniana. Ou bem o sujeito constitui a significação, ou bem o próprio sujeito é constituído pela significação. Não se trata, por certo, do estúpido jogo do ovo e da galinha, ou de uma contradição que se possa resolver com uma banalidade dialética.

Sartre, ao tratar de superar em *O Ser e o Nada* o que ele chama 'o risco do solipsismo', disse mais ou menos que da subjetividade se pode tirar qualquer coisa com a condição de se poder sair dela. Dessa maneira, sintetizava em grossos traços o ponto de partida e a porta de saída do pensamento filosófico desde o século

XVII até agora. Coube à subjetividade a carga de sustentar a realidade do mundo, ora por meio de um Deus que não poderia nos enganar (Descartes), ora pela visão do Outro (Sartre), ora por qualquer outro artifício ontológico. Em outros casos – Kant e, como caso extremo, Husserl – a única tarefa com rigor admissível foi a de descrever os mecanismos pelos quais a realidade da experiência se constitui no Sujeito. A *res cogitans* cartesiana – a coisa pensante, o Sujeito – se sobrepôs à *res extensa*: a substancialidade passou desta àquela. Qual foi o ponto focal dessa inversão de vinte séculos de pensamento? Que a evidência se convertesse na pedra de toque de todo discurso, acontecimento de ordem da história social e cultural⁸. A subjetividade é o terreno único da evidência e a evidência primeira, eis o ponto de partida de Descartes, é a da própria subjetividade.

Cogito ergo sum é uma das expressões latinas – *sursum corda, alea jacta est, curriculum vitae, habeas corpus* são outras que agora me vêm à cabeça – que formam parte de nosso cotidiano idiomático; tal é a fórmula com a qual nos é ensinado não duvidar da dúvida. Fórmula tão compacta quanto apócrifa, gerada *a posteriori* (outro termo latino!), ao verter o texto francês à língua oficial da época; Dom Renato não a produziu de sua pluma. O apócrifo da fórmula potencializa sua compactabilidade; não é mais a transmissão da translucidez de uma experiência liminar senão, como a Gioconda reproduzida em camisetas ou em potes de geléia, um objeto de cultura, uma coisa, até um emblema nacional.

Esse triste destino do *cogito*, no entanto, não trai sua origem. A imediatez da existência que assim se expressa não é em verdade realidade primeira. O que a Descartes se ocultava era, como a carta roubada do conto de Poe, o mais visível: *cogito... o je pense, je suis* é, antes de tudo, um fato de significação, é um ato de linguagem. Insisto: ainda que houvesse algo assim como uma evidência originária da própria existência, o ‘cogito’ não seria mais que uma representação sua. A linguagem não será uma evidência, mas é condição de evidência, o que a torna medíocre, a corrompe, a ameaça de ficcionalidade, a des-evidencia. Derrida, um autor que sempre me foi extremamente opaco, vem desta vez em auxílio. Em uma nota de pé de página de seu estudo sobre as Investigações Lógicas de Husserl (Derrida, 1995:92n3), entre sinais de interrogação, itálicos e múltiplas aspas nos permite ler: “*a percepção não existe ou (...) o que se chama de percepção não é original, e (...) tudo’ começa’ pela ‘representação’*”⁹.

ILHA

Quero lançar, por um momento, um cabo à terra etnográfica, à minha terra etnográfica do Candomblé. Uma frase do tipo ‘o sujeito é efeito do significante’ tem correlato empírico na maneira pela qual o fiel descobre a si mesmo, se cria e se revela no estereótipo de seu deus tutelar: é a partir da divindade – ou seja, do (de um) significante – que ele é ele, que ele é como ele é. O tem, também, no ato da possessão, em que o ‘cavalo’ deve aproximar-se de maneira assintótica, sem nunca alcançá-lo plenamente, de um modelo de transe – um significante – que o culto lhe brinda e lhe impõe. A ação adivinhatória, assim mesmo, mostra-se produtiva para o consulente desde o saber sobre o que se articula na boca do sacerdote (vários significantes superpostos), desde a disposição dos búzios sagrados sobre o tabuleiro (mais significantes), desde os deuses que assim se expressam (idem). Todas as ações às quais o noviço se vê submetido em sua iniciação são destinadas a produzir certas marcas e a desenhar outras no indivíduo que está (re)nascendo. ‘O sujeito é efeito do significante’ é, pois, a maneira mais geral e abstrata que tenho para falar sobre as descrições e interpretações que faço em campo; se se quer – ainda que não seja obrigatório querê-lo – sua ‘explicação’ ao nível teórico mais amplo, ou também a Lei, a Lei sobre cuja formulação eu me interrogava no começo do texto.

A máscara e o rosto

Os sociólogos não necessitam de tanto rodeio para saber que não há pré-judicativo; a escola do *Année...*, e antes de tudo Marcel Mauss, o viu com toda clareza desde o começo. Entre si e si, sempre está o outro: a Sociedade, ou se preferir, a arbitrariedade, a Significação. Desde as lágrimas vertidas nos funerais até a forma em que uma tropa marcha, tudo é dado, tudo é prévio aos agentes, tudo é constrangente. O próprio corpo é um constructo social, as ‘técnicas corporais’ encarnam – não há melhor jeito de dizer – as ‘representações coletivas’ de cada sociedade (Mauss, 1950:Sixième partie).

O descobrimento do Inconsciente por Freud, com os dois tópicos que o formulavam, havia feito estalar a idéia de um Sujeito unívoco, monolítico. Do outro lado do Atlântico, G. H. Mead o havia dotado de uma diacronia evolutiva (s/d:49: “*Se abandonamos a concepção de uma alma substantiva dotada, desde o nascimento, do Eu do indivíduo...*”). Mauss, em outra ocasião, lhe havia aplicado o programa de sua

escola; a história é agora das culturas. Um trabalho seu (1950: Cinquème partie) nos põe em uma boa pista.

O Sujeito (a pessoa, o moi – o ‘eu substantivo’, diríamos em alguma língua como a nossa que não faz a diferenciação francesa entre moi e je) aparece em uma seqüência milenar de categorias, de representações coletivas, de idéias. Não fantasmas, por certo, na medida em que as ‘idéias’ das quais falo, como a fé, movem montanhas e muito mais: produzem a realidade. Agora, a história – o ocorrido e o narrado juntos – não é arbitrária; ou, ao menos, mostra em suas marcas sua lei. É da máscara que surge a categoria que nomeia, condensa e contitui isso que está por trás e pela frente – nunca no foco – do Sujeito. ‘*Persona*’, termo latino universalizado pelo direito romano é, em sua origem ‘máscara’ (*‘personare’*: o que permite a ressonância da voz do ator): *‘prosopon’* guarda em grego o mesmo deslizamento de significado: essa condensação é de suma importância.

Há tantas máscaras! Tal multiplicidade tem um grau zero, o da máscara sem máscara, a pintura facial dos Caduveo ou dos Maoris, cuja absoluta geometricidade sublinha seu alinhamento com a Cultura para equilibrar sua sujeição ao natural elemento da pele do rosto. Em outro extremo do espectro, as máscaras dos índios do noroeste americano cuja análise também devemos a Lévi-Strauss (1979)¹⁰.

Esse estudo, herança de demorados passeios pelas vitrines do Museu de História Natural de Nova York no começo dos anos 40, se desencadeia pela inquietude despertada pelas máscaras “*feitas para serem levadas diante do rosto, sem que o reverso, minimamente côncavo, case realmente com o modelo. (...) Por que esta forma inabitual e tão mal adaptada a sua função*” (Lévi-Strauss, 1979:13). Essa tensão é produto do fato de que a máscara deve conciliar reverso e anverso, sujeição ao rosto e conformação deste sobre-rosto com a confluência de múltiplos planos de significação: mitos e lendas sobre a origem das máscaras, mitos reverberados em sua confecção, lugares sociais de seus portadores, cerimônias nas quais são utilizadas, etc. As máscaras, cada máscara, são nós de redes de significação e reciprocidade¹¹; é o centro do sistema que cobra um sentido. Já afastando-me do meu atual centro de interesse: a vida das máscaras chega a ser reprodução da vida social até nos gestos de geração de margem que as havia criado. Os mecanismos de inversão e carnavalização, a cujo serviço se inventou a máscara e que se estendem a toda a cultura, são reproduzidos em alguns jogos das máscaras; assim há algumas destas que jogam papéis carnavalizantes frente a outras ‘do centro’¹².

ILHA

O texto de Mauss nos fornece uma rota adicional. Ver que o Sujeito se constrói, que é uma categoria, é uma coisa. Constatar que o Sujeito pode não se construir, ou melhor, que uma cultura faz de tudo para que essa ilusão se desfça, é outra. Isto é o que ocorre nas antigas civilizações da Índia e da China: a partir de visões religiosas – de religiões ateias, aliás – este acontecimento que denominamos ‘indivíduo’, ‘pessoa’, ‘sujeito’, é dissolvido como miragem. A categoria – ou melhor, essa anticategoria – não se plasma na organização do mundo, a não ser como o que o mundo não é mas é para o mundo: margem presente no centro. Presença física, nos corpos dos monges mendicantes: o despojamento total¹³. Tornar vida exemplar, a verdade do sujeito como miragem: essa é a aposta que os monges vivem pela dissolução do Eu, pela perda de sentido: o *Nirvana*. Mas essa nihilização das classificações é correlativa a alguns dos mecanismos mais minuciosos, ativos e marcantes da vida social que se conhecem – o sistema de castas hindu e a identificação genealógica dos chineses – como se um excesso de classificação exigisse uma contrapartida de força semelhante. Seja como for, essa antecipação religiosa do que este século deu (seria melhor dizer tirou) a respeito do ‘Sujeito’ é vista por Mauss como um caso entre tantos. Este ‘Sujeito’ que nos empenhamos em ser é um invento nosso, de nossa Cultura.

A cara se endurece através da máscara; o suor une pele e matéria morta, tornando-as indiscerníveis. A cara é o que a máscara pede que seja. É isso, e não outra coisa, o que ocorre com *pessoa*. Somos a partir de fora. O Sujeito, Mauss assim o mostra, se faz a partir de nomes, de máscaras, de instrumentos jurídicos. É como dizer: se faz desde a significação, ou melhor, desde significantes, se quisermos, desde o Significante. Há o Sujeito, porque há uma barra que separa ‘Significante’ de ‘significado’. Essa prioridade lógica está inscrita em sua própria constituição.

O Big Bang

O descobrimento fortuito realizado em 1965 por Arno Penzias e Robert W. Wilson de um fundo de radiação a 3° absolutos desencadeou uma corrida rumo à compreensão da origem do Universo. (Weinberg, 1994 [1977]: capítulo 3). Houve, nos dizem aqueles que estão revestidos com autoridade para tal, um momento de equilíbrio zero que pode ser datado e cuja evolução cronométrica é

descrita, de uma maneira que a nós que trabalhamos em ciências *light* nos parece alucinante (por mais que atualmente fiquemos sabendo que as últimas observações do Hubble encurtam bastante estes cálculos). A exploração estelar realizada com diversos instrumentos permite ver, dizem-nos também, estágios do Universo próximos à explosão inicial que corroboram tais observações. Não me parece isso tão impressionante, sem dúvida, como o fato de que haja uma marca – o fundo de radiação, um calor inexplicável – da Origem que permitiu seu rastreamento; que a forma em que o Universo veio a existir tenha consequências tais que, milhares de milhões de anos mais tarde, possibilitem sua reconstrução teórica. Trago à baila minhas rudimentares leituras de textos de divulgação de *hard sciences* porque suponho que há outra marca e outra origem em jogo. É disso que quero falar agora.

A divisão original

Ainda que a questão da origem do Universo, a pergunta cosmogônica, não havia sido até poucas décadas uma preocupação legítima para físicos, astrofísicos e espécies equivalentes, senão algo como uma inquietude mística, a origem do *Homo sapiens* teve desde Darwin um venerável status científico, um caminho ornado pelos ossos fossilizados das Lucys da vida. Origem que, em si mesma, não deixava dúvida alguma. Qualquer que fosse o cálculo de Carbono 14 ou outro método de datação, qualquer que fosse a decisão de que maxilar já é humano e qual ainda não é, um fato era inquestionável: há homens e houve uma época em que não os havia.

Essa perspectiva, por outro lado, entra em contradição com a doutrina difundida por F. de Saussure no seu curso de Genebra: a significação é um fato de sistema; só existe desde e por este. Uma tal concepção lingüística dá margem a pensar em uma origem abrupta da Língua. É o sistema, a articulação de todos os significantes, o que se põe de uma vez a ser; o contrário é impossível. Ainda sem lançar mão desse argumento, Lévi-Strauss (1950) – com o antecedente de Sapir – postulava a irrupção repentina e conjunta da significação: as coisas se puseram a significar todas de uma vez. É como dizer, houve significação onde antes nem sequer deixava de havê-la.

Vale a pena unir esta idéia com outra também de Lévi-Strauss: a proibição do incesto como passagem da Natureza à Cultura, como origem da Sociedade. O que

ILHA

é a proibição do incesto? Qual é seu efeito e sentido? A divisão entre dois grupos de mulheres (ou de homens se se quer ver a questão de outro lado); aquelas a quem um indivíduo masculino determinado tem acesso legítimo e aquelas a que não tem. A primeira divisão social não é entre homens e mulheres¹⁴; essa é uma divisão natural. A primeira divisão social é entre dois tipos de mulheres – ou, insisto no estilo politicamente correto, entre dois tipos de homens. Quero sugerir que esse corte é similar (metáfora? aliteração? A que gíria apelar?) à faixa que separa Significado e Significante. Em um caso como no outro, é o Dois onde antes, em verdade, não se pode dizer que houvesse um: em ambos há a diferença.

Se o Dois é efeito dessa dupla ruptura original, é dele que se desdobra todo o jogo classificatório: o dualismo de equilíbrio que necessita manter-se binário (como os casos estudados por Needham e seus colegas), o dualismo messiânico que quer retornar à confusão áurea do Um (seja etnia, nação, classe, fé), as diversas tríades (a de mediação, a elucidada por Propp nos contos fantásticos russos, etc.), o polinômio totêmico e o das castas. A intuição durkheimiana sobre a existência de um eixo “organização social/princípio classificatório”, desde essa perspectiva, se confirma ao mesmo tempo que se reformula.

As classificações são sociais e não há sociedade sem classificação, mas fica bem para trás a idéia de determinação unilateral pela qual os procedimentos classificatórios – ou melhor, seus resultados – não são mais que a transposição ideal de uma forma de viver social, como Durkheim tentou mostrar com grande esforço. A classificação, então, é social porque (significa que) a sociedade, a cultura, não pode surgir senão de – e não pode manter-se mais que em – um jogo de inclusões e exclusões. Toda a sociedade, por sua vez, se desdobra em sistemas classificatórios cujas lógicas são limitadas – nem tudo pode ocorrer, ou melhor, pode ocorrer muito pouco – e preestabelecidas: os binarismos, temarismos e polinomismos aos quais havia me referido antes. Uma perspectiva tal poderia levar-me a sustentar que há (que pode haver, que pode-se apostar que há) conhecimento e Ciência na Antropologia: a das topologias simbólicas subjacentes à realidade social.

Ausência e significação

Mas voltemos à origem da linguagem. Se, para a maioria dos que se enfrentaram com a questão ela foi gradual, para aqueles que supõem – os mesmos ou outros – que depois de um idioma único houve sua perda e confusão, sua multiplicação em línguas diferentes, ela foi fulminante. Falo de Babel. O enciclopedista que tomou sobre si o verbete ‘Língua’ nos disse: “*Se esta confusão da linguagem primitiva não havia sido súbita, como haveria podido surpreender aos homens ao ponto de reconhecê-la como um monumento duradouro, como o nome que foi dado a essa mesma cidade, Babel*” (Rousseau, 1980).

Um psicanalista de sintonia lacaniana, Perez Peña (1982:66), encara Babel a partir da carta do Tarot “*A Casa de Deus*”, uma torre partida por um raio. Que significa Babel? Uma castração, castração segunda. A primeira foi a proibição do incesto. Castração, palavra que ainda que nos soe tão mal aos ouvidos, na terminologia psicanalítica na verdade não indica, no meu entender, outra coisa que a fundação de um plano que deixa os testículos fora: o plano do simbólico, da Cultura. Babel, então, é “*um signo da castração no sujeito humano, porque também nele sua linguagem se torna equívoca, já que com uma palavra pode assinalar muitas coisas e não ficam assinaladas univocamente*”. Russell e seus companheiros viram com clareza que toda linguagem natural encerrava equívocos; só uma linguagem artificial poderia chegar a ser unívoca.

A equivocidade – isto já não é Russell – não é outra coisa que a primazia do Significante sobre o significado, o fato de que o significado não seja – como parece que Saussure supunha – uma instância prévia ao Significante, nem seja um mero meio de comunicação seu, faz que o Significante possa produzir diferentes efeitos de sentido e que os mesmos sentidos possam ser efeito de Significantes diferentes.

Agora, se Babel é um monumento de uma fronteira, que haveria de haver antes? Vejamos como o representa um teólogo louco, personagem da trilogia de Nova York de Paul Auster: “*A única tarefa de Adão no Éden havia sido inventar a linguagem, colocar nome em cada criatura e cada coisa. Naquele estado de inocência, sua língua havia ido diretamente ao coração do mundo. Suas palavras não haviam sido simplesmente atiradas às coisas que via, mas revelavam sua essência, literalmente lhes davam vida. Uma coisa e seu nome eram intercambiáveis. Depois da queda, isso já não era certo. Os nomes se separaram das coisas; as palavras degeneraram em uma coleção de signos arbitrários; a linguagem ficou separada de Deus.*”

ILHA

(...) *Em outras palavras, a torre de babel representa a última imagem antes do verdadeiro começo do mundo*” (Auster, 1997:57)¹⁵.

Tal língua edênica é o que é: se idéia coletiva, mito; se idéia individual, como no romance citado, delírio psicótico¹⁶. Ainda supondo que houvesse alguma vez uma única língua, sua arbitrariedade teria sido tanta como a de quaisquer das tantas línguas que os homens falam hoje em dia: a equivocidade encarna dentro de cada uma o mesmo que a diferença posta em jogo pela tradução¹⁷. A significação, do mesmo modo que o sujeito, só é tal pela ausência.

“*Somos nossas ausências*”, dizia eu em um texto anterior, “*o sujeito não está presente em si mesmo – como a metafísica cartesiana havia desejado – mas radicalmente ausente de si mesmo. Não sou transparente a mim mesmo, sou opaco*”. “*Posso saber o que pensa o outro, não o que eu penso*”, diz Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*¹⁸. O *gnosi seautò* – conhece-te a ti mesmo – helênico é uma tarefa infinita ou impossível, um engana-trouxa ou a certeza prematura de que uma auto-apreensão nada tem de imediato. Este corte de um com um corresponde a que a significação mesma seja, Lacan *dixit*, “*a presença na ausência e a ausência na presença*”. Na origem do signo, disse Derrida (1995 [1967]:104), está nossa ausência, nossa relação com a morte. Diria eu: na raiz de nossa ausência está o signo.

Inciso: pensando na vagina

Falei na origem do universo: porque não na *Origem do Mundo*, o quadro de Courbet¹⁹? Nessa pintura assistimos à íntima nudez de uma mulher sobre uma cama desfeita; como centro, seu sexo entreaberto. A obliquidade com que esta se oferece à vista, sem dúvida, a revela menos propícia ao coito do que à significação. Significação indicada no título do quadro, mas também refletida de uma maneira mais essencial.

Custaria-me não ver na obliquidade desse sexo, a mesma inclinação do signo gráfico ‘/’, a barra com a qual os lingüistas indicam o fato de significação *S/s*. É certo que uma metaforização tal, por mais que me seja sugestiva, é também tão arbitrária quanto anacrônica; não obstante, deixa ver uma verdade. De fato, que maior metáfora da significação pode oferecer um corpo que um buraco – e exatamente este buraco – o que é por não ser: uma presença que se revela como ausência, uma ausência que se revela como presença. A esse sexo paradoxal

corresponde o da incluível e mera presença: o Falo, o que é pelo ser. No âmbito do discurso lacaniano, ou melhor, em uma tradução para o levistraussiano de uma questão lacaniana, trata-se de uma massa que torna não-euclidiano – curvo, fechado sobre si mesmo – o espaço mítico no qual se dá a passagem de significação entre diversos códigos – vegetal, animal, sexual, astronômico, etc. – um significante primordial, um centro de gravidade. O mundo da significação se desprega em torno desse eixo, gira ao seu redor. Mas isso é uma outra história.

Qualquer um é ausente de si mesmo. Não há substância alguma a que se possa agarrar; o único recurso é que essa ausência seja negada. Ausência da ausência, esse é o propósito atrás do qual vão os mecanismos que fazem que o sujeito seja... algo. Sujeito, para não ir mais longe. Justo mediante a aparência do contrário, a identidade produz identidade. Proposição que em realidade encerra: os processos de identificação fazem com que se seja. A identificação me converte em alguém, somente à custa de ser outro, somente à custa de que não há qualquer um que seja. Esta insubstancialidade é a mesma da significação e provém dela. A significação não tem antecedente; em nada se embasa e vem do nada. A significação aconteceu, como aconteceu o universo. Caiu em cima de uma espécie que havia abandonado em dois pés a selva pela savana, que havia aumentado sua capacidade craneana, que havia chegado a um determinado plano da sociabilidade. Como diz a Bíblia, *no princípio era o Verbo*²⁰.

Sobre o sagrado

“A sociedade se adora a si mesma, à sua própria força, na figura de seus deuses”. “O sagrado é questão de contágio, de contaminação, de coisas que se podem tocar e de coisas que não se podem tocar”. Não creio falsear a doutrina de Durkheim se afirmo que esses dois – há um terceiro, já o veremos – são seus postulados centrais na elucidação do religioso. O sociologismo da primeira asserção e o suposto emotivismo da segunda irritaram Lévi-Strauss. Não obstante, não são tão distantes de seus próprios ensinamentos; ou ao menos, não são difíceis de conciliar. Por outro lado, essas duas afirmações dão base a tudo que se possa dizer sobre a religião do sagrado, o terreno no qual se desenvolve a ‘eficácia simbólica’. Base que, para ser operativa, deve ver completada sua figura com outra afirmação: “o rito organiza o mundo do fiel”. Entremos neste triângulo pelo último de seus vértices. Que acontece com o ritual?

ILHA

A marca ritual

Recordemos a cena da rendição argentina no conflito das Malvinas. Em Puerto Stanley, cara a cara, dois homens. Um, o chefe britânico, com roupas de combate, com barba de vários dias, seguramente suado e malcheiroso. O chefe argentino, pelo contrário, envergava um iluminado uniforme de gala e seus enfeites eram tão impecáveis quanto seu penteado, e este tão brilhante quanto seus lustrosos sapatos. Para o primeiro, me permito imaginar, o ato de rendição não era mais que a conclusão técnica de uma série de atos técnicos que o haviam levado, na cabeça de seus homens, da praia de desembarque até o quartel general argentino por muitos quilômetros de terras intransitáveis debaixo do fogo inimigo. Acabava assim com a resistência do opositor, o desarmava, o fazia cativo. Como disse Bernanos em seu *Cemitérios sob a Lua*: “a guerra é tratar de enfiar metal nos corpos de outros homens, uma questão de coisas”.

Para o segundo chefe militar, neste caso a presunção é mais forte, se tratava de um ato ritual. De fato, não havia mostrado virtude castrense no campo de batalha; para um general argentino acostumado a torturar corpos amarrados em uma mesa e a mandar o produto de seus roubos para bancos suíços, o sibilar das balas era um som desconhecido, já dizia Borges por essas épocas. Mas se não havia combatido como um soldado, teria ainda a possibilidade de render-se como tal. A virtude castrense só podia exhibir-se nas formas: a ação ritual era, então, indispensável, ainda que por certo não é freqüente que os rituais sejam correlatos da maldade e da covardia.

Ora, o que torna o ritual um ritual? Seu conteúdo? Em princípio, não pareceria que fosse, se pensarmos que vemos o ritual em acontecimentos tão longínquos um do outro como uma junta de acionistas, um casamento, um concurso para servidores públicos ou a consagração da hóstia em nossas missas católicas. Sua função? Qual seria?

É clara a resposta durkheimiana, tanto do Mestre como de toda sua corte: a função do ritual é a manutenção da coesão social. Não é necessário para sustentar isso sequer a suposição de uma *astúcia da razão social*, uma mola que atue com independência da vontade e da consciência dos agentes. Estes, pelo contrário, a maioria ou quem sabe a totalidade das vezes são conscientes do mecanismo em jogo, muitas vezes pondo-os eles mesmos em marcha. Recordemos as gargalhadas que os bosquímanos !Kung receberam a pergunta do antropólogo sobre se

acreditavam que a chuva que estava caindo era na verdade produto do ritual propiciatório ao qual acabava de assistir (Douglas, 1966). “*Como podemos ser tão ingênuos com as crenças dos demais?*”, termina por perguntar a autora.

Mas acaso não é também ingênuo supor que o fato de que a interpretação do observador e dos observados coincida, seja garantia de sua adequação? Não é que eu pense que o ritual não cumpra funções homeostáticas no sistema, que não opere a favor da manutenção do sistema. Torna-se óbvio que os casos descritos e analisados durante décadas pelos antropólogos britânicos se ajustam nesse esquema. Mas, o conjunto do universo ritual está coberto pelo modelo que responde a esses casos?

Minha primeira e lógica tentação é acudir aos cerimoniais a que dediquei minhas investigações de campo no Brasil, destinados a provocar efeitos materiais e espirituais em certas pessoas. Efeitos positivos, algumas vezes, e em outras, negativos. Ações destinadas a que alguém (o cliente ou aquele a quem o cliente pretende favorecer) cure uma enfermidade, encontre emprego ou companheiro/a sentimental. Ações destinadas a que alguém (desta vez um inimigo) perca sua saúde, o trabalho, o amor, às vezes a própria vida. É bem sabido que a separação entre isto que chamam magia ‘branca’ e a outra se esvai entre os dedos, que o antifeiticeiro não é outro que não o feiticeiro. Mas não é esta a direção em que agora me dirijo. Ambas ações místicas são, para meus propósitos atuais, idênticas.

De fato, essas práticas estão tecidas como breves narrações que, com mecanismos metafóricos e metonímicos, contam o que deve ocorrer ao objeto de ação mística. Ainda que sejam espetaculares, essas ações não tem o espetáculo como seu objetivo, se não como um meio para outros fins. Não penso ainda nas operações de feitiçaria, cuja não publicidade, sua ocultação, formam parte de sua ação e ajudam na sua eficácia. Penso em um caso extremo de não ocultação, de publicidade e até de teatralidade: as manifestações mediúnicas descritas por Leiris na Etiópia, Metraux no Haiti ou por mim mesmo no Brasil. Por mais vital e pleno sensorialmente que neste caso seja o espetáculo, não é a sua razão primeira; o é o caráter terapêutico que têm, para o agente ou seus eventuais clientes, a incorporação de certos espíritos, ou a obrigação dos fiéis do culto de ter, com uma certa periodicidade, a ‘presença na terra’ das entidade místicas com

as quais selaram pactos de proteção e cuidado, sob pena de conseqüências negativas. A relação com o sagrado, nesses casos, tem seu órgão de pertinência no corpo.

Nesses cerimoniais, a função reguladora não é tão fácil de reconhecer. Não obstante, I. Lewis (1977), na trilha aberta por Gluckman com seus rituais de rebelião, os absorve no marco funcionalista com a hipótese de que a possessão, típica de cultos periféricos, é um protesto simbólico diante da marginalização de setores sociais que alimentam esses cultos. A insuficiência dessa teoria é uma repetição monótona do que sempre se pôde dizer das explicações da escola britânica: por que tal conflito social se expressa neste registro e não em outro? No que agora nos ocupa: protesto simbólico? Sim, mas isso é tudo? Nesses casos e naqueles em que a reprodução da ordem social é mais evidente, uma vez mais, é isso o todo ou há outra coisa a mais, menos visível para agentes e investigadores, mas ao mesmo tempo mais óbvia? Sigamos com outro exemplo militar.

Claude Roi, um francês de esquerda com passado militar, visitou a China não muito depois da vitória maoísta. O que primeiro o surpreendeu, assim contava em sua *Claves para China*, foi que os soldados que viu no aeroporto não pareciam tais. Uniformes pouco cuidados se uniam a uma marcha sem passo de marcha. Quem tenha visto pela TV os soldados de Pequim que chegavam a Hong Kong às vésperas do final da administração inglesa não poderia obter uma imagem mais oposta: impecáveis homens em posição de sentido, imóveis durante horas nos caminhões que os transportavam. Nenhuma necessidade material por trás desse espetáculo, somente o próprio espetáculo, mas não tanto algo para ver, mas algo bem mais para assistir como ato simbólico, como algo significativo.

Ritual é precisamente isto: um sinal de significação. “Isto é para significar”, diz o ritual. Mas, significar o quê? De fato, cada rito carrega em si significações particulares, emprega pré-textos específicos; perguntar pela significância ritual aponta para o efeito de sentido suplementar – ou primário – que tem o significar essas particularidades por meio do ritual, ou melhor, fazer *rituais* com pré-textos particulares. Qual é esse efeito de sentido? Vejamos um último exemplo militar.

O desfile de tropas, de qualquer tropa, que Mauss recordava em seu texto sobre as técnicas corporais, se baseia em impor a estas, ao desempenho de seus corpos, um estilo diferenciado do habitual. Ainda que neste exemplo, dito seja de

passagem, a diferenciação seja dupla: o passo de um exército deve ao mesmo tempo destacar-se dos passos de outros exércitos (passo de ganso prussiano, carreira dos 'bersaglieri' italianos, etc.²¹) e da maneira como seus componentes caminham no dia a dia. O que aqui importa: o círculo de pomba que separa do cotidiano, isto é o 'ritual'.

Ritual e sistema classificatório

O cotidiano é a norma, a estrutura – no sentido de Mary Douglas – o sistema. O ritual abre um buraco na uniformidade da vida social: põe à margem, *liminariza* – se um verbo tão horrível existe – ainda que às vezes seja o próprio centro que é posto à margem – *liminarizado*, com perdão – como no caso dos casamentos das Infantas espanholas ou dos funerais de Lady Di. Carnaval, semana santa e dia da pátria – os casos rituais tomados por Da Matta (1980) – dão ar, dão jogo à vida da sociedade produzindo margem. Mas isso não é tudo.

Não posso recordar se era ou não Leach quem classificava os rituais em 'expressivos' e 'produtivos', para marcar a distância entre, por exemplo, a cerimônia *Kung* a que se referia Mary Douglas e o ordálio de frangos *Zande*. De todo jeito, a realidade é – como se dizia há muito tempo – 'dialética': a expressividade dos ritos expressivos é produtiva, produz algo – neste caso, ao menos, coesão social – por sua vez, a produtividade dos produtivos é expressiva, expressa algo – ao menos aquilo que sirva ao observador para interpretá-los. Trata-se em um caso de operações que põem a ação ao serviço da significação; em outro, que empregam a significação com fins instrumentais. Em ambos, de jogos com os poderes da grade classificatória. Aqui jaz o sagrado durkheimiano (remoçado).

A força da sociedade não está sobretudo, como sustentava Durkheim, no fervor multiplicado do *intichuma*, a festividade anual que reúne os clãs da tribo australiana para o sacrifício de suas espécies totêmicas, meio de conservação da fertilidade natural e da sociabilidade humana; a força da sociedade não é tanto o poder macroscópico de sua condensação na consciência coletiva de seus membros. É mais o cimento intersticial da coesão do mundo. Antes se manifesta e ocorre primordialmente em um plano mais microscópico e permanente, menos espetacular, até invisível. É o plano no qual se produzem, por exemplo, as proibições alimentares bíblicas, tão bem interpretadas por Mary Douglas, ou

qualquer outro tipo de tabu. É o plano em que se proíbe às mulheres entrar nas adegas de Jerez na hora em que as uvas são prensadas, em que a mão esquerda é esquerda ou em que se deve ir de paletó e gravata para uma entrevista de trabalho.

O sagrado, então, se abriga e se manifesta na classificação. A manipulação dessa é ritual, seja para confirmá-la, seja para invertê-la. O poder do ritual, tanto em sua fase 'expressiva' quanto em sua fase 'produtiva', provém da força que une as coisas que o ritual separa, ou da que separa as coisas que o ritual une.

O sagrado é um acontecimento da significação. Mais ainda, é a própria significação ante si mesma. No limite, é a própria barra do S/s . É desde este núcleo duro da realidade que somos, desde este Big-Bang que nos produziu, desde esta passagem da natureza à Cultura, desde esta hominização da Humanidade – se nos colocamos muito no ridículo – que se desdobra a lógica classificatória (2, 3, $n > 3$) por onde discorre nossa vida social. O sagrado é a força subatômica que faz com que algumas coisas andem juntas e outras andem separadas. O Sagrado aparece, opera e produz efeitos na inversão do sentido dessas valências. O sagrado é carnavalizante. Obscuro espelho invertido.

Enfim

Sujeito e sagrado provém do Big-Bang da significação, do argumento '/', o que nada teria para nos surpreender. Algo disso está já intuído na idéia *Dogon* de 'palavra', no Verbo bíblico, no pensamento romântico, em Heidegger, nos budistas. Mas toda a força da cultura está posta para ocultá-lo. Sem o espelhismo resultante, não há sociedade possível. Esse é o solo da real ilusão que falava Mauss.

Dentro desse quadro, a 'eficácia simbólica' é a prova dos nove do pensamento sociológico: o ponto no qual se torna transitável à investigação a via que deve ser invisível para que haja cultura, aquela que une as formas e peripécias das relações entre os homens – por um lado – e seus corpos – por outro.

Que seja.

Referências

- AUSTER, P. *Ciudad de Cristal*. Barcelona, Anagrama, 1997.
- BENNINGTON, G. & DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Madrid, Cátedra, 1994.
- DA MATTA, R. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- DERRIDA, J. *La Voz y el Fenómeno. Introducción al Problema del Signo en la Fenomenología de Husserl*. Valencia, Pre-Texto, 1995.
- DOUGLAS, M. *Purity and Danger*. London, Paul & Kegan, 1996.
- DOUGLAS, M. Introduction: thirty years after Witchcraft, Oracles and Magic, In: *Witchcraft. Confessions & Accusations* (M. Douglas, ed.). London, Tavistock, 1976.
- FOX, R. *La Roja Lámpara del Incesto. Investigación de los Orígenes de la Mente y la Sociedad*. México, F.C.E., 1990.
- FREUD, S. *Obras Completas*. Barcelona, Orbis, 1988.
- GUILHEM, P. La Inquisición y la devaluación del verbo femenino In: *Inquisición Española: Poder Político y Control Social*. (B. Bennassar, ed.), Barcelona, Grijalbo, 1981.
- HENNINGSSEN, G. *El Abogado de las Brujas. Brujería Vasca y Inquisición Española*. Madrid, Alianza Universidad, 1983.
- KRISTEVA, J. *Le Langage, cet Inconnu. Une Initiation à la Linguistique*. Paris, Points, 1981.
- LACAN, J. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún*. Buenos Aires, Paidós, 1989.
- LENCLUD, G. *Le monde selon Sahlins. Gradhiva*, 9, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, C. Introduction. In: Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, 1950.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La Voie des Masques* Paris, Plon, 1979.
- LEWIS, I. *Extase Religiosa*. São Paulo, Perspetivas, 1977.
- MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, 1950.
- MEAD, G. H. *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires, Paidós, s/d.
- PÉREZ PEÑA, E. *Espacio de Configuración de los Psíquico*. Buenos Aires, El Cid, 1982.
- PLATON *Cratyle*. Paris, Garnier-Flamarion, 1967.
- ROUSSEAU, J. *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas*. Madrid, Akal, 1980.
- VATTIMO, G. *La Aventura de la Diferencia* Barcelona, Edicions 62, 1986.
- WEINBERG, S. *Los Tres Primeros Minutos del Universo*. Madrid, Alianza Editorial, 1994.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza, 1979.

Notas

1) É necessário diferenciar esta maneira de pensar ‘teoria’ – definida assim como uma sorte de gramática de um discurso disciplinar – de outra possível acepção sua, que a concebe melhor como um conteúdo, um diagnóstico do estado do mundo. É dizer, modelo de discurso x modelo de ‘realidade’. Esta segunda versão deseja ardentemente ser fiel a sua etimologia, ‘theorein’, visão do real. Mas como o faria se – Wittgenstein como mediador – precisaria da totalidade do significante para dar conta do mundo? Como um mapa ao estilo Borges, tão grande ou maior ainda que o território representado, ‘teoria’ – neste sentido – seria o conjunto de proposições que dão conta do conhecimento atômico. Repleto de excessos meu requerimento.

2) Que a ninguém espante o uso deste termo, ao qual dou valor de norma de discurso. De toda forma, quando se apela à ‘lei’, temos de fazê-lo, e assim o faço, sob a supervisão de Wittgenstein, que quase ao final do *Tractatus* (1979 [1922]:6.371-6.372) falava: “...a ilusão de que as chamadas leis naturais como algo inviolável, o mesmo que o antigos em Deus y no destino”.

3) Nestas regiões do mundo, podemos pensar que, como na Ithaca do poema de Kavafis, valem mais os caminhos que levam à meta: “(...) quem se atreveria a negar que, em nossas disciplinas, as conclusões valem essencialmente pelo caminho que a elas conduzem, as teses propostas por seus supostos, as chaves teóricas pelas fechaduras que permitem abrir, as generalizações avançadas pela exposição minuciosa das singularidades que encerram?” (Lenclud, 1991:50)

4) “Na verdade a Idade Média escolheu esta solução (a hipótese de uma dissociação da consciência) ao admitir como causa dos fenômenos histéricos a possessão pelo demônio. Tudo se reduz a substituir a terminologia religiosa daquela obscura e supersticiosa época pela científica dos tempos atuais. Charcot (...) recorreu ao rico material de dados contidos nos processos por bruxaria e possessão satânica, para demonstrar que os fenômenos das neuroses haviam sido o mesmo em todos os tempos.”

5) Alguns exemplos (Freud, 1988, notas 39, 45 y 46): “Um simbolismo especial devo encontrar unido aqui, sem dúvida, à imagem do sapo; mas, desgraçadamente, não me ocupei de investigá-lo.”; “No dia seguinte, uma observação crítica da enferma me fez dar conta do erro cometido ao interrompê-la”; “Desgraçadamente, não me ocupei, neste caso, de investigar a significação da zoopsia, distinguindo o que a zoofobia teria de horror primário, tal e como as apresentam muitos neuropatas, desde a infância, e o que nela havia de simbolismo.”

6) Revelação da ciência que, como tantas outras, foi antecipada pelas crenças e práticas místicas. Neste caso, penso nos Dogon, de cuja visão das palavras nos diz Calame-Griaule

(1987:284): “Atuar sobre a palavra de alguém é atuar sobre todo seu ser, sobre todos os seus componentes físicos e espirituais”.

7) O fluxo da consciência inaugurado em Ulisses documentou, pela primeira vez, o caduco da subjetividade. O uso desconcertante da metaforização inaugurado pelos surrealistas (de quem tanto Lacan quanto Lévi-Strauss estiveram próximos) abriu uma nova forma de pensar – ou, quem sabe, de des-pensar – que revelava laços inesperados pelos quais a significação se produzia. Rupturas com a ordem estabelecida na representação musical e pictórica realimentaram e se realimentaram destas e de outras rupturas.

8) “A evidência (em termos cartesianos: a idéia clara e distinta) como contra-senha e critério distintivo da verdade é um fenômeno cultural, constitutivo de uma civilização na qual o homem é pensado e definido em termos de consciência, de hegemonia do conhecimento sobre todas as outras instâncias da personalidade” (Vattimo, 1986:46).

9) Páginas antes (idem:52) lemos: “Mas posto que a possibilidade de constituir objetos ideais pertence à essência da consciência, e estes objetos ideais são produtos históricos, que não aparecem mais do que graças a atos de criação ou de enfoque, o elemento da consciência e o elemento da linguagem serão cada vez mais difíceis de discernir. Ora, sua indiscernibilidade não introduzirá à não-presença e à diferença (a mediação, o signo, remeter, etc.), no coração da presença em si”.

10) E tantas outras máscaras, muitas já citadas por Mauss. Ou outras mais, como as dos Dan da Costa do Marfim, a música de cujos desempenhos rituais, gravada há muitas décadas por investigadores franceses, estou agora escutando (Ocora C 580048).

11) “(...) as máscaras, os privilégios que lhes são dados, eram o troféu de rivalidades e de intercâmbios, ao mesmo título que as mulheres, os nomes de pessoas e os produtos alimentares” (Lévi-Strauss, 1979:42).

12) Um exemplo: “Em certos grupos do estuário (do rio Frazer, costa oeste do Canadá), um palhaço cerimonial que leva uma máscara algo diferente atacava as máscaras swaihwé a golpes de lança como para perfurar-lhes os olhos, e os bailarinos agiam como se os expulsassem” (Lévi-Strauss, 1979:20).

13) Despojamento que coincide com o de nossos místicos medievais, que formaram uma corrente ‘anti-eu’ no cristianismo, presente ainda em alguns lugares comuns como o ‘Não somos nada’ com que às vezes acompanhamos nossos pêsames.

14) Por mais que, como Durkheim sustenta em “*A Divisão do Trabalho Social*”, tenha sido essa a primeira divisão de trabalho. Mas esta especialização por gênero, se não parece demasiado sexista dizê-lo dessa maneira, atende em primeiro lugar a uma diferenciação da natureza e provém de outros primatas antecessores. Já entre os babuínos e mais tarde entre os caçadores proto-hominídeos deu-se “*a necessidade de uma divisão do trabalho por razões sexuais (...): os machos devem procurar a carne e as fêmeas as verduras*” Fox, 1990:188.

ILHA

15) Em *Cratilo*, Platão (1967), talvez a primeira reflexão sobre a origem da Linguagem, encontramos uma concepção não muito distante. Não se sabe a ciência certa – nos diz o tradutor francês E. Chambry – se se trata de um texto sério ou uma farsa paródica das invenções dos sofistas; ou seja, não sabemos se é um texto do mesmo nível do de Auster ou do seu personagem demencial. De todo jeito, nele vemos a essência das coisas na raiz das vocábulos que as formam. Fala Sócrates: “*Cratilo, tens pois razão de dizer que os nomes das coisas derivam de sua natureza, e que nem todo homem é um artesão de nomes, senão só aqueles que com os olhos fixos sobre o nome natural de cada objeto, é capaz de incorporar sua forma nas letras e nas sílabas*” (390d). Segue a esta declaração uma variedade de explicações etimológicas, muitas vezes extravagantes, que buscamos fundamentar o apropriado de cada nome. Assim ‘herói’ permite ver a origem destes seres no amor (eros) entre divindades e humanos; em ‘homem’ (anthrôpos) está subjacente a condição de aquele que ‘contempla o que viu’ (anathrôn ha opôpé); os próprios deuses (theoi) têm sido designados assim pela “*faculdade natural de correr* (théin)” (397c). Platão, ou melhor, seu personagem Sócrates, não pode deixar de desesperar nesta via; senão não se explicaria que a segunda parte do diálogo se dedique a acumular argumentos contrários a tese de Cratilo. Por que? Porque, como diz Lacan (1989 [1972]:40), nunca se sai de um jogo referencial entre significantes: o que o texto reflete nas diversas explicações que se dão de algum modo – Chronos – ou no reconhecimento que os nomes dados aos deuses pelos homens não expõe mais que “*as opiniões (o homens) deviam ter quando os deram*” (400e).

16) Parece que Freud – não pude encontrar onde – pensava em uma língua primeira, pura expressão do Inconsciente. Tal é, ao menos, a impressão que me deixa o que diz Julia Kristeva (1981:270): “*Sem chegar à hipótese que supõe que a língua primitiva se conformaria às leis do inconsciente – hipótese que o lingüista não admite e que nenhuma língua antiga ou primitiva parece confirmar no estado atual do conhecimento – pareceria mais pertinente buscar as regras lógicas descobertas por Freud na organização de certos sistemas significantes que são tipos de linguagens por si mesmos*”.

17) Derrida também fala, e em várias ocasiões, de Babel. Vale a pena, talvez, ver uma síntese de por onde vão seus tiros, em palavras de um co-autor seu (Bennington & Derrida, 1994:191): “*Ao gritar seu nome, Babel, Deus exige uma tradução que não se consegue senão produzindo precisamente a confusão*”.

18) Frase que Manuel Gutiérrez Estéves nos recorda no epígrafe de um texto seu (*De la Conversación Yucateca al Diálogo Cristiano y Viceversa*) de onde a roubei.

19) Quadro que tem sua história. Pintado em 1866 para o embaixador turco na França, foi comprado por Lacan (!) nos anos 50. Como nos conta Elizabeth Roudinesco em sua biografia, guardava-o dissimulado embaixo de uma representação abstrata encomendada por sua esposa a André Masso. Haja jogos de espelhos!

20) Não me resigno em ignorar o engenhoso e atrevido livro de Robin Fox (1990), *La Roja Lámpada do Incesto*, que fusiona Darwin, Freud, e Lévi-Strauss, em uma interrogação sobre a origem do homem. Há também aqui sinais, mas desta vez são neurogenéticos: o cérebro humano guarda como informação o que Freud viu como a morte do pai na horda primitiva: “*(...) levamos a sociedade dentro de nossa mente, tal como o viu Durkheim, mas não somente porque a*

incorporamos por meio da socialização: está em nós desde o princípio” (:253). A culpa é, então, nosso prêmio, o que nos caracteriza como espécie e que explica nossa origem. Fox oculta sua voz sob um arremedo de Freud para formular o que me parece o centro de seu argumento: “(...) toda a força da lógica de nossas observações de neuróticos, de crianças e selvagens, por não mencionar a culpa humana e todo aparato da religião e da política, nos obriga a concluir que algo muito drástico ocorreu na evolução do homem, que desembocou em um ser assim, tão obcecado por estas estranhas fantasias, e tão compulsivo em razão delas mesmas” (:81-82). Mas como pensar em ‘culpa’ sem significação, anterior a ela?

21) Os distintos passos de marchas nacionais operam como emblemas de unidades de um sistema polinômico-totêmico, ou seja, equivalentes, nesse sentido, aos cânticos de torcida de futebol ou às danças diferenciais dos deuses de Candomblé ou da santeria cubana. Não é o tema deste texto as formas em que se articula o espaço dentro do círculo de pemba de que falo na próxima frase.