

Horizontes Antropológicos



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. Fonte:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/dMc6pVr6DF5GPDJmqzD4H9G/?lang=pt#>. Acesso em: 7 jun. 2022.

REFERÊNCIA

REINHARDT, Bruno Mafra Ney; PEREZ, Léa Freitas. Da lição de escritura. **Horizontes Antropológicos**, v. 10, n. 22, p. 233-254, jul./dez. 2004. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832004000200010>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/dMc6pVr6DF5GPDJmqzD4H9G/?lang=pt#>. Acesso em: 7 jun. 2022.

DA LIÇÃO DE ESCRITURA *

Bruno Mafra Ney Reinhardt**

Universidade de Brasília – Brasil

Léa Freitas Perez

Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil

Resumo: *A partir da interpelação feita por Jacques Derrida à celebre Lição de Escrita, de Claude Lévi-Strauss, e das proposições de James Clifford sobre o texto etnográfico, propõe-se uma reflexão acerca do fazer etnográfico em sua dimensão escritural.*

Palavras-chave: *escritura, etnografia, teoria antropológica, texto.*

Abstract: *From the point of view of the interpelation of Jacques Derrida to Claude Lévi-Strauss's The Writing Lesson and the propositions of James Clifford about the ethnographic text, this article proposes a reflexion about the written dimension of the ethnographic métier*

Keywords: *anthropological theory, ethnography, text, writing.*

Onde não há um texto, não há nem mesmo o objeto de estudo e de pensamento.

Bakhtine

|

Se a antropologia é aquilo que os antropólogos fazem, e se o que os antropólogos fazem é escrever, nada mais pertinente do que pensar sobre a

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Fórum de Pesquisa 36, *Antropologia, Trabalho de Campo e Subjetividade: Desafios Contemporâneos*, 24^a Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda (PE), 12 a 15 de junho de 2004.

** Mestrando em Antropologia.

atividade escritural do *métier*. É justamente sobre o caráter escritural do fazer etnográfico que este pequeno e modesto experimento textual, escrito a quatro mãos, tem a intenção de tratar. Intenção modesta, uma vez que nos limitamos a apresentar, em sua irredutível literalidade, uma das modalidades de escritura etnográfica – exatamente aquela que escreve sobre a escritura, sobre seu surgimento, ou seja, a *Lição de Escritura* de Claude Lévi-Strauss (1981) – colocando-a lado a lado com duas seminais escrituras sobre a escritura, a de James Clifford (1998) e a de Jacques Derrida (1999), igualmente tomadas em sua literalidade.¹ Trata-se, bela e bem, de um exercício de *bricolage*, pois, propositalmente, não quisemos colocar pautas hermenêuticas e nominativas (dado que assumimos que na ausência do ente presente, ou seja, o referente, permanecem a referência e os indecíveis), mas apenas (e não será já suficiente?) arranjar o material tal como ele se dispunha para Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida e James Clifford. Não se trata, portanto, de um empreendimento de tradução – “interpretação definitiva” (Derrida, 2002, p. 24) –, mas de translação, isto é, marcação de afinidades intertextuais e de “relações virtualmente mas necessariamente citacionais” (Derrida, 1972, p. 111, tradução nossa).

De Clifford, seguimos a proposição de que “a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita” e que compõe um gênero literário (Clifford, 1998, p. 21). Da perspectiva derridiana, na qual, por sua vez, apóia-se Clifford, seguimos a reflexão acerca do logocentrismo e do fonocentrismo que comandam o pensamento ocidental, e onde a oposição dentro/fora é tomada “como matriz de uma cadeia de oposições que comanda os conceitos de fala e de escritura e que pressupõe a seguinte relação: *fala* – dentro/inteligível/essência/verdadeiro; *escritura* – fora/sensível/aparência/falso” (Santiago, p. 30, 56).²

¹ A teoria da escritura de Lévi-Strauss se encontra no capítulo XXVIII de *Tristes Trópicos* (1981), sugestivamente intitulado *Lição de Escritura*. A desconstrução derridiana da teoria da escritura de Lévi-Strauss se encontra no primeiro capítulo da segunda parte de sua *Gramatologia* (Derrida, 1999), intitulado “A violência da letra: de Lévi-Strauss a Rousseau”.

² A filosofia de Derrida, principalmente em sua primeira fase, foi marcada pela incessante perseguição crítica a um dos mecanismos conceituais mais recorrentes e sintomáticos da metafísica ocidental em sua longa história: “a noção de que a escritura é, de alguma forma, externa à linguagem, uma ameaça vinda de fora que deve sempre ser contornada pela estabilizante presença da fala” (Norris, 1989, p. 40, tradução nossa). A estratégia de privilegiar a fala no processo comunicativo, e assim destacar a qualidade derivada e imperfeita da escritura, constitui-se, na episteme ocidental, como uma maneira de administrar, na construção de um argumento, determinados aspectos do funcionamento da linguagem: “se a

II

Grosso modo, pode-se dizer que juntamente com a antropologia como disciplina e com o estabelecimento de suas pretensões científicas de explicação e conceitualização da diferença, nascia um novo estilo literário, a etnografia. Embora fundamental para a constituição e legitimação mesma da disciplina nascente, ela foi negada enquanto obra literária. Negação estratégica, diante da obsessão objetivista do realismo etnográfico que, ao centrar-se na experiência pessoal do antropólogo em campo – o famoso “estive lá” – ancora-se numa “ideologia que clama transparência na representação e imediatismo na experiência” (Clifford; Marcus, 1986, p. 2, tradução nossa). O realismo etnográfico se quer, enquanto ciência, como uma descrição cultural sintética baseada na observação participante, sendo assim configurador de uma modalidade de autoridade, o “você está lá... porque eu estava lá”, encenada na e pela escritura, a partir de determinadas convenções literárias. Ou seja, o realismo etnográfico é uma prática textual específica.

A dimensão primeira da etnografia como escritura volta hoje como uma espécie de “retorno do recalçado”, abrindo um específico campo de questionamentos para a disciplina. Campo denominado por alguns “meta-antropologia”, título que já vislumbra o fato de que as questões colocadas atingem profundamente o próprio cerne identitário da antropologia. Perguntas reveladoras são postas: de um lado, como uma experiência incontrolável (leia-se o trabalho de campo) se transforma num relato escrito e legítimo? (leia-se a etnografia como descrição/interpretação cultural); como um “encontro intercultural loquaz e sobredeterminado”, constituído por relações de poder e prenhe de propósitos pessoais, “pode ser circunscrito a uma versão adequada de um ‘outro mundo’ mais ou menos diferenciado, composta por um autor individual?” (Clifford, 1998, p. 21).

O trabalho de campo, não há mais como se furtar à evidência, é constituído e atravessado por “eventos de linguagem”, os nossos (dos

distância, a falta, o mal-entendido, o obscurantismo e a ambigüidade são características da escritura, então, distinguindo escritura de fala, pode-se construir um modelo de comunicação que toma como sua norma um ideal associado com a fala – onde as palavras carregam um significado e o ouvinte pode, em princípio, captar precisamente o que o falante tem em mente” (Culler, 1989, p. 101, tradução nossa).

pesquisadores de campo) dados são constituídos, como bem observa Clifford, “em condições discursivas, dialógicas”. No entanto, avança ele, “são apropriados apenas através de formas textualizadas”. Vale dizer que “os eventos e os encontros da pesquisa se tornam anotações de campo”; “as experiências tornam-se narrativas, ocorrências significativas ou exemplos” (Clifford, 1998, p. 41, 44).

A representação da alteridade passa a ser tida e vista, num duplo e complexo jogo, como atividade e objeto de investigação da antropologia. O que é questionado não é a diferença, mas sua representação, o seu adiamento, a sua ausência, fato que teria como conseqüência mais imediata a desintegração da chamada “autoridade etnográfica”. A disciplina passa a ser pensada como expressão exemplar dos modos pelos quais uma *episteme*, ao textualizar o outro (seu “fora”), enquanto “objeto”, constrói, administra e defende a sua própria economia de relações e de enraizamentos.³

Se levada a sério, a dimensão escritural do *métier* produz efeitos importantes, entre outros: libertação da narração, debilitação da força coercitiva da referência (metafísica da presença), exposição desmistificadora dos efeitos inquietantes e claustrofóbicos do chamado círculo hermenêutico. Pensar a diferença continua a ser o nosso (da antropologia como ciência humana) *telos*. Mas é introduzida a indagação: e se o pensar já estiver ligado à diferença em sua própria origem, num acordo tácito, que anula todo o seu poder desvelador? E se a diferença, antes de objeto, for uma força disseminadora e produtiva, que envolve e supera o observador, nos deixando apenas os rastros de sua passagem? E se a origem do pensar, do experienciar e do textualizar for o próprio diferir?

Tal indagação, caso aplicada à autoridade discursiva da etnografia, produz efeitos reveladores. Como mostra Clifford (1998), a autoridade discursiva do realismo etnográfico se realiza, isto é, textualiza-se, através da formulação de uma “ficção persuasória”, ou seja, uma narrativa coerente do contato intercultural segundo uma lógica apaziguadora, que teria em signo-chave como cultura, sociedade, estrutura, observação participante, experiência, etc., um sistema capaz de subsumir as tensões provenientes da

³ Como afirma Rabinow (1999, p. 116): “Eu trabalho com a hipótese de que é possível analisar a razão da mesma maneira geral que outros objetos etnográficos são analisados, ou seja, como um conjunto de práticas sociais em complexas relações pragmáticas com uma congeneridade de símbolos.”

ação concreta de múltiplas subjetividades num “outro” generalizado. Trata-se de um tipo de “máquina textual”, que visaria a produção de sujeitos coletivos e que, nesse processo, tentaria apagar os rastros de seu funcionamento através da obliteração do espaço do “eu” autoral. A etnografia é um mecanismo articulador, num sistema coerente, de uma série de operações diferenciais; seu fim último é, portanto, a ordem.

Enquanto prática textual específica, o realismo etnográfico produziu uma tradição silenciosa que, desde Malinowski, funda sua eficácia num jogo escritural de mostra-e-esconde: primeiramente, afirmando a experiência singular do “eu estive lá”, para, em seguida, suprimir ou dissolver, ao longo do texto, a posição do sujeito, utilizando-se de uma narrativa de cunho realista, baseada no famoso “estilo indireto livre”. Ou seja, defendendo-se da escritura, através dela própria, o escritor torna-se cientista, procedimento padrão, segundo Derrida (1999), da metafísica ocidental no decorrer de toda sua existência.

A cientificidade da antropologia é construída, portanto, pela negação da sua textualidade. Afasta-se, assim, da literatura, da retórica e da arte, enquanto se aproxima da lógica, da razão e da verdade. A linguagem fica reduzida a um campo de “expressão”, de exposição de uma presença prévia, a observação participante. Por esse tipo de operação escritural, a antropologia produz discursivamente sua origem não-discursiva.

Produz também uma das mais poderosas “estruturas narrativas” ou “construção retórica” – característica da “prática representacional” do realismo etnográfico –, a “etnografia de ‘resgate’ ou de ‘redenção’”: o primitivo ou o tradicional, objetos em extinção, são resgatados no (e pelo) texto (Clifford, 1998, p. 84). A disciplina seria, assim, compreendida como um processo de inscrição salvadora do outro perdido, encenando uma “alegoria do resgate”, isto é, a defesa da pureza da oralidade primitiva/tradicional contra os inevitáveis e nocivos avanços da historicidade moderna. A escritura, ainda que violência e simulacro, salvaria (sempre com alguma inevitável perda) a pureza inquebrantável da fala e da cultura nativa. Por esse tipo de operação escritural, o antropólogo, “aquele que registra e interpreta o frágil costume”, atua como “o depositário de uma essência, testemunha inimputável de uma autenticidade” (Clifford, 1998, p. 84).

O ponto-chave da alegoria do resgate revela-se quando se compreende a etnografia como um processo de escritura, especificamente de

textualização. Sobre a alegoria de resgate diz Clifford (1998, p. 85): “Toda descrição ou interpretação que se concebe como ‘trazendo uma cultura para o terreno da escrita’, movendo-se da experiência oral-discursiva (a do nativo, a do pesquisador do campo) para uma visão escrita daquela experiência (o texto etnográfico), está encenando a estrutura do ‘resgate’.” Em uma palavra: a rejeição do significante escrito é um princípio básico da economia discursiva da antropologia: suplementa-se a experiência imediata (a observação participante) com o texto mediato (a etnografia), suplementa-se a oralidade nativa (a inocência que é essência) com a escritura moderna (seu *phármakon*, veneno e remédio formal).⁴

Tudo se passa como se os antropólogos escrevessem apenas por razões negativas. O texto é necessário, mas perigoso, posto que institui o espaço da ausência e do artifício, onde antes havia a presença plena e evidente da experiência da alteridade. Revivência textual da presença vivida e inserção textual nostálgica do outro, eis, pois, dois dos recônditos fantasmas da autoproclamada ciência do homem.

III

O escritor de *Tristes Trópicos* é um dos “fundadores de discursividade” na antropologia e, como tal, remete não somente para determinada obra, “mas também para uma forma de abordar as coisas antropológicas”, ou seja, demarca “a paisagem intelectual” e diferencia “o campo de discurso” (Geertz, 2002, p. 32-33).⁵ Diz ele textualmente: “Claramente, Lévi-Strauss é um dos verdadeiros autores da antropologia – talvez o mais verdadeiro, se a originalidade for tudo.” (Geertz, 2002, p. 43).

Tristes Trópicos é uma obra *sui generis*. Enquanto texto pode ser classificado de diferentes e variadas formas. Geertz (2002, p. 50), em sugestivo capítulo de seu *Obras e Vidas: o Antropólogo como Autor*, intitulado “O mundo em um texto” como ler *Tristes Trópicos*, diz que o livro em questão “consiste em diversos livros ao mesmo tempo, vários tipos

⁴ A relação escrita/*phármakon* é trabalhada por Derrida em “A Farmácia de Platão”, em *La Dissémination* (Derrida, 1972).

⁵ Os outros são Boas, Benedict, Malinowski, Murdock, Evans-Pritchard, Griaule. Para Geertz (2002, p. 32), apoiando-se na definição foucaultiana de autor, os fundadores de discursividade não somente produziram suas obras, mas, ao produzi-las, “produziram algo mais: as possibilidades e as regras de formação de outros textos”.

de textos muito diferentes, superpostos uns aos outros”. O “poema formalista russo/tcheco ideal-típico” que é *Tristes Trópicos* seria, segundo Geertz, simultaneamente “um livro de viagem”, “um texto etnográfico”, “um texto filosófico” e “um tratado reformista” (Geertz, 2002, p. 51-52, 54, 56, 58).

Tristes Trópicos é uma peça da literatura francesa de viagens, que paradoxalmente começa pela negação da viagem. Esse gênero proporciona ao autor um tipo de liberdade enunciativa, que acaba por expor os elementos centrais de seu pensamento. O cientista abaixa a guarda e, dessa forma, fornece ao leitor um belo ponto de entrada para as disposições subjetivas que ordenam o texto. Geertz (2002, p. 50) argutamente observa que *Tristes Trópicos*, “em termos de construção textual”, (seria?) “o arquiteito a partir do qual, num sentido lógico, os outros são gerados”.

É curiosa e sintomaticamente nesse clima literário que Lévi-Strauss pensa os germes de uma teoria da escrita, que viria a desenvolver posteriormente (e “cientificamente”) em *Primitivos e Civilizados* (Charbonnier, 1989), em *Lugar da Antropologia nas Ciências Sociais e Problemas Colocados por seu Ensino* (Lévi-Strauss, 1975, v. 1) e em *O Tempo Redescoberto* (Lévi-Strauss, 1970). Se Lévi-Strauss escreveu poucas páginas sobre a escrita, no entanto, como nota Derrida (1999, p. 127-128), são

[...] notáveis sobre vários aspectos: belíssimas e feitas para espantar, enunciando na forma do paradoxo e da modernidade o anátema que o Ocidente obstinadamente retomou, a exclusão pela qual ele se constituiu e se reconheceu, desde o *Fedro* até o *Curso de lingüística geral*.

Trataremos agora de expor os termos da lição de escrita, seguindo rigorosamente sua construção textual, cuja estrutura e o registro são, como bem nota Johnson (2001, p. 11), “mais narrativos que argumentativos”.

Tudo se passa durante uma longa e desgastante viagem rumo à aldeia Utiariti, onde se realizaria “uma espécie de reunião com outros bandos, aparentados ou aliados”, que ensinaria, para o antropólogo, a oportunidade de realizar estimativas demográficas da população.

O clima da reunião era tenso e desconfiado. À noite, ninguém dormiu,

“toda a gente passou a noite a vigiar-se, polidamente. Teria sido pouco sensato prolongar a aventura”, relata Lévi-Strauss, que insiste “junto ao chefe para que se procedesse às trocas [de presentes] sem demora”. É quando “verifica-se um incidente extraordinário”: o surgimento da escritura entre os Nambikwara (Lévi-Strauss, 1981, p. 292). Vale lembrar que, para nós (ocidentais) fonocêntricos, os Nambikwara são um povo sem escritura.

Antes de narrar o incidente extraordinário, o antropólogo diz-se obrigado “a voltar um pouco atrás” e relembrar um experimento que realizou com os Nambikwara. Relata ele, então:

Pensa-se que os nambiquara não sabem escrever nem tampouco desenhar, com exceção de alguns pontilhados ou ziguezagues nas suas cabaças. Tal como entre os caduveo, distribuí, no entanto, folhas de papel e lápis, com os quais nada fizeram inicialmente; depois, um dia vi-os todos ocupados a traçarem no papel linhas horizontais onduladas. (Lévi-Strauss, 1981, p. 292).

“Que queriam eles fazer?”, indaga-se o antropólogo.

Tive de me render à evidência: escreviam, ou mais exatamente tentavam utilizar o lápis como eu dando-lhe a única utilização que eles podiam conceber, pois ainda não tinha tentado distraí-los com os meus desenhos. A maior parte deteve ali os seus esforços, mas o chefe do bando via mais longe. Foi provavelmente o único que compreendeu a função da escritura. Assim, exigia-me um bloco de apontamentos e estávamos equipados do mesmo modo quando trabalhamos juntos. Não me comunica verbalmente as informações que lhe peço, mas traça no papel linhas sinuosas e apresenta-nas como se eu devesse poder ler a sua resposta. Ele próprio é meio levado pela sua comédia; cada vez que a sua mão acaba uma linha, examina-a ansiosamente, como se o significado devesse irromper dela e a mesma desilusão se pinta sempre no seu rosto. Mas não a admite; está tacitamente entendido entre nós que a sua garatuja possuiu um sentido que eu finjo decifrar; o comentário verbal acompanha quase imediatamente e dispensa-me de exigir os esclarecimentos necessários. (Lévi-Strauss, 1981, p. 293).

Findada a rememoração, Lévi-Strauss dá início à narrativa do incidente extraordinário. No momento da distribuição dos presentes, o chefe

[...] que mal havia juntado toda a sua gente, tirou de um cesto um papel coberto com linhas tortas que fingiu ler e nos quais procurava, com uma hesitação fingida a lista dos objetos que eu devia dar em troca dos presentes oferecidos: a este, contra um arco e flecha, um sabre de cortar? A um outro, pérolas! Para os seus colares... Essa comédia prolongou-se durante duas horas. (Lévi-Strauss, 1981, p. 293).

“Que esperava ele?”, pergunta-se Lévi-Strauss

Enganar-se a si próprio, talvez; mas, ainda mais espantar os seus companheiros, persuadi-los de que as mercadorias passavam por seu intermédio, que ele tinha obtido a aliança do branco e participava dos seus segredos. (Lévi-Strauss, 1981, p. 293).

A narrativa da cena do extraordinário incidente começa com a narrativa de outro “incidente”, qualificado como “um incidente ridículo”, o de encontrar-se “subitamente sozinho no mato”, devido a problemas de marcha de sua mula, que “tinha aftas e sofria da boca”. Após algumas peripécias, como dar três tiros de espingarda, uma corrida ao encaço da mula, perder seu material de trabalho, fato que o deixa “desmoralizado”, finalmente Lévi-Strauss é recuperado pelos nativos, que também encontram o material perdido, “para eles uma brincadeira de criança” (Lévi-Strauss, 1981, p. 293-294).

De volta ao acampamento, “ainda atormentado por este incidente ridículo”, registra que dormiu mal e que enganou a insônia “relembrando a cena das trocas”. Enganando a noite ameaçadora com a segurança da memória e do mundo interior, reflete sobre o aparecimento da escritura:

A escrita tinha, portanto, feito o seu aparecimento entre os nambiquara; mas não, como se poderia imaginar, ao fim de uma aprendizagem laboriosa. O seu símbolo fora utilizado, ao passo que a sua realidade continuava estranha. E isso em vista de um fim mais sociológico do que intelectual. Não se tratava de conhecer, de reter

ou de compreender, mas de aumentar o prestígio e a autoridade de um indivíduo – ou de uma função – à custa de outrem. (Lévi-Strauss, 1981, p. 294).

Após algumas considerações empíricas sobre o desenvolvimento da escritura como instituição social, Lévi-Strauss desenvolve uma segunda instância de sua meditação noturna. Trata-se de uma reflexão filosófica sobre a natureza e funcionamento da escritura:

É uma coisa estranha, a escrita. Aparentemente parece que a sua aparição não deixaria de determinar modificações profundas nas condições de existência da humanidade; e que essas transformações deveriam ser principalmente de natureza intelectual. A posse da escrita multiplica prodigiosamente a aptidão dos homens para preservarem os conhecimentos. Concebi-la-íamos de boa vontade como uma memória artificial, cujo desenvolvimento deveria ser acompanhado por uma melhor consciência do passado, portanto, por uma maior capacidade para organizar o presente e o futuro. (Lévi-Strauss, 1981, p. 295).

Avança sua reflexão, na seqüência da narrativa, na direção da consideração do movimento histórico e das temperaturas históricas das sociedades. Numa espécie de *avant-première* do núcleo duro do estruturalismo, escreve:

Depois de terem sido eliminados todos os critérios propostos para se fazer a distinção entre a barbárie e a civilização, gostaríamos de reter pelo menos este: povos com ou sem escrita, uns capazes de acumular as aquisições antigas e progredindo cada vez mais depressa para o objetivo que eles se propuseram, enquanto que os outros, impotentes para reter o passado para além da franja que a memória individual é suficiente para fixar, ficariam prisioneiros numa história flutuante à qual faltaria sempre uma origem e a consciência duradoura de um projeto. No entanto, nada daquilo que sabemos da escrita e do seu papel na evolução justifica uma tal concepção. Uma das fases mais criadoras da história da humanidade coloca-se durante o advento do Neolítico: responsável pela agricultura, pela domesticação dos animais

e por outras artes. (Lévi-Strauss, 1981, p. 295).

Ao cabo da meditação, atinge-se o momento forte da escritura lévi-straussiana sobre a escritura. Trata-se da formulação de sua hipótese acerca da função da escritura, enunciada como exploração do homem pelo homem, como escravidão, assim enunciada: a correlação entre o aparecimento da escritura e “certos traços característicos da civilização” jaz

[...] na formação das cidades e dos impérios, isto é, a integração num sistema político de um número considerável de indivíduos e a sua hierarquização em castas e em classes. Essa é em todo caso a evolução típica à qual se assiste desde o Egito até a China, quando a escrita surge: ela parece favorecer a exploração dos homens, antes da sua iluminação. [...] Se minha hipótese for exata, é necessário admitir que a função primária da comunicação escrita é a de facilitar a escravidão. O emprego da escrita para fins desinteressados, com vista a extrair dela satisfações intelectuais e estéticas é um resultado secundário, se é que não se reduz, na maior parte das vezes, a um meio para reforçar, justificar ou de dissimular a outra. (Lévi-Strauss, 1981, p. 296).

Após a meditação noturna, e já encerrando a narrativa sobre o surgimento da escrita entre os Nambikwara, retoma o “incidente extraordinário” para, numa espécie de *mea culpa* ético-político, salvar da violência e da opressão, monopólio das sociedades ocidentais escreventes, a fala inocente, autêntica e não-opressora das culturas orais. Trata-se também de um elogio aos sábios nambikwara, que corajosamente resistiram à escritura e à mistificação do chefe:

Aqueles que se afastaram do seu chefe, depois que ele ter tentado jogar a cartada da civilização (a seguir à minha visita, foi abandonado pela maior parte dos seus), compreendiam confusamente que a escrita e a perfídia penetravam entre eles de braço dado. (Lévi-Strauss, 1981, p. 297).

IV

Toda a complexidade da problemática da escritura na antropologia é aprofundada, desdobrada e multiplicada pela interpelação feita por Derrida à *Lição de Escritura*, que passamos a apresentar.⁶

O interesse de Derrida por *Tristes Trópicos* se dá na medida em que, nesse texto, e justamente em um de seus capítulos etnográficos, dedicado aos Nambikwara, Lévi-Strauss constrói uma teoria da escritura.

Lição de Escritura, de acordo com Derrida (1999, p. 132), “marca um episódio do que se poderia denominar a guerra etnológica”, ou seja, “a confrontação essencial que abre a comunicação entre os povos e as culturas, mesmo quando esta comunicação não se pratica sob o signo da opressão colonial ou missionária”. Trata-se, assim, de um relato feito “no registro da violência contida ou diferida, violência surda às vezes, mas sempre opressora e pesada” (Derrida, 1999, p. 132). Violência originária e complexa, realizada por um etnocentrismo disfarçado de anti-etnocentrismo, por um movimento que se nega e que se mostra e que aparece no argumento de Lévi-Strauss quando ele repete um dos atos fundadores da metafísica ocidental: a negação crítica da escritura, tomada como externalidade violenta. Gesto que também indica a herança assumida e a homenagem prestada àquele a quem chamou de “fundador das ciências do homem”, aquele a quem Derrida denominou “o nome do problema”: Jean-Jacques Rousseau. Se, para Lévi-Strauss, Rousseau, “leitor apaixonado dos livros de viagem” (sic!) e “analista atento dos costumes e das crenças exóticas” foi quem concebeu, quis e anunciou a etnologia “um século inteiro antes que ela fizesse sua aparição” (Lévi-Strauss, 1975, v. 2, p. 41), para Derrida (1999, p. 123), Rousseau foi “o único ou o primeiro a fazer um tema e um sistema da redução da escritura, tal como era profundamente implicada

⁶ Como é peculiar à escrita derridiana, seu texto caminha rente ao texto de Lévi-Strauss, envolvendo-o em seu próprio argumento, enquanto expõe a lei recôndita que ordena a sua composição, estrutura cujo ocultamento se dá como condição necessária de tudo que ele mostra. Segundo Derrida (1971, p. 235), “a qualidade e a fecundidade de um discurso medem-se talvez pelo rigor crítico com que é pensada esta relação com a história da Metafísica e aos conceitos herdados. Trata-se aí de uma relação crítica à linguagem das ciências sociais e de uma responsabilidade crítica do próprio discurso. Trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a des-construção dessa mesma herança. Problema de *economia* e de *estratégia*.”

por toda a época”.

Filha de uma longa tradição que vai de Platão a Saussure, a noção da escritura como exterioridade e rebaixamento encontra visibilidade plena (apesar de sempre contraditória), no fundamento rousseauista da teorização de Lévi-Strauss. À escritura como agência externa e corruptora corresponderia uma fala nativa autêntica. Esse tipo de estratégia discursiva indicaria a existência de uma perene ética da fala no trabalho de Lévi-Strauss, que considera seletivamente determinados elementos de um sistema como suplementos não essenciais e nocivos a ele. Inflando metafóricamente “escritura” e “fala”, organiza duas séries excludentes, onde o que é essencial e pleno opõe-se ao que é formal e mediado.

Um tal discurso/argumento é, como sintetiza claramente Johnson (2001, p. 23), animado pelo desejo de que “uma distinção binária, entre preto e branco, deva existir entre a fala e a escritura, a primeira como meio de uma comunicação autêntica e próxima, a segunda como alienação não natural e violenta da voz”. Todavia, tal como mostra Derrida, o que se diz pertencer ao primeiro pólo é também observado em seu oposto, indicando, desse modo, que toda a presença da fala já é, desde sempre, habitada pelo germe da escritura.

Na perspectiva derridiana, o discurso/argumento lévi-straussiano se desenvolve pela repetição de uma lei, pelo desdobramento metafórico de dois pólos iniciais em duas séries bastante cerradas, que teriam a escritura e a voz como origem, conforme a seguinte equação: [escritura: externalidade: violência: inautenticidade: cultura: ausência] :: [voz: interioridade: inocência: autenticidade: natureza: presença].

Na teoria da escritura de Lévi-Strauss, tal como mostra Derrida, a escritura, a violência e a diferença – signos típicos da mediação e da ausência (da fala autêntica, da inocência e da identidade nativas) –, já estavam lá, na suposta presença originária, o que, por fim, acaba por expor o fato de que nunca houvera origem presente a si, e que a origem seria, desde sempre, este movimento de diferir e de adiar, que transforma funcionalmente a ausência e a relação em presença e identidade fundadoras.

Vejamos, seguindo-lhe os rastros, como Derrida desconstrói a *Lição de Escritura*, nos ensinando qual é a lição da lição.

O incidente extraordinário constitui um primeiro nível de narração, onde ocorre uma lição *de* escritura, pois é “de escritura ensinada que se trata”,

ou seja:

O chefe nambiquara aprende a escritura do antropólogo, aprende-a de início sem compreender; mais propriamente ele mimica a escritura do que compreende a sua função de linguagem, ou melhor, compreende sua função profunda de escravização antes de compreender o seu funcionamento, aqui acessório, de comunicação, de significação, de tradição de um significado. (Derrida, 1999, p. 150).

Trata-se, portanto, de uma situação histórica, empírica e observável, onde o incidente extraordinário irrompe a sucessão ordinária de eventos e é percebido pelo antropólogo como o fruto de um aparente aprendizado, que se dá como iniciação e imitação cômica.

A parábola toma então uma dimensão sintética, englobando, segundo Derrida (1999, p. 155), toda a complexidade orgânica do fenômeno da escritura: a hierarquização, a capitalização pela mediação e a participação num segredo. Tripla função acionada pelo chefe, mesmo sem a real compreensão das bases inteligíveis do sistema que as possibilitava. Fato que abre espaço para a narrativa da lição *da* escritura, isto é:

[...] o ensinamento que o etnólogo acredita poder induzir do incidente no curso de uma longa meditação, quando, lutando contra a insônia, reflete sobre a origem, a função e o sentido da escritura. Tendo ensinado o gesto de escrever a um chefe nambiquara que aprendia sem compreender, o etnólogo, por sua vez, compreende então o que lhe ensinou e tira a lição da escritura. (Derrida, 1999, p. 150).

A lição *da* escritura compõe-se, assim, de dois momentos: a relação empírica de uma percepção, ou seja “a cena do extraordinário incidente” e “uma reflexão histórico-filosófica sobre a cena da escritura e o sentido profundo do incidente, da história cerrada da escritura”, que ocorre à noite, na insônia (Derrida, 1999, p. 150). Vale dizer, portanto, que a lição *da* escritura não envolve mais a experiência vivida pelo antropólogo e pelo chefe indígena, mas a rememoração solitária do intelectual, observada pela ausência presente de seu leitor, o novo aluno dessa nova lição. Passa-se ao nível teórico, metadiscursivo, onde o incidente terá seu caráter extraordinário domesticado e rotinizado por uma “lição da lição”.

O discurso de Lévi-Strauss sobre o aparecimento da escritura entre os Nambikwara ancora, para Derrida, um argumento acerca do epigenetismo da escritura, fundado numa economia discursiva que vai do dentro ao fora e vice-versa: “a aparição da escritura é *instantânea*”, “não é preparada”. Um tal salto “provaria que a possibilidade da escritura não habita a fala, mas o fora da fala”. Essa aparição não se refere à origem da escritura, mas à sua “imitação” e mais ainda à sua “importação”, ao seu “empréstimo” (Derrida, 1999, p. 156). Ou seja, a aparição da escritura entre os Nambikwara é um movimento ficcional e instantâneo – a comédia do chefe – e não um laborioso desenvolvimento interno da cultura nativa. Em síntese: a primeira lição da lição é a da significação da escritura como externalidade, como o fora da fala.

A significação da escritura como externalidade e ficção leva Lévi-Strauss, segundo Derrida, a dar à sua parábola um novo corte, e desdobrar sua primeira dicotomia (fala/escrita) em uma nova: entre fim sociológico e fim intelectual. O argumento é o seguinte:

Já que eles aprenderam sem compreender, já que o chefe fez um uso eficaz da escritura sem conhecer nem o seu funcionamento nem o conteúdo por ela significado, é que a finalidade da escritura é política e não teórica, “*sociológica mais do que intelectual*”. (Derrida, 1999, p. 156, grifo do autor).

A comédia do chefe desvela uma verdade profunda, que constitui a segunda lição da lição: o carácter político da escritura, que é também seu poder escravizante.

Enunciado o poder escravizante da escritura, na seqüência de seu argumento, e desde uma “segunda corrente de meditação” – aquela acerca do movimento histórico e das temperaturas históricas – Lévi-Strauss, de acordo com Derrida, neutraliza “a fronteira entre os povos sem escritura e os povos dotados de escritura: não quanto à disposição da escritura, mas quanto ao que daí se acreditou poder deduzir, quanto à sua historicidade ou a sua não historicidade”. Uma tal neutralização autoriza o aparecimento na narrativa de Lévi-Strauss, e a um só golpe, de temas fundamentais do estruturalismo, como o “da relatividade essencial e irreduzível na percepção do movimento histórico”; o “das diferenças entre o ‘quente’ e o ‘frio’ na

‘temperatura histórica’ das sociedades” e o “das relações entre etnologia e história”, todavia não atribuindo à escritura “nenhuma pertinência na apreciação dos ritmos e dos tempos históricos”, nenhuma participação na chamada “revolução neolítica”, época da criação maciça das estruturas que ainda hoje são as nossas (Derrida, 1999, p. 157-158).

Na perspectiva derridiana, o estruturalismo de Lévi-Strauss está profundamente comprometido com o fonocentrismo, pois funda seu argumento na distinção fala/escritura, ou seja, na exclusão e rebaixamento da escritura e na aproximação íntima da voz ao *logos* (inseparável da substância fônica) enquanto origem da verdade do ser e presença doadora de sentido. O fonologismo lévi-straussiano se explicita em duas frentes: a do modelo lingüístico e fonológico que utiliza e pela ocorrência concreta do rebaixamento da escritura ao longo de toda a sua obra. A cena da aparição da escritura entre os Nambikwara, sobre a qual esse texto se debruça, é parte de uma ampla série de exemplos.

Tal fonocentrismo, que comanda o pensamento ocidental, constitui, para Derrida, um modelo ontológico-lingüístico que remete o sujeito ao ouvir-se falar da consciência e da reflexividade, sistema que se viabiliza pela inflação de um evento pontual em lei de toda significação. Graças ao fato de que, no momento em que se fala, o significado espiritual e o significante material se presentificam como uma unidade sem frestas, em que o inteligível subsumiu o sensível, a fala pode defender seu liame imediato com o espírito. Assim:

As palavras escritas podem aparecer como marcas que o leitor deve interpretar e animar; pode-se vê-las sem entendê-las, e essa possibilidade de abertura é parte de sua estrutura. Mas quando eu falo, minha voz não parece ser algo externo, que eu primeiro ouço e depois entendo. Ouvir e entender minha fala são a mesma coisa. (Culler, 1989, p. 107, tradução nossa).

Como nossa “teoria nativa”, o fonocentrismo constrói a possibilidade de um acesso direto ao pensamento proporcionado pela fala e pelo som, significante que, por não se manifestar em sua real materialidade externa, acaba por não separar o *self* de seus pensamentos. O apagamento do significante na voz é, nesses termos, a condição mesma da idéia de verdade na metafísica ocidental. Tal movimento articula um sentimento derivado de

objetividade – resultado inferencial da repetida manifestação do sentido – com a suposta existência de um domínio do significado sobre a aparência. Culler sintetiza bem tal movimento:

Já que a verdade requer a possibilidade de uma significação constante, que pode manifestar-se e permanecer inalterada e intocada pelo veículo que a manifesta, a voz nos provê como um modelo necessário. (Culler, 1989, p. 108, tradução nossa).

Um ponto da desconstrução derridiana relativo à construção lévi-straussiana, que é fundamental para a reflexão da antropologia, diz respeito à exposição da estrutura de demonstração do argumento do célebre antropólogo sobre a externalidade e o poder escravizante da escritura. Evidenciando seu quadro de disposições, o filósofo diz tratar-se de uma estrutura que manipula paradoxalmente a divisão escritura/oralidade, que é destacada quando se desvela o caráter instantâneo e, por isso, externo da escritura em relação à oralidade, e dissolvida quando se encontra a verdade da ficção nambikwara, dissociando-se a insurgência do progresso científico da comunicação escrita e confirmando-se a hipótese da função opressiva da escritura sem comprometer o caráter científico do ponto de fala do autor. Um complexo jogo, que mostra e esconde:

O etnocentrismo tradicional e fundamental que, inspirando-se no modelo da escritura fonética, separa a machado a escritura da fala, é pois manipulado e pensado como anti-etnocentrismo. Ele sustenta uma acusação ético-política: a exploração do homem pelo homem é o feito das culturas escreventes de tipo ocidental. (Derrida, 1999, p. 149-150).

Estamos, portanto, no próprio cerne da constituição histórica e epistêmica da antropologia, que, segundo Derrida, com o que concordamos integralmente, “só teve condições para nascer como ciência no momento em que se operou um descentramento”, ou seja, quando a cultura europeia – “e por conseqüência a história da Metafísica e dos seus conceitos – foi deslocada, expulsa do seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência”. Todavia, e por efeito de seu paradoxo fundante, a antropologia é antes de mais nada uma “ciência europeia” que utiliza,

“embora defendendo-se contra eles, os conceitos da tradição” (leia-se metafísica da presença e fonocentrismo). Por via de consequência, o antropólogo acolhe no seu discurso – quer queira ou não, pois isso não depende de uma decisão sua, – “as premissas do etnocentrismo no próprio momento em que o denuncia” (Derrida, 1971, p. 234-235).⁷

V

No senso comum antropológico, a etnografia, como bem refere Clifford (1998, p. 88), “traduz a experiência e o discurso em escrita”. Foi exatamente isso que vimos, e de forma paradigmática, em *Tristes Trópicos*. No entanto, um tal senso comum não é, nos lembra Clifford, “inocente”. Foi exatamente isso que nos mostrou Derrida, ao analisar a *Lição de Escritura* como prática textual (“um texto se dá sempre uma certa representação de suas próprias raízes” que, por sua vez, “vivem apenas desta representação”), dando da *Lição de Escritura* uma dupla lição que pode ser assim sintetizada: 1) o que subverte um texto é frequentemente aquilo que, estando escondido, o faz texto; 2) o que está escondido é a noção de escritura como rebaixamento e mero suplemento da fala (Derrida, 1999, p. 126). Essa lição aplicada à etnografia, e nos termos de Clifford, nos desvela que: 1) a passagem da oralidade para a escritura, crucial para a história do Ocidente, é exatamente onde a antropologia situa sua prática; 2) essa passagem é uma poderosa *história* (leia-se alegoria) que está no cerne da etnografia como pastoral. Em última instância, e como bem sintetiza Clifford (1998, p. 93), “a noção de que a escrita é uma corrupção, de que algo irremediavelmente puro se perde quando um mundo cultural é textualizado é, após Derrida, vista como uma difusa e contestável alegoria ocidental”.

Chegamos aqui ao que consideramos (os autores deste texto) como ponto nevrálgico: a reflexão sobre a teoria da significação que subjaz à etnografia. Trata-se de uma teoria da significação de tipo fonocêntrico, que se apresenta na antropologia, como notamos na introdução, em duas frentes privilegiadas. A primeira denominamos de experiência-presente do outro, a segunda, de experiência do outro-como-presença. A experiência-presente do outro corresponde, para nós (os autores deste texto), ao trabalho de campo,

⁷ O paradoxo fundante da antropologia é considerado por Derrida como uma necessidade irreduzível, não se tratando, assim, de uma contingência histórica.

e a experiência do outro-como-presença à observação participante, onde a cultura se apresenta como oralidade. Consideramos essas frentes como correspondendo, também e respectivamente, ao “fora” e ao “antes” do texto etnográfico. Uma formulação possível da teoria da significação da antropologia, tomada como nossa teoria nativa, seria: [experiência-presente do outro: trabalho de campo: fora do texto etnográfico] :: [experiência do outro-como-presença: observação participante: antes do texto etnográfico] :: [escritura: externalidade: violência: inautenticidade: cultura: ausência]:: [voz: interioridade: inocência: autenticidade: natureza: presença].

Nossa (da antropologia) teoria da significação toma a voz como veículo pleno da experiência do outro, isto é, da diferença. Em tal esquema de inteligibilidade, a voz se manifestaria, inicialmente, quando articulada em campo pelo antropólogo; todavia, posteriormente, ela seria suplementada pela marca morta da escritura. Haveria, portanto, de acordo com nosso (dos autores deste texto) argumento uma aproximação da voz em relação à vivência intuitiva do outro, à verdade protelada pelo texto. Mantém-se, desse modo, a crença na relação direta da voz com o significado, no signo espontâneo e quase-transparente, na empatia com o outro através do “sopro do espírito”. Ignora-se, assim, que a escritura, como evidencia Derrida, só pode ter tal caráter compensatório, suplementar, em relação à fala, porque a fala sempre esteve marcada pelas qualidades geralmente aferidas à escritura: a ausência, a incerteza, a materialidade e a exterioridade.

Por outro lado, percebida enquanto objeto do olhar antropológico, a voz viria a se cristalizar como “cultura oral”. Não mais, pensamos (nós, os autores deste texto), como veículo autêntico, mas como signo da própria autenticidade, ou do “próprio”. O texto etnográfico apareceria, então, como a escritura, tal como já mencionado antes, salvador de uma voz presente-a-si, substância autêntica de um modelo comunicativo fadado ao ocaso histórico. Segundo Clifford (1998, p. 87), o aspecto mais problemático e politicamente carregado do resgate “é a sua incansável alocação de outros num presente-que-está-se-tornando-passado”.

O conteúdo ético de tal percepção posicionaria a antropologia em uma função contracultural, de resgate textual da diferença contra os ataques da civilização da qual faz parte. Defendendo um outro textualmente anterior, a antropologia constituir-se-ia como um “fora” frente a sua própria proveniência histórica: o Estado-Nação e o colonialismo. Vale dizer que a alegoria do resgate, metamorfoseada em pastoral da salvação, gera uma

ética da fala que, como revela a *Lição de Escritura*, é creditada, propomos nós (os autores deste texto) a um engodo fundamental: o de buscar na fala (do outro) o exemplo da presença (dominada), revelando a nostalgia de uma plenitude há muito tempo perdida nesse nosso (ocidental moderno) mundo de ausência, de fragmentação e de virtualidade.

Defendendo o tema de uma violência constitutiva e de uma moralidade originada num espaçamento, ou num “entre-signos”, Derrida (1981, p. 171) evidencia uma “ética da escritura”, onde os paradoxos da antropologia podem encontrar um belo ponto de ressonância e de reflexão:

Reconhecer a escritura na fala, isto é, a “différance” e a ausência da fala, é começar a pensar o engodo.⁸ Não há ética sem presença do outro mas, também e por conseguinte, sem ausência, dissimulação, desvio, “différance”, escritura. A arqui-escritura é a origem da moralidade como da imoralidade.⁹ Abertura não ética da ética. Abertura violenta. Como foi feito com relação ao conceito vulgar de escritura, é sem dúvida necessário suspender rigorosamente a instância ética da violência para repetir a genealogia da moral.¹⁰

Atentando para a complexidade da economia simbólica que move o “fora” do discurso antropológico, e que o posiciona como um dado pré-simbólico e pré-discursivo, o pensamento de Derrida problematiza, e de forma aguda, a nobre intenção antropológica de “dar voz” ao outro. Ilumina, assim, as tensões de um movimento complexo e paradoxal, que pretende “dar” ao outro, através da relação e pela escritura, sua própria presença falante, tida como não-relação expressa enquanto “voz”. Reconstruindo a memória longínqua, a genealogia, de um gesto aparentemente tão contemporâneo, o filósofo desvela a “função enraizante” de nossos outros

⁸ “‘Différance’ é o jogo sistemático de diferenças, de traços de diferenças, de espaços (espaçamentos) por meio dos quais elementos estão relacionados entre si. Este espaçamento é a produção simultaneamente ativa e passiva de intervalos (o ‘a’ de ‘différance’ indica esta indecisão que concerne à atividade e à passividade, aquilo que não pode ser governado por ou distribuído entre os termos desta oposição) sem os quais os termos integrais não significariam, não funcionariam.” (Derrida, 1981, p. 27).

⁹ A arqui-escritura é “a escritura primeira, não no sentido de precedência histórica à palavra proferida, mas que antecede a linguagem falada e a escrita vulgar” (Santiago, 1976, p. 11).

¹⁰ Para Derrida (1971, p. 69), o conceito vulgar de escritura só pôde historicamente impor-se pela dissimulação da arqui-escritura, “pelo desejo de uma fala expelindo seu outro e seu duplo e trabalhando para reduzir sua diferença”.

(os objetos de estudo da antropologia), que nos (os antropólogos) têm servido, falando ou silenciados, como pontos de captura de identidade, do “próprio” de nossa (ocidental) história e de nosso (do sujeito) desejo.

Se a etnografia nada mais é do que encenação da passagem da oralidade para a escritura, querendo ou não, não depende de decisão sua (do etnógrafo), é pela escritura (suplemento, artifício, exterioridade) que ele resgata e salva a voz (substância autêntica) do outro. Em outros termos, não somente “il n’y a pas hors texte” (Derrida, 1999, p. 194), como o próprio texto, o que lhe é próprio, é a textualização.

Referências

- CHARBONNIER, Georges. *Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. Campinas: Papirus, 1989.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkley: University of California Press, 1986.
- CULLER, Jonathan. *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- JOHNSON, Christopher. *Derrida: a cena da escritura*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. 2 v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- NORRIS, Christopher. *Deconstruction and the interests of theory*.

Norman: University of Oklahoma Press, 1989.

RABINOW, Paul. *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

SANTIAGO, Silvano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Recebido em 20/06/2004

Aprovado em 07/07/2004