

PARA MUDAR TUDO, COMECE DE ALGUM LUGAR

O jogo e o rito como subversões da representação

TO CHANGE EVERYTHING, START SOMEWHERE

The game and the rite as subversions of representation

Camila Jourdan¹

RESUMO

Partindo das considerações do filósofo Chul Han sobre a perda da dimensão ritual na sociedade atual, bem como da relação desta perda com o modo de vida do capitalismo contemporâneo, apresenta-se comparativamente e complementarmente as observações sobre rituais e jogos feitas por Claude Levi-Strauss; Giorgio Agamben; Ludwig Wittgenstein e Pierre Castres. Por meio deste panorama, vemos que os pensadores sustentam posições distintas, mas todos situam os rituais e os jogos na ruptura com ou na subversão das dualidades bem comportadas da representação, isto é, no rompimento de uma correspondência rigidamente separada entre significados e significantes; fatos e estruturas ou diacronia e sincronia no âmbito da linguagem e da organização social. Desta forma, eles situam também os ritos e jogos no âmbito da constituição e destituição valorativa e significativa do real, estes fundariam sentidos e criariam novas significações. Com isso, acredita-se estabelecer boas pistas para a compreensão do que está envolvido em uma modificação profunda do mundo.

Palavras-chave: rituais; jogos; Chul Han; Levi-Strauss; Clastres; Wittgenstein.

ABSTRACT

Starting from the considerations of the philosopher Chul-Han on the loss of the ritual dimension in today's society, as well as the relationship of this loss with the way of life in contemporary capitalism, this paper presents comparatively and complementarily the observations about rituals and games made by Claude Levi-Strauss; Giorgio Agamben; Ludwig Wittgenstein and Pierre Clastres. Through this panorama, we

¹Professora associada no Departamento de Filosofia da UERJ, onde coordena os projetos de extensão *Filosofia como Prática* e *Grupo de Estudos Maria Lacerda de Moura*. Militante anarquista no coletivo ADEP e autora do livro: *2013 – Memórias e Resistências*. (Rio de Janeiro: Circuito, 2018) Contato: camilajourdan@gmail.com

see that these thinkers hold different positions, but all situate the rituals and games in the rupture with or subversion of the well behaved dualities of representation, that is, in breaking a rigidly separated correspondence between significance and signifiers; facts and structures or diachrony and synchrony in the context of language and social organization. In this way, they also situate the rituals and games within the scope of the constitution and valorative and significant destitution of the real, these would base meanings and create new meanings. With this, it is believed to establish good clues to the understanding of what is involved in a profound modification of the world.

Keywords: rituals; games; Chul-Han; Levi-Strauss; Clastres; Wittgenstein.

*Duas coisas bem distintas
Uma é o preço, outra é o valor
Quem não entende a diferença
Pouco saberá do amor
Da vida, da dor, da glória
E tampouco dessa história
Memória de cantador²*

Preâmbulo

Este é um ensaio sobre rituais, em um mundo que universalizou o princípio de razão, universalizou a instrumentalização e o princípio da troca, o ‘*x serve para y*’, que é uma maneira de dizer ‘*x por causa de y*’ ou ‘*x por meio de y*’. Como se viver fosse apenas negociar/representar ou como *se as razões não chegassem a um fim em algum lugar*. Talvez possamos dizer que a educação tradicional autoritária não é ética precisamente por fazer uso irrestrito do sistema de prêmios e punições. Quando se diz que a nota, a premiação ou o castigo são produtores do corpos dóceis, há mais nisso do que uma crítica à sociedade disciplinar. Os corpos dóceis só fazem *isso* por causa *daquilo*, e nisso não se ensina que *isso* realmente importa, muito pelo contrário, se ensina que *isso* não tem valor. Um *isso* tomado como objeto de troca, diz tacitamente que *isso* é negociável. Mas o que dizer se tudo pudesse ser negociado? O problema principal do uso irrestrito do sistema de recompensas é que ele não nos transmite valores, não nos permite ver o que vale em si mesmo, ou, o que é o mesmo, o que é tomado como inegociável, que é o que cria sentidos. E talvez a principal dimensão da educação seja sobretudo ética, os valores que são transmitidos tacitamente, no não dito, nas nossas ações, naquilo que nunca é objeto de troca, na confiança que subjaz ao processo tomada como fulcral, na dimensão ritual. Se nós vivemos um tempo que despreza rituais, talvez não deixe de ser porque vivemos a ilusão de que tudo possa ser negociável.

Todos nós aprendemos em algum momento dos nossos estudos que a filosofia nasce se opondo ao mito, e se oporia ao mito precisamente porque questionaria a tradição, aquilo que nos foi herdado. Neste sentido, a filosofia é uma atividade da vertigem porque tem muito pouco em que se apoiar, ela coloca em questão o que nos foi legado como inquestionável, ela nos deixa sempre na beira do abismo, nos limites do sentido, como quem começa sempre e repetidamente novamente, como uma criança

2 EL EFECTO. “O Encontro de Lampião com Eike Baptista”. *Em: Pedras e Sonhos*. Rio de Janeiro, MK estúdio, 2012.

aprendendo a linguagem. Mas a tradição ocidental de pensamento procura esconder com isso a sua própria mitologia, uma mitologia da razão. E é sintomático que o modo de vida que tomou o princípio de razão ele mesmo como critério de medida, tenha também tomado *as mercadorias como medindo mercadorias*. Trata-se em ambos os casos de tomar relativos como tendo valor absoluto. Não nos admira que vivamos o *espetáculo*, o povo da mercadoria só opera por mediações, representações de representações, este só pode ser aquele mesmo modo de vida que matou deus para colocar a ciência, este império do princípio de razão, no lugar de valor absoluto. E como amam as imagens estes povos das mercadorias, aqueles que traziam espelhos, para tentar capturar almas.

Defender o mitológico diante da filosofia ocidental pareceria defender o que nos é herdado sem fundamentação pelo *princípio de razão*, ser um conservador portanto. Mas o que queremos mesmo dizer é que há um sentido no qual a filosofia se aproxima do mito, e é precisamente por ser uma atividade radical, que vai nos fundamentos, nos limites da linguagem. Deve ter sido na mesma aula que o mito foi desqualificado, que também ouvimos: a filosofia *não serve para nada*. Esse escândalo delicioso com o modo de vida instrumental. E talvez tenha sido Deleuze quem melhor se expressou diante dessa tentativa de relativizar o que não pode ser tomado como relativo. Tentar responder seriamente, já daria por perdido aquilo que queremos expressar, a resposta deve ser performática, um ato de violência que recusa a pergunta. Ou então, cinismos, que também são transmutações do sentido literal do que estava sendo dito. Ailton Krenak nos diz *a vida não é útil porque é uma dança*³. Os Guayakis cantam somente para ficar contentes.⁴ Deleuze nos dizia, a filosofia serve pra envergonhar quem faz essa pergunta:

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado, nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para entristecer. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém, não é uma filosofia. A filosofia serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. (DELEUZE, 1976, p. 87)

A filosofia é uma *forma de vida*, o que a torna não matável por excelência. Pois aquilo que não serve para nada é de onde tudo mais que tem valor relativo deriva seu valor, ou

3 KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

4 CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Prefácio: Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

seja, o que ganha estatuto de indestrutível. Se todo ritual expressa uma mitologia e toda vida significativa é ritualística, é precisamente neste ponto que mito e filosofia se encontram: destruir uma mitologia só pode ser operado por uma outra mitologia, e não pelo *princípio de razão irrestrito do povo do mercado*. Nada pode ser mais *tomar o empírico como normativo* do que tomar o princípio de razão como irrestrito. E isso é o que faz, sistematicamente, o povo sem ética, o povo da mediação, o povo da representação, todos sinônimos aqui para o povo da mercadoria. Pessoas capazes de queimar obras de arte para valorizar mais seus *tokens* monetários. Mas parar de filosofar é algo que se faz filosofando, ou seja, *ensinar a mosca a sair da garrafa refazendo o caminho que a prendeu*. E, portanto, se ser conservador significa defender uma mitologia, ser revolucionário deve significar, antes de tudo, destruir/criar mitologias. Profanar o sagrado, trazê-lo para o mundo, colocá-lo *pra jogo*. Mas também, num mesmo movimento, reestabelecer o sentido ritual imanente atentando para aquilo que cria sentidos, o que não serve para nada, o inegociável, o que não é mercadoria porque é critério de medida, e nunca é demais dizer que *o metro padrão não mede um metro*. E talvez esta seja também uma boa maneira de dizer: a vida não é útil (com Krenak) porque o metro padrão não mede um metro (com Wittgenstein). Isso não significa que não se possa falar em utilidade, muito menos ainda que não se possa medir nada, mas que a própria prática de medir precisa possuir sua dimensão ritual, e supõe algo que não pode ser medido por ser o critério de toda medida.

O que nos diz Chul Han – a perda do sentido ritual enquanto patologização social

O filósofo contemporâneo coreano Byung-Chul Han traça uma genealogia do desaparecimento dos rituais na sociedade atual, estabelecendo os elementos daquilo que denomina como patologias do presente, particularmente expressas na perda da própria noção de comunidade. O pensador compreende os rituais como práticas que tornariam o tempo habitável, conferindo significado à passagem temporal e às transformações, dando durabilidade através da repetição cíclica para nossa vida cotidiana.

E os ritos são no tempo o que a morada é no espaço. Bem, é bom que o tempo que passa não nos dê a sensação de nos perdermos e nos perdermos, como um punhado de areia, mas sim de nos realizarmos. É bom que o tempo seja uma construção. Então vou de festa em festa, de aniversário em aniversário, de colheita em colheita, como quando fui da sala do conselho para o banheiro na

largura do palácio do meu pai, onde todos os passos tinham um significado (HAN, 2020, p.07)

A nossa experiência do tempo hoje se tornaria cada vez menos habitável, gerando ansiedade crescente, pela ausência de práticas rituais que nos capacitariam a lidar com a perda e com as mortes cotidianas. A perda da dimensão ritual também estaria diretamente relacionada à pressão cada vez maior para produzir incessantemente e consumir na mesma proporção, de tal modo que em nada seria aceitável demorar-se.

Byung-Chul Han introduz também uma diferença entre consumir e usar. O uso de algo estaria atrelado ao sentido deste algo, mas o consumo transformaria o mundo inteiro em mercadoria, remetendo-o a um gozo perpétuo em si mesmo inatingível. Se tudo torna-se vendível, nada tem valor em si. E é neste sentido ainda que o modo de vida neoliberal seria fundamentalmente anti-ético.

Os valores também servem hoje como objeto de consumo individual. Eles se tornam mercadoria. Valores como justiça, humanidade ou sustentabilidade são descartados economicamente para uso: ‘Salve o mundo bebendo chá’, diz o slogan de uma empresa de comércio justo. Mudar o mundo consumindo: seria o fim da revolução. Também sapatos ou roupas devem ser veganos. Nesse ritmo, em breve haverá *smartphones* vegan. O neoliberalismo explora a moralidade de muitas maneiras. (HAN, 2020, p.09)

Perder a dimensão ritual equiparar-se-ia a perder a forma partilhada do mundo e, com isso, o senso de comunidade, reforçando-se ao mesmo tempo a atomização social crescente.

O desaparecimento dos símbolos refere-se à atomização progressiva da sociedade. Ao mesmo tempo, a sociedade se torna narcisista. O processo narcisista de internalização desenvolve uma animosidade em relação à forma. As formas objetivas são rejeitadas em favor dos estados subjetivos. Os rituais são inacessíveis à interioridade narcísica. A libido do self não pode acasalar com eles. Quem se entrega a rituais tem que se esquecer de si mesmo. Os rituais geram um distanciamento de si mesmo, fazem com que se transcenda. (HAN, 2020, p.10)

Para Chul Han, trata-se aqui de uma perda da relação com o outro, e também da atenção ao momento presente. Haveria, assim, nos termos do filósofo, *comunicação sem*

comunidade, isto é, informações que circulariam tão acelaradamente como a produção, mas cada vez mais sem um pano de fundo comum que desse consistência a ela.

Sob pressão para trabalhar e produzir, perdemos cada vez mais aquela capacidade de *brincar* que aprendemos. Também raramente fazemos uso lúdico da linguagem. Nós apenas fazemos *funcionar*. A linguagem é forçada a transmitir informações ou produzir significado. Por isso, não somos mais capazes de perceber formas que brilham por si mesmas. A linguagem como meio de informação carece de esplendor. (HAN, 2020, p.55)

A isso Chul Han contrapõe a ideia de uma *comunidade sem comunicação*, isto é, um resgate do uso ritual da linguagem que não pretende transmitir nenhuma informação, mas constituir sentidos. No capítulo sobre a linguagem ritual, o pensador ressalta também o caráter lúdico da linguagem ritual e, assim, associa diretamente a perda da dimensão ritual como a perda de uma noção de linguagem que *valha por si mesma* e não pela informação que transmite.

Seu princípio poético é a contiguidade delirante. Os significantes entram em relações de vizinhança desenfreadas sem se deter no significado. Se o signo, o significante, é totalmente absorvido pelo significado, a linguagem perde todo encanto e esplendor. Torna-se informativo. *Trabalhe* em vez de brincar. A eloquência e a elegância da linguagem se devem ao luxo do significante. O excesso, o excedente do significante, é o que faz a linguagem parecer mágica, poética e sedutora. (HAN, 2020, p.56)

Embora não retire este uso, poderíamos aqui já chamar, *normativo* da linguagem da condição da representação, já que o caracteriza nos termos do jogo do signo, Chul Han entende a linguagem ritual como uma transgressão deste jogo em um significante que passa a valer por si mesmo enquanto tal, o que para ele seria encontrado também no uso estético da linguagem, na arte em geral e, particularmente, na poesia.

O misterioso não é o significado, mas o significante sem significado. Nem os feitiços mágicos têm qualquer significado. Eles são de certa forma signos vazios. É por isso que parecem mágicos, como portas que conduzem ao vazio. Nem os sinais rituais podem ser atribuídos a um significado unívoco. É por isso que parecem misteriosos. A progressiva funcionalização e informalização da linguagem elimina o excesso, o excedente do significante. Isso produz o

desencanto da linguagem. Nenhuma magia emana da informação pura. (HAN, 2020, p.56)

A linguagem cerimonial seria caracterizada por um excesso de significante, ou melhor, seria um jogo com signos vazio de significados ou com significados que são eles mesmos significantes.

Os rituais também são caracterizados por um excesso de significante. É por isso que Roland Barthes idealiza um Japão totalmente ritualizado em um império de signos, em um império cerimonial de significantes. Também os poemas curtos japoneses, os *haicais*, são definidos pelo excesso do significante. Eles dificilmente levam em consideração o significado. Eles não comunicam nada. Eles são um puro jogo com a linguagem, com significantes. (HAN, 2020, p.57)

Esta transgressão do jogo da representação no rito, e particularmente este uso da linguagem capaz de constituir sentidos é o que nos interessa aqui também neste artigo. Como usar a linguagem de forma lúdica, *jogando*, é capaz de mudar sentidos? Tal como entendemos, a perda dos rituais, caracterizada por Chul Han, equivale a uma universalização irrestrita do princípio da troca, que se traduz também em perda de significados coletivos e atomização crescente na sociedade atual. Uma doença do modo de vida do capital.

O que nos diz Lévi-Strauss – A relação entre o jogo e o rito

Já Claude Lévi-Strauss nos apresentava uma leitura do pensamento mágico, que seria ritualístico e mítico, como não se separando rigidamente da ciência. Porém, se o antropólogo afirmava isso para não subscrever uma diferença de natureza, também pretendia negar a tese evolucionista pela qual a ciência seria um progresso desenvolvido a partir da magia de povos primitivos. Segundo Lévi-Strauss, pensamos sempre para estabelecer ordenações acerca da realidade e, se algumas são irrestritas, não significa que sejam menos abstratas ou presas às necessidades imediatas, como já pretendeu dizer uma certa abordagem positivista. Menos ainda significaria que se trata de fabulações. O pensamento mítico operaria mais por um determinismo sem fronteiras do que por exclusão do princípio de razão, a relação de determinação poderia se estabelecer de qualquer coisa para qualquer coisa, e não apenas dentro de certos sistemas já bem estruturados. Assim, poder-se-ia pensar que um rei-deus faz chover, tanto quanto um

boneco poderia causar dor de cabeça em seu correspondente almejado, caso fosse espetado na região correspondente. Não significaria aqui negar outras causalidades naturalmente reconhecidas, mas apenas que uma determinação simbólica poderia operar onde há aparência de acaso e indeterminação. Então, se Levi-Strauss aproxima o ritual do científico é ainda para diferenciá-los: este determinismo global intransigente só poderia ser, nas suas palavras, uma *ciência do concreto*, já que não respeita estruturas, mas opera para modificá-las ou mesmo para criá-las. Assim, enquanto *ciência do concreto*, o mito é afastado de sua função fabuladora e associado a uma ciência primeira, mas não primitiva, que Levi-Strauss chama de *bricolage*. A característica primária do *bricoleur* consiste em, diferentemente do engenheiro, não ter um plano pré-concebido de ação, ele opera em *meios limites*, o que significa dizer que seus meios não são definidos por um projeto anteriormente estabelecido. Enquanto o engenheiro subordinaria sua tarefa à obtenção de matérias-primas adequadas, o *bricoleur* se arranjará com o que tem.

Tais elementos são, portanto, semiparticularizados: suficientemente para que o *bricoleur* não tenha necessidade de equipamento e do saber de todos elementos do *corpus*, mas não o bastante para que cada elemento se restrinja a um emprego exato e determinado. Cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais; são operações, porém, utilizáveis em função de quaisquer operações dentro de um tipo. (LEVI-STRAUSS, 1989, p. 33)

Os elementos da reflexão mítica estariam *a meio caminho* da percepção e do conceito, como um elo entre imagem e abstração. Embora aqui Levi-Strauss também coloque o pensamento mítico subordinado à estrutura do signo, é importante ressaltar que ele o faz apenas na medida em que o reconhece como reestruturante, isto é, como uma reorganização da estrutura.⁵ O pensamento mítico exerceria uma subversão da representação na *bricolage*, embora operando como signo, sempre o subvertendo como um novo arranjo de seus elementos.⁶ Mas o ponto que mais nos interessa é aquele no

⁵“Este cubo de carvalho pode ser um calço, para suprir insuficiência de uma tábuia de abeto, ou ainda um soco, o que permitiria realçar a aspereza e a polidez da velha madeira. Num caso, ele será extensão, no outro, matéria. Mas essas possibilidades são limitadas pela história particular de cada peça e por aquilo que nela subsiste de predeterminado, devido ao uso original para o qual foi concebida ou pelas adaptações que sofreu em virtude de outros empregos. Assim como as unidades constitutivas do mito, cujas combinações possíveis são limitadas pelo fato de serem tomadas de empréstimo à língua, onde já possuem um sentido que restringe a liberdade de ação, os elementos que o *bricoleur* coleciona e utiliza são pré-limitados. Por outro lado, a decisão sempre depende da possibilidade de permutar um outro elemento na posição vacante, se bem que cada escolha acarretará uma reorganização completa da estrutura que jamais será igual àquela vagamente sonhada nem a uma outra que lhe poderia ter sido preferida.” (LEVI-STRAUSS, 1989, p.34)

⁶ Conf.: LEVI-STRAUSS, 1989, p. 36.

qual o rito não é oposto à ciência, mas lhe é paralelo. Enquanto esta opera pelas estruturas para explicar fatos, o rito parte do fatos para criar estruturas e, assim, inverte a primazia tradicional do âmbito *em princípio* em relação ao *factual*.

Também sob este ponto de vista, a reflexão mítica aparece como uma forma intelectual de bricolage. Toda a ciência foi construída sobre a diferenciação do contingente e do necessário, que também é a do fato e da estrutura. As qualidades que reivindicava como suas, no nascimento, eram precisamente aquelas que, não fazendo parte em absoluto da experiência vivida, permaneciam exteriores e como que estranhas aos fatos: esse é o sentido da noção de qualidades primeiras. Ora, é peculiar ao pensamento mítico, assim como a *bricolage* no plano prático, a elaboração de conjuntos estruturados não diretamente com outros conjuntos estruturados, mas utilizando resíduos e/ou fragmentos de fatos (...). (LEVI-STRAUSS, 1989, p. 37)

E assim chega-se à mesma conclusão que a inversão da semântica materialista de Bakhtin⁷: o concreto-atual pode vir a determinar o *em princípio*-abstrato, a relação entre o que é tomado como necessário e o que é tomado como contingente em certo sistema de significação pode se inverter.

Num certo sentido, inverte-se a relação entre diacronia e sincronia: o pensamento mítico, esse *bricoleuse*, elabora estruturas organizando os fatos ou o resíduo dos fatos, ao passo que a ciência, ‘em marcha’ a partir de sua própria instauração, cria seus meios e seus resultados sob a forma de fatos, graças às estruturas, que fabrica sem cessar e que são suas hipóteses e teorias. Mas não nos enganemos com isso: não se tratam de dois estágios ou de duas fases da evolução do saber, pois os dois andamentos são igualmente válidos. (LEVI-STRAUSS, 1989, p.37)

Consideramos plausível que seja exatamente neste mesmo sentido que um ritual subverte as representações e, assim, se opera ainda na estrutura do signo, é apenas para tornar significados como significantes, exercendo metáforas, gerando mundos simbólicos. Adicionalmente, como nascem as estruturas do resíduo de fatos pode nos dar uma pista de como elas morrem, tornam-se ruínas. Se um rito cria sentidos, inverte o que tem valor

7 Aqui gostaria de remeter ao artigo sobre a semântica materialista de Bakhtin no qual apresento a inversão operada por este no privilégio tradicionalmente estabelecido pela *langue* em relação à *parole*. Ver: JOURDAN, C. “A Filosofia da Linguagem de Bakhtin: Significação e Política” *Ensaio Filosóficos*. Vol.17, pp.07 - 25, 2018.

de necessidade, só ele (ou algo que tenha uma forte dimensão ritualística) poderia mudar o mundo, em um sentido forte, isto é, em sua estrutura.

Ainda no mesmo capítulo que Lévi-Strauss define o pensamento mítico como a ciência do concreto, o antropólogo também diferencia o ritual do jogo. E aqui nos interessa menos o quanto isso subjuga ainda o rito ao princípio da razão, do que o quanto isso subverte tal princípio, afinal, já que o rito toma como razão o que seria razoado, é em um mesmo movimento que subverte também as dualidades da representação. Um jogo é definido por suas regras, instaurando uma necessidade interna. O jogo opera sempre dentro de uma estrutura, a partir de uma simetria, gerando assimetrias.

Todo jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que também se joga, parece-se mais com uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, pois apenas elas resultam em um certo tipo de equilíbrio entre dois campos. (LEVI-STRAUSS, 1989, p.46)

Neste sentido, o ritual reúne o que o jogo separa, o jogo instauraria uma troca, uma assimetria entre vencedores e perdedores, o ritual instauraria uma igualdade, faria convergir o que seria divergente. O esquema é muito geral, o antropólogo o sabe, por isso sempre que lança uma conclusão abrangente, trata de matizá-la nos parágrafos seguintes. De qualquer modo, o esquema se mantém, para Lévi-Strauss, o jogo se difere do ritual precisamente por esta relação inversa, quando um jogo é jogado sem ter como objetivo a competição, ele se torna então também um ritual. O ritual é ainda um jogo, porém, neste sentido, subvertido, tanto quanto o mitológico poderia ser ainda dito ciência, igualmente subvertida. O exemplo fornecido por Levi-Strass aqui é o *gahuku-gama*, na Nova Guiné, uma partida de futebol que deveria ser jogada até que terminasse empatada, estabelecendo por fim um equilíbrio. Levi-Strauss conclui então que isso significa tratar o jogo como um ritual.

A transposição pode ser facilmente verificada no caso dos *gahuku-gama* da Nova Guiné, que aprenderam futebol, mas que jogam durante vários dias seguidos, tantas partidas forem necessárias, para que se equilibrem exatamente as perdas e ganhas para cada campo, o que é tratar um jogo como um rito. (LEVI-STRAUSS, 1989, p. 46)

O mais próprio ao ritual seria *gerar estruturas a partir de fatos, por contraposição ao jogo que (tal como a ciência) geraria fatos a partir de estruturas*, e é, nesse sentido, que

o antropólogo entende o rito como uma ciência do concreto, muito mais do que como fábula. Ao lado disso, o jogo competitivo seria disjuntivo, instaurando uma separação, enquanto o rito seria conjuntivo, instituindo simetria na assimetria (seja entre vivos e mortos, seja entre sagrado e profano, etc), ele conferiria uma ordem ao mundo. O discurso científico, assim, seria como um tipo de jogo com o princípio de razão, que trabalharia sempre com fatos, tendo como base estruturas dadas. Levi-Strauss entende então compreender-se a razão pela qual os jogos competitivos prosperam nas sociedades pós-industriais modernas, em detrimento cada vez mais das dimensões rituais. Esta conclusão se coaduna com a abordagem de Chul Han e pode ser interessante para pensar a perda do sentido ritual nas sociedades atuais. Faremos isso utilizando as análises que Wittgenstein desenvolve sobre a linguagem. Porém, ainda antes disso, vejamos o que nos diz também Giorgio Agamben sobre a relação entre o jogo e o rito.

O que nos diz Agamben - jogar como prática destituente por excelência

Comentando as complexas relações traçadas por Levi-Strauss entre o jogo e o rito, o filósofo italiano Giorgio Agamben deu um passo adicional no seu ensaio “O País dos Brinquedos”, publicado em *Infância e História* (2014): enquanto o próprio ao rito seria realmente gerar estruturas a partir de fatos, o mais próprio aos jogos não seria gerar fatos por meio de estruturas, como a ciência, mas, mais fundamentalmente, *destituir* estruturas.

Podemos levantar a hipótese de uma relação, ao mesmo tempo de correspondência e de oposição, entre o jogo e o rito, no sentido de que ambos mantêm um vínculo com o calendário e com o tempo, mas que este vínculo é, nos dois casos, inverso: o rito fixa a estrutura no calendário; o jogo, ao contrário, mesmo que não saibamos ainda como e por que, altera-o e destrói. (AGAMBEN, 2014, pp.83-84)

Jogar seria a prática profana e destituente por excelência. Haveria, ainda segundo Agamben, uma origem a ser buscada dos jogos infantis nos rituais sagrados. Porém, seguindo as análises do linguista Benveniste, Agamben vai concluir que os jogos seriam profanações desses rituais, eles não reproduziriam mitos originários visando a repetição de uma mesma temporalidade cíclica, senão que, em uma espécie de *sagrado às avessas*, o que o rito fixa, o jogo tem a função de destruir. Os jogos seriam capazes mesmo de suspender o tempo cronológico, ao invés de fundá-lo. Agamben comenta a descrição do

país dos brinquedos, na fábula *Pinóquio*, como o lugar onde não haveria mais do que jogos e, portanto, onde não se sentiria o tempo passar. No jogo, *o tempo é rei*, o momento da brincadeira seria o momento da paralização do calendário, onde o tempo dilata-se em um único dia festivo, assegurando-se assim a regeneração do caos primordial. O tempo da brincadeira, já sabiam os gregos, é *Aion*, o tempo que é “criança brincando, jogando, de criança o reinado.”⁸ Enquanto o rito mobília a extensão temporal preservando a continuidade, o jogo regenera o tempo subvertendo a ordem social. Os ritos-jogos, nos diz Agamben, constituem a *baderna* do tempo rei.⁹

Esta ruptura do jogo com o sagrado também seria uma ruptura com a esfera instrumental-econômica (AGAMBEN, 2014, p. 85). O brinquedo seria o oposto do monumento porque seria o objeto que *encarna o vir a ser histórico*, ao invés de eternizar uma vitória, objeto destituído por excelência, o brinquedo é como a *bricolage*, transforma significados em significantes e subverte representações.¹⁰ Ele diz: ‘até aqui sim, agora não mais’, ele destitui o que havia sido colocado em uma certa esfera de sentidos.

Pois em nenhum lugar como em um brinquedo, poderemos captar a temporalidade da história no seu puro valor diferencial e qualitativo: não em um monumento, que conserva o tempo em seu caráter prático e documental (...). Perguntou-se frequentemente o que resta do modelo após sua transformação em brinquedo, pois certamente não se trata do seu significado cultural, nem de sua função e nem mesmo de sua forma (...). Aquilo que o brinquedo conserva do seu modelo sagrado ou econômico, aquilo que dele sobrevive após desmembramento ou miniaturização, nada mais é que a temporalidade humana que aí estava contida, a sua pura essência histórica. O brinquedo é uma materialização da historicidade contida nos objetos, que ele consegue extrair por meio de uma manipulação particular. Enquanto na verdade o valor e o significado do objeto antigo ou do documento é a função

8 HERÁCLITO DE ÉFESO. “Fragmentos”, fragmento 52. Em: *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Seleção, tradução e supervisão: José Cavalcante de Souza e Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 56.

9 “As pessoas usam máscaras de animais e os homens vestem-se de mulher; cantores e malabaristas travestem-se em trajes extravagantes. Homens e mulheres vão juntos ao espetáculo, e encontram-se unidos em vez de evitar-se. Desperdiçam os seus bens, destroem as suas heranças...Frazer descreve a festa escocesa chamada baderna, que era realizada no último dia do ano, quando um homem vestido com uma pele de vaca, seguido por uma tropa de rapazes vozeantes que faziam ressoar a pele percutindo-a com bastões, dava três voltas em torno de cada casa, imitando o curso do sol. Assim também o akitu, festa babilônica do ano novo, que implicava na sua primeira fase uma restauração do caos primordial e uma subversão da ordem social (...)” (AGAMBEN, 2014, p.83)

10 Esta caracterização *agambeniana* sempre me remete à narrativa de um amigo, que muito bem a ilustrou durante uma conversa: seu filho de 3 anos, ao ser introduzido ao significado da cruz cristã como remetendo ao sacrifício do deus-filho, na condição de infante, usa o objeto como um brinquedo voador dizendo “mas também bem pode ser um avião”, destituindo assim a dimensão sagrada do objeto religioso.

da sua antiguidade, ou seja, do seu presentificar e tornar tangível um passado mais ou menos remoto, o brinquedo desmembrando e distorcendo o passado ou miniaturizando o presente – jogando, pois tanto com a diacronia quanto com a sincronia – presentifica e torna tangível a temporalidade humana em si, o puro resíduo diferencial entre o ‘uma vez’ e ‘agora não mais’. (...) O brinquedo transforma assim antigos significados em significantes e vice-versa. (AGAMBEN, 2014, pp.86-87)

Podemos então estabelecer o seguinte esquema:

MITOS - RITOS	Instauram dimensões sagradas	Instituem/Constituem estruturas	MONUMENTOS
JOGOS - RITOS	Profanam	Operam destituições	BRINQUEDOS

Assim, Agamben retoma a fórmula de Levi-Strass: “enquanto o rito transforma eventos em estruturas, o jogo transforma as estruturas em eventos” (AGAMBEN, 2014, p.89). O jogo rompe, encarna a ruptura, com o passado. Para aquelas e aqueles que procuram criar novos sentidos, em meio à perda do sentido ritual na sociedade contemporânea, nos caberia menos buscar reestabelecer mitos, e mais jogar, porém jogar apenas no sentido que este é também um ritual, um sagrado às avessas, que cria-destruindo. Na brincadeira, tudo pode ganhar novos sentidos porque a semântica é reinventada. Nesta circunstância, somos reconduzidos ao que Agamben entende como sendo a condição originária da infância, isto é, à condição transcendental de aquisição da linguagem¹¹. Lembrar que

11 Embora a noção de ‘infância’ em Agamben não seja objeto deste artigo, cabe aqui dizer algumas palavras sobre este importante conceito. Afinal, se jogar é ser reconduzido à condição originária pré-linguística, que é ao mesmo tempo condição de significação, o que caracteriza para o filósofo esta condição? Quando Agamben fala em infância como ‘condição transcendental de aquisição da linguagem’ em nenhum sentido está se remetendo a uma subjetividade transcendental (o que já incluiria universal) anterior à linguagem. Para Agamben, o sujeito é totalmente constituído na linguagem, o sujeito enquanto tal só existe enquanto uma instância discursiva. Neste sentido, há uma equivalência entre transcendental e linguístico no uso que Agamben faz dessa noção: é a linguagem que é condição da experiência, não há experiência muda. O lugar da experiência seria justamente uma referência à expropriação que a linguagem efetivaria na infância, produzindo com isso subjetividades e significados. Não poderíamos mesmo perguntar por um antes da linguagem, já que a própria noção de história seria linguística. Assim, a infância aponta para o que não pode ser dito, a condição da significação como sendo sem sentido, mas *que se mostra* de dentro da linguagem. O sabor é sem dúvida *wittgensteiniano*: a infância está no lugar do inefável tractariano, é aquilo que não pode ser dito porque só pode ser mostrado enquanto condição de sentido. Nas palavras de Agamben: “A instância da infância, como arqui-limite, na linguagem, manifesta-se, portanto, constituindo-a como lugar da verdade. Aquilo que Wittgenstein no final do Tractatus, põe como limite místico da linguagem não é uma realidade psíquica situada aquém ou além da linguagem, nas névoas de uma suposta experiência mística, mas é a própria origem transcendental da linguagem, é simplesmente infância do homem. O inefável é, na realidade, infância.” (AGAMBEN, 2014, pp. 62-63) Ao mesmo tempo, Agamben afirma que a infância está antes, no sentido lógico, da separação entre *langue* e *parole*, isto é, entre um sistema homogêneo da língua e seu uso concreto, factual. Seria nessa separação entre estrutura e fato que o próprio sujeito nasceria. (*Conf.*: AGAMBEN, 2014, p. 63) A referência de Agamben é aqui novamente o linguista Benveniste, mas, na sua leitura, linguagem; sujeito e história nascem juntos nesta fratura (entre língua e fala) em relação a qual a condição do infante seria anterior

podemos ainda ser crianças, isto é, que podemos reaprender e reensinar sentidos. Justamente porque jogar é profanar, os jogos nos conduziriam à condição transcendental de aquisição/criação da significação.

Mais do que uma diferença entre ser ou não competitivo, a diferença entre rito e jogo de Levi-Strauss deveria ser entendida como dizendo respeito ao sincrônico e o diacrônico: no jogo, o sincrônico torna-se diacrônico¹² e por isso os ritos de morte, de passagem, seriam fundamentalmente jogos-rituais ou rituais que envolvem jogos. O rito-jogo seria aquele responsável pela passagem, pela transposição entre os vivos e os mortos, o que levaria o que estava vivo para o mundo dos mortos é o que destitui significados.¹³ Voltaremos a este ponto no final deste artigo também através da releitura do antropólogo Pierre Clastres.

O que (quase) nos diz Wittgenstein – o ser humano é um animal cerimonial

Nós poderíamos agora traçar como a abordagem de Wittgenstein é distinta da de Levi-Strauss, mas nos interessa mais pensar em que elas se aproximam. Um pouco talvez porque acreditamos que uma representação subvertida (no rito) não é mais uma representação, mas uma criação. E também porque sabemos que, por outro lado, um jogo subvertido (no rito) pode ainda ser considerado um tipo de jogo. Mas mais fundamentalmente mesmo porque concordamos com Agamben quando ele diz que, apesar do esquema esboçado por Levi-Strauss, rito e jogo se misturam mais do que se separam, já que ambos estão na passagem, no *entre*, na ruptura com o dual sincrônico-diacrônico/abstrato-concreto bem comportados, que é suposto pelo bom funcionamento da representação: “rito e jogo são ambos máquinas para produzir resíduos diferenciais entre diacronia e sincronia (...).”¹⁴ (AGAMBEN, 2014, p.90)

logicamente. Ser reconduzido à passagem entre concreto e abstrato, ao local da produção de sentidos, o limite da linguagem, onde factais se tornam *em princípios* e vice versa, seria isso o que o jogo-rito nos possibilitaria.

12 “Se o rito é, então, uma máquina para transformar diacronia em sincronia, o jogo é, opostamente, uma máquina para transformar sincronia em diacronia.” (AGAMBEN, 2014, p. 90)

13 Já nos termos de Levi-Strauss: “Pode-se dizer o mesmo [que são jogos-ritos] dos jogos que se desenrolam entre os índios fox, quando das cerimônias de adoção cujo objetivo era substituir um parente morto por um vivo, permitindo, assim, a partida definitiva da alma do defunto. Os ritos funerários dos fox parecem, com efeito, inspirados no cuidado maior de se livrar dos mortos e de impedir que estes se vinguem dos vivos por causa da amargura e das saudades que sentem por não estarem mais no meio deles. Portanto, a filosofia indígena adota resolutamente o partido dos vivos: a morte é dura, mais dura ainda é a tristeza.” (LEVI-STRAUSS, 1989, p. 46-47)

14 A passagem continua da seguinte forma: “(...) embora esta produção resulte de um movimento que é inverso nos dois casos. Aliás, mais precisamente, podemos considerar rito e jogo não como duas máquinas distintas, mas como uma única máquina, um único sistema binário que se articula sobre duas categorias, que não é possível isolar, e sobre cuja correlação e sobre cuja a diferença está fundamentado o funcionamento do próprio sistema. (AGAMBEN, 2014, p. 91)

Falar uma linguagem é uma prática *guiada por regras* e não *de acordo com regras*. Dizer isso assim é uma forma de ressaltar o sentido imanente da linguagem, uma prática completamente definida, constituída, por suas regras, não regradada externamente, não visando algo que não seu sentido interno, constitutivo. É possível comer com ou sem etiqueta, é possível escrever de acordo ou não com a norma culta, mas não é possível haver linguagem sem as regras que constituem a normatividade semântica. A famosa analogia *wittgensteiniana* da linguagem com um jogo é uma maneira de não a definir. Jogo é o exemplo paradigmático de conceito por semelhança de família, isto é, não há uma essência única a tudo que chamamos jogos, nenhuma condição necessária e suficiente, mesmo a competição ressaltada por Lévi-Strauss, nos diz Wittgenstein, é um traço apenas de alguns jogos. Deste ponto de vista, um rito também pode ser um jogo, ainda que não competitivo. O jogo não serve para nada além de sua finalidade interna, o jogo não retira sua normatividade de nenhum objetivo além do próprio jogo. Mas certamente Wittgenstein concordaria que há uma diferença entre jogar *guiado por regras* e construir as próprias regras do jogo, há um uso normativo da linguagem e um uso empírico, há uma diferença entre *gerar estruturas a partir de fatos e correlacionar fatos a partir de estruturas*.

Tendo isso como pano de fundo, podemos lembrar que Wittgenstein também teve seu momento crítico ao *povo da mercadoria*, o famoso prefácio às *Observações Filosóficas* pode ser compreendido como uma referência à diferença entre o *bricoleur* e o cientistas, tal como feita por Claude Levi-Strauss. A ciência em marcha fabrica hipóteses e teorias sem cessar, mas há aquele que busca visão abrangente das relações profundas, e que está sempre no mesmo lugar, pois o saber a que almeja diz muito mais respeito a um *ver algo como*, a um *traçar novas conexões sob o pano de fundo de relações já dadas*.

Este livro foi escrito para pessoas que têm afinidade com seu espírito. Este espírito é diferente daquele que informa a vasta corrente da civilização européia e americana de que todos somos parte. Aquele espírito tem expressão num movimento para adiante, em construir estruturas sempre mais amplas e mais complicadas; o outro consiste em lutar por clareza e perspicácia em toda e qualquer estrutura. (...) o primeiro acrescenta uma contrução à outra, avançando para a frente e para o alto, por assim dizer, de uma etapa para a seguinte, ao passo que o outro permanece onde está e o que tenta entender é sempre a mesma coisa. (WITTGENSTEIN, *OF, Prefácio*)

É normalmente aceito que Wittgenstein teria deixado duas grandes contribuições à antropologia: a primeira diria respeito à noção de *formas de vida* (e poderíamos acrescentar aqui o problema das divergências profundas); e a segunda diria respeito às observações que o filósofo austríaco fez ao livro de James George Frazer, antropólogo evolucionista inglês muito influente no final do século XIX e início do século XX, *O Ramo de Ouro*. James Frazer procurou traçar uma linha evolutiva do conhecimento humano, partindo do que denomina pensamento mágico para chegar à ciência, enquanto pensamento racional, passando pela religião. A influência positivista é evidente nesta linha evolutiva, e Frazer acredita que, ele mesmo, faz ciência ao identificar traços comuns a vários povos, indoeuropeus ou não, em fontes literárias e etnográficas, que denotariam, para ele, traços psicológicos e sociais subjacentes a toda humanidade. Ele também acreditava com isso poder explicar os mitos e os ritos, traçando a história de suas origens. O exemplo mais recorrente seria o culto da fertilidade através da figura do deus-rei, que viria ao mundo como filho e seria morto, de modo sacrificial, ressuscitando na primavera, o que simbolizaria a colheita (com o sacrifício) e a continuidade da vida (ciclo das estações). Frazer identifica elementos análogos no cristianismo, traçando relações causais e continuidades entre a mitologia cristã e os rituais de povos tidos como primitivos, o que torna à época seu trabalho ao mesmo tempo polêmico e influente.

Nas suas observações críticas a Frazer, Wittgenstein desenvolve a relação entre mitologia e gramática profunda, em três eixos:

1. Os dados analisados por Frazer **não** poderiam fornecer uma explicação genética dos mitos e rituais, mas apenas uma visão sinóptica/abrangente (*Übersicht*) da nossa própria gramática, por meio de esquemas conceituais que, estabelecendo interconexões, tornam os fenômenos compreensíveis;
2. Assumindo esse lugar, devemos abandonar o projeto científico de explicar mitos e ritos em termos de verdade ou falsidade, erro ou certo, ou utilizando o princípio da causalidade;
3. ritos são expressivos e simbólicos, o que significa que não são instrumentais, isto é, não são um meio para um fim¹⁵.

Desta forma, Wittgenstein se coloca contra a universalização do princípio de razão e da racionalidade científica ocidental como passíveis de explicar a visão mitológica e ritualística de mundo dos povos originários. Representações perspícuas de conexões conceituais não são descrições de segunda ordem, mas vínculos normativos. A

15 Não é nosso objetivo aqui desdobrar estas posições ou problematizar se e como elas aparecem no texto de Wittgenstein, por isso referenciamos aqui o Dicionário Wittgenstein sobre o tópico: GLOCK, 1998, p.50.

abordagem que ele faz dos desacordos sobre *costumes* (*Gebrauche*) parece poder nos legar ainda uma filosofia do rito enquanto gramática.

Wittgenstein subscreve que o que o encontro com culturas tão diversas possa nos legar é aprender algo sobre nós mesmos, mas algo sobre o funcionamento da nossa gramática profunda¹⁶, enquanto um conjunto de relações internas, e não uma hipótese científica. Ao ritual não se aplicaria o princípio de razão, pois não seriam um meio para um fim, o ritual não teria sentido instrumental e, portanto, não poderia ser avaliado ou medido como uma teoria ou opinião. Por exemplo, que se façam rituais da chuva precisamente nas estações chuvosas, ou que se celebre a alvorada exatamente quando o sol nasce, mostraria que não há aqui a crença de que o ritual causaria o fenômeno subsequente, mas apenas que *eles vão juntos, que se relacionam internamente*. Que o efeito alcoólico da cachaça de mandioca ocorra após esta ter sido mascada e cuspidada pelas meninas moças de uma comunidade originária não é algo refutável pelo estudo científico da fermentação da mandioca, pois o sentido ritual que esta cachaça tem dentro da comunidade não é suspenso por tais relações de causa e efeito, nem é totalmente separável desta mitologia. Neste ponto, Wittgenstein usa o termo ‘celebrar’ justamente para contrastar com ‘explicar’.¹⁷ O ritual, antes de tudo, celebra um fenômeno, não opina sobre ele ou o explica. Por isso essas observações seguem-se juntas com as de que a mitologia não é uma crença verdadeira ou falsa sobre o mundo, que poderia ser refutada por algo que viesse ou não viesse a ocorrer. Se não chove, o ritual não é falso, a chuva ou não-chuva talvez precise ganhar novo sentido, talvez algo na ordenação geral do mundo não esteja bem. Mas o ponto é que a mitologia carregada pelo ritual é constitutiva de sentido, de significação, não é uma hipótese explicativa, não responde a *isso para aquilo*, não é instrumental. O que torna o fenômeno significativo não o explica externamente, pois não se tratam de interpretações de fenômenos previamente identificados como tais, Wittgenstein prefere chamar de ‘instintivas’ do que de ‘interpretações’, e tal como entendemos isso é justamente para ressaltar a impossibilidade de identificação prévia e independente do que está em questão.

Não se trataria, portanto, para Wittgenstein, de explicar o mito, mas de organizar corretamente o que se sabe. *As observações sobre o ramo de ouro* (2007) é considerado o texto que aparece pela primeira vez as noções de apresentação panorâmica e visões de aspectos, nos seguintes termos:

16 “A explicação histórica, a explicação como uma hipótese da evolução, é só *uma* espécie de resumo dos dados – a sua sinopse. Assim como também é possível ver os dados na sua relação uns com os outros e resumi-los numa imagem geral, sem fazê-lo na forma de uma hipótese sobre a evolução temporal.”

17 Conferir: WITTGENSTEIN, 2007, p. 203: MS 110, p. 297.

“E assim o coro aponta para uma lei secreta”¹⁸, poder-se-ia dizer da coletânea de fatos frazereana. Esta lei, esta ideia, eu *posso* exprimir // apresentar// mediante uma hipótese evolutiva, ou também, em analogia com o esquema de uma planta, pelo esquema de uma cerimônia religiosa, ou tão só pelo agrupamento dos materiais factuais somente, numa apresentação *panorâmica*. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 200)

O esquema conceitual construído pelo traçar conexões é diferente de uma hipótese explicativa evolutiva do mito em ciência. A conexão que é traçada não corresponde a uma forma primordial abstrata que se atualiza no tempo, mas diria respeito a um certo agrupamento dos materiais factuais capaz de gerar/transformar uma estrutura, uma ordenação. Daí segue-se o trecho tornado célebre nas *Investigações Filosóficas*:

O conceito de apresentação panorâmica tem para nós a mais fundamental importância. Ele marca a nossa forma de apresentação, a maneira como nós vemos as coisas. (Uma espécie de “visão de mundo” tal como é aparentemente típica do nosso tempo.) Esta apresentação panorâmica proporciona o compreender // a compreensão //, que consiste precisamente em “ver as concatenações”. Daí a importância do encontrar os *elos intermediários*. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 200)

A noção de apresentação panorâmica (ou visão sinóptica) se relaciona na obra de Wittgenstein com a discussão sobre ver algo como, na medida em que permite uma modificação ou reorganização do sentido de um objeto ou sentença, sob o pano de fundo de conexões já traçadas. Mas mais importante do que isso, permite gerar, criar, inventar, relações necessárias conceituais (internas). Obviamente isso não ocorre do nada, em alguma vivência misteriosa, mas trata-se de um domínio de uma técnica, de práticas que são sempre também constitutivas de um modo de viver. Cumpre ressaltar, entretanto, aqui, que nas *Investigações Filosóficas*, a formulação acima aparece levemente modificada pela inserção do verbo ‘inventar’ ao lado do ‘encontrar’, deixando evidente o caráter criador e a possibilidade de transformação profunda envolvida na noção de apresentação panorâmica:

122. Uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma **visão panorâmica** do uso de nossas palavras. – Falta caráter panorâmico à nossa gramática. - A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste

18 Citação do verso de Goethe em *A Metamorfose das Plantas*, que remete a uma planta primordial espiritual da qual se derivariam todas as plantas particulares.

justamente em “ver as conexões”. Daí a importância de encontrar e **inventar articulações** intermediárias. O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. **Designa nossa forma de representação, o modo pelo qual** vemos as coisas. (É isto uma ‘visão de mundo’?) (grifo meu)

É pela importância fundamental da representação panorâmica da nossa forma gramatical permite medir também o peso das observações antropológicas na obra do segundo Wittgenstein, pois estas podem nos permitir compreender melhor o caráter mitológico dessa visão de mundo, e, ao mesmo tempo, o caráter criador de necessidades que o estabelecimento de elos intermediários pode permitir. Diante disso, Wittgenstein conclui: “Na nossa linguagem está assentada toda uma mitologia” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 202). Nossa gramática profunda é uma mitologia e não pode ser confundida com descrições empíricas. Mas talvez isso só possa ser melhor compreendido tendo como pano de fundo o que Wittgenstein havia quase dito antes:

(...) Pois, nenhum fenômeno é por si especialmente misterioso, mas todos podem vir a sê-lo para nós, e este é precisamente o característico no despertar do espírito do homem, que para ele um fenômeno venha a ter um significado. Poder-se-ia quase dizer que ‘o homem é um animal cerimonial’. Isto é também em parte falso, em parte absurdo, mas também aqui há algo de correto. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 198)

E Wittgenstein quase o diz, mas não se compromete totalmente. O tradutor sugere aqui que o verbo no subjuntivo no original introduziria uma formulação indireta, melhor caracterizada como *o homem é como se fosse um animal cerimonial*. O espírito que desperta seria aquele que transforma o mundo em uma ordenação. Mas Wittgenstein diz que isso pode ser por um lado falso, por outro absurdo, se recusando a posição de quem formula também uma tese antropológica geral sobre o natural-cultural do animal-cerimonial, como se esta fosse também uma hipótese científica. Talvez tenha sido para não dizer animal-cerimonial que se prefere falar em *forma de vida*. Mas este cuidado não nos impede de depreender algo extremamente importante acerca do funcionamento da nossa linguagem: somos capazes de tornar qualquer fenômeno com valor normativo, *transformar fatos em estruturas*. É o próprio Wittgenstein quem também recomenda, venham outros e façam o que me recuso a fazer.

Isto é, poder-se-ia começar um livro sobre antropologia assim: quando se considera a vida e a conduta do homem sobre a terra, é possível ver que, além

do que se pode denominar atividades animais, a alimentação etc., etc., etc., há também realizações que carregam um caráter totalmente outro //específico// e que se poderiam denominar ações rituais. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 198)

As ações rituais não se reduzem à história natural. E há certamente algo de correto nisso, mesmo que não seja uma tese científica. A nossa história significativa está na ordem do estabelecimento de relações fulcrais, que não se confundem com relações empíricas, do âmbito da causa e do efeito ou do princípio de razão.

É no entanto absurdo que se diga para continuar que o característico dessas ações é que elas se originam de concepções errôneas sobre a física das coisas. (Assim faz Frazer quando diz que a magia é essencialmente uma física falsa, ou uma medicina//terapêutica//, uma técnica falsa etc.) Antes, o característico da ação ritual é não ter nenhum parecer, nenhuma opinião, como se ela fosse verdadeira ou falsa, conquanto uma opinião – uma crença – possa ela mesma também ser ritual, pertencer a um rito. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 199)

Tal como com as nossas certezas, a noção de erro não se aplicaria aos rituais, uma ação ritual não poderia ser verdadeira nem falsa, ela constituiria um valor, um fim em si, e a dimensão lúdica é na sequencia ressaltada: nós nos divertimos com ela. Ainda que uma opinião ou uma crença possa compor um ritual, não diz respeito ao ritual ele mesmo a verdade ou falsidade. Como isso aparece no texto:

Quando se toma como natural que o homem se diverte com sua fantasia, então se considera que esta fantasia não é como uma imagem pintada ou como um modelo plástico, mas como uma configuração complicada de componentes heterogêneos: palavras e imagens. Não mais se colocará então o operar com sinais escritos – e sonoros – como contrário ao operar com “imagens de representação” dos acontecimentos. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 199)

O ritual escapa, portanto, ao isomorfismo e à bipolaridade da representação, e “toda a extensão da linguagem precisa ser arada”, não só o jogo do verdadeiro e do falso. No que se diz também que os significantes (sinais escritos e sonoros) não se separam mais de significados (imagens dos acontecimentos).

O que nos diz Clastres – precisamos usar a linguagem como constituição (e destituição) valorativa do mundo

O antropólogo Pierre Clastres, em seu *A Sociedade contra o Estado* (2014), parece fazer coro a esta leitura da linguagem ritual, pois também delineia, na década de 60, a maneira pela qual a linguagem ritual rompe com a linguagem regida pelo princípio da troca e pela relação entre significado e significante. Essa ruptura, identificada pelo antropólogo nos processos rituais dos povos originários, e particularmente expressa na leitura que este faz do canto guerreiro dos Guayakis, que, para Clastres, retira a linguagem de seu uso cotidiano na medida mesma em que ela deixa de ser um meio para a transmissão de uma mensagem. De acordo com as descrições de Clastres, o guerreiro Guayaki canta solitário à noite, mesmo que junto com outros caçadores, seu canto pode ter um sentido coletivo, porém é um monólogo pelo qual reforça seus próprios feitos compensando as relações de troca às quais socialmente se submete, seja por necessariamente não dipôr da sua própria caça¹⁹, seja por partilhar suas mulheres²⁰. No canto, entretanto, o caçador seria ao mesmo tempo sujeito e objeto de sua produção, rompendo assim com a linguagem enquanto troca e enquanto comunicação, mas conferindo ainda aos mesmos sentido coletivo ritual:

(...) sua relação com a linguagem se condensa no canto em uma conjunção bastante radical para negar justamente a função de comunicação da linguagem e, ainda mais, a própria troca. (...) os cantores aché, poetas nus e selvagens dão à sua linguagem uma nova santidade, não sabem que o fato de todos dominarem uma igual magia das palavras – não são seus cantos simultâneos a mesma canção emocionante e ingênua de seu próprio gesto? – dissipa-se então para cada um a esperança de conseguir sua diferença. Aliás, o que lhes importa? Eles cantam, segundo dizem, *ury vwä*, “para ficarem contentes”. E se repetem assim, ao longo das horas, estes desafios cem vezes declamados: “Eu sou um grande caçador, eu mato muito com minhas flechas, eu sou uma natureza forte”. Mas eles são lançados para não serem notados, e, se seu canto dá ao caçador o orgulho de uma vitória, é porque ele quer o esquecimento de todo combate. (...)

Por sua natureza e função, esses cantos ilustram de modo exemplar a relação geral do homem com a linguagem, tema sobre o qual essas vozes longínquas nos chamam a meditar (CLASTRES, 2014, p.114-115).

19 É vedado ao caçador Guayaki enquanto um tabu cultural, consumir sua própria caça, cada um deve consumir a caça de outro, o que coloca a vida deles como internamente relacionadas, afinal para satisfazer sua necessidade mais básica é preciso viver em grupo.

20 Clastres nos relata como as mulheres Guayakis são poliândricas, tendo vários maridos, que compartilham as esposas. Consideramos que a leitura que o antropólogo faz desse fenômeno deixa à desejar, já que assume muito facilmente a posição pela qual a mulher seria vista como sendo um objeto consumido, o que não nos é evidente que seja a perspectiva dos Guayakis, mas este também não é um tópico do presente texto.

Para Clastres, a linguagem poderia comunicar informações, mas também poderia *constituir valores*, e, neste sentido, ela abandonaria o seu caráter de signo, abandonando a função de representação.

Em outros termos, o próprio modelo do universo da comunicação é também o meio de escapar dele. Uma palavra pode ser ao mesmo tempo uma mensagem trocada e a negação de toda mensagem, ela pode se pronunciar como signo e como o contrário de um signo. O canto dos Guayaki nos remete então a uma natureza dupla e essencial da linguagem que se manifesta ora em sua função aberta de comunicação, ora em sua função fechada de constituição: essa capacidade da linguagem de exercer funções inversas repousa sobre a possibilidade de seu desdobramento em *signo* e *valor*. (CLASTRES, 2014, p.116)

Mas esse caráter coletivo da função ritual da linguagem precisa ser sublinhado, o monólogo solitário do caçador não se confunde com uma *linguagem privada*, se deixa de ser social por não ser comunicativa é apenas porque constitui o social, isto é, nos termos de Clastres, é meta-social, o que preferimos chamar aqui de *normativo*, afinal, como já notamos, uma visão abrangente das conexões conceituais não se confunde e não pode ser confundida com descrições de segunda ordem.

Separadas de sua natureza de signos, as palavras não se destinam a nenhuma escuta, são elas mesmas seu próprio fim, e, para quem as pronuncia, se convertem em valores. Por outro lado, transformando-se de sistema de signos móveis entre emissores e receptores em pura posição de valor, a linguagem não deixa, no entanto, de ser o lugar do sentido: o meta-social não é absolutamente o infraindividual, o canto solitário do caçador não é o discurso de um louco e suas palavras não são gritos. O sentido subsiste, desprovido de toda mensagem, e é em sua permanência absoluta que repousa o valer da palavra como valor. A linguagem pode não ser mais a linguagem [da representação] sem por isso se anular no que não tem sentido, e cada um pode compreender o canto dos Aché, embora de fato nele nada se diga. (CLASTRES, 2014, p. 116-117)

Mas nós sabemos que aquilo que não pode ser dito, pode ser mostrado, e só assim a linguagem pode fundar um valor absoluto, não meramente relativo. Dessa análise da linguagem ritual, Clastres depreende algo sobre o próprio *estar no mundo* do ser

humano, o grande desejo que habitaria o animal político, nos próprios termos do antropólogo, como uma doença: encontrar valor absoluto na linguagem.

(...) se o homem é um “animal doente” é porque ele não é apenas um “animal político”, e que da sua inquietude nasce o grande desejo que o habita: o de escapar a uma necessidade apenas vivida como destino e de rejeitar a obrigação da troca, o de recusar seu ser social para se libertar de sua *condição*. (CLASTRES, 2014, p. 117)

Talvez exatamente por conta desta doença gramatical sejamos animais cerimoniais. Em termos mais *wittgensteinianos*: nosso eterno debater-se contra os próprios limites de nossa gramática. E talvez pudéssemos ainda acrescentar: a experiência da linguagem como libertação do princípio da troca é, antes de tudo, o seu uso ritual fundante. Ou ainda, como parece propor Agamben, aquilo que nos remete à condição transcendental de infantes, capaz de destituir estruturas por meio de jogos-rituais. Também Clastres, em *Arqueologia da Violência* (2004), retoma os ritos-jogos de passagem, já mencionados por Levi-Strauss, como característicos dos rituais de morte, ou de iniciação, presentes no âmbito da cultura ameríndia. Os ritos-jogos destituíntes não se confundem ali com o culto dos antepassados em um passado mítico. Estes formam uma base estrutural cultural a qual não cessa de ser reafirmada, na medida mesma em que constitui a continuidade cultural em uma sociedade. Mas seria preciso também ritos que geram diacronia, que permitiriam a afirmação da morte, que o até pouco vivente passe à condição de morto para que não atrapalhe ou ameace a vida.

(...) o pensamento indígena situa os antepassados num tempo anterior ao tempo, num tempo em que se desenrolam os acontecimentos narrados pelos mitos: tempo primordial em que ocorrem os diversos momentos da fundação da cultura e da instituição da sociedade (...). Completamente diferente é a relação com os mortos. Eles são, em primeiro lugar, os contemporâneos dos vivos, aqueles que a idade ou a doença arrancam da comunidade, parentes e aliados dos sobreviventes. (...) De fato, os ritos funerários propriamente ditos, enquanto se referem ao corpo morto, são essencialmente destinados a afastar definitivamente dos vivos as almas dos mortos: a morte libera com ela um fluxo de forças más, agressivas, contra as quais os vivos devem se proteger. Pois as almas não querem deixar as imediações da aldeia ou do acampamento, elas vagueiam, sobretudo à noite, na proximidade dos parentes e amigos para os quais são fontes de perigo, de doença, de morte. Assim, enquanto os antepassados, como fundadores míticos da sociedade, estão marcados com um

sinal positivo e por essa razão se acham próximos da comunidade de seus "descendentes", os mortos, como destruidores potenciais dessa mesma sociedade, estão marcados com um sinal negativo, e a seu respeito os vivos se perguntam: como livrar-se deles? (CLASTRES, 2004, pp. 71-710)

Essa ritualidade destituente não se confunde com a geração de memória viva dos antepassados mas, ao contrário, se trataria neste caso de anular/abolir a própria memória do morto.

Assim, podemos também complementar Wittgenstein com Pierre Clastres para compreender a razão pela qual o ser humano é um animal ritual: precisamos negar o uso da linguagem meramente como representação e/ou como troca de signos, pois precisamos usar a linguagem como o fazem os caçadores das florestas, isto é, como constituição de valores imanentes e como destituição valorativa que introduz o lugar da morte. Como quer que seja, para Clastres, o fracasso dos humanos é aqui o triunfo da linguagem, pois apenas nela abolimos o princípio da troca. E assim se explica, ao mesmo tempo, como a metafísica pode nascer da gramática:

Ora, essa vizinhança entre sonho e palavra, se bem marca o fracasso dos homens em renunciar ao que eles são, significa ao mesmo tempo o triunfo da linguagem. Apenas ela na verdade pode preencher a dupla missão de reunir os homens e de quebrar os laços que os unem. Possibilidade única para eles de transcender sua condição, a linguagem coloca-se então como seu *mais-além* e as palavras ditas pelo que *valem* são a terra natal dos deuses. (CLASTRES, 2014, p.118)

Reencontramos assim a razão da perda do sentido ritual, que nos descreve tão contemporaneamente Chul-Han no modo de vida ocidental universalizado pelo princípio da troca, essa maneira de viver que “acrescenta uma construção à outra, avançando para a frente e para o alto”.

Isso equivale a dizer que, bem distante de todo exotismo, o discurso ingênuo dos selvagens nos obriga a considerar o que poetas e pensadores são os únicos a não esquecer: que a linguagem não é um simples instrumento, que o homem pode caminhar com ela, e que o Ocidente moderno perde o sentido de seu valor pelo excesso de uso a que a submete. A linguagem do homem civilizado tornou-se completamente *exterior* a ele, pois é para ele apenas um puro meio de comunicação e informação. A qualidade do sentido e a quantidade dos signos variam em sentido inverso. As culturas primitivas, ao contrário, mais

preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela, souberam manter com ela essa relação *interior* que é já em si mesma aliança com o sagrado. (CLASTRES, 2014, p.118)

E ele termina com uma pergunta com a qual gostaríamos aqui de fazer eco: mas será que se pode ainda escutar a lição demasiado forte de selvagens errantes sobre o bom uso da linguagem?

Considerações finais

Talvez tenha sido, afinal, Bento Prado Junior quem melhor resumiu em uma breve e contundente formulação o que aqui tentamos sustentar de modo um pouco errante, seguindo por tantos autores e caminhos aparentemente díspares. No seu prefácio ao *Arqueologia da Violência*, de Pierre Clastres, Bento Prado Junior introduz o que é aqui o mais fundamental:

Não cabe, aqui, resumir esse texto mais que conhecido, mas sublinhar a maneira sutil pela qual o autor mostra como o exercício do poder nas sociedades primitivas introduz um mínimo de obscuridade na clareza da pura reciprocidade. O problema é o do chefe, sujeito de um poder sem eficácia e de um discurso sem interlocutores. Nesse ponto crítico, uma sociedade que se desdobra segundo o esquema da reciprocidade encontra sua sombra ou seu negativo: o lugar onde se interrompe qualquer comunicação. E, no entanto, esse negativo possui substância, já que é indispensável à costura da sociabilidade. **A lição que daí se tira é a seguinte: não basta construir os modelos da troca para captar o *ser* dessa sociedade. Para tanto, é preciso captar algo como uma *intencionalidade coletiva*, mais profunda do que as estruturas que a exprimem, a qual funda justamente uma sociabilidade que *cerca o poder como negativo, para prevenir sua separação do corpo social*, assim como é capaz de transformar a linguagem (que era *signo*) em *valor*.** Desde o primeiro momento, ontologia do social e reflexão sobre o poder estão intimamente associadas. (PRADO JUNIOR, *Em*: CLASTRES, 2004, p. 05, *grifo meu*)

As trocas cessam onde cessam também as representações. Uma linguagem que não se funda no princípio da troca é a única capaz de apontar ou constituir uma noção de sociabilidade coletiva que não é fundada ela mesma na representação, uma sociabilidade *para além* do Estado, ou que se organiza para impedi-lo. Apenas uma linguagem capaz

de transformar o que era do âmbito signo, isto é, da relação bem comportada entre significado e significante, em valor, é capaz de conter uma sociabilidade que previne o surgimento de um poder transcendente ao corpo social, isto é, previne a separação rígida do exercício do poder da sociedade.

O título deste artigo, *Para Mudar Tudo, Comece de algum lugar*, é uma palavra de ordem conhecida nos meios anarquistas, sobretudo propagada pelo coletivo autonomista norte-americano *Crimethinc*²¹, que universaliza os efeitos particularizando as ações e que expressa bem a posição pela qual não haveria um lugar privilegiado para o fazer revolucionário, ou melhor, que a contribuição de cada um para uma transformação profunda da realidade insustentável na qual nos encontramos hoje, sendo certamente coletiva, pode vir do local mesmo onde esta pessoa se encontra. Não seria preciso tornar-se proletariado industrial, camponês ou vanguarda revolucionária. Mas com base nos estudos sobre os rituais e os jogos que desenvolvemos podemos dizer mais ainda sobre isso, não apenas podemos começar de onde estamos, mas que comecemos sempre como um *bricoleur*. A luta revolucionária, e que talvez só assim e por isso possa ser chamada de revolucionária, é uma luta pela criação de sentidos e, portanto, que se desenvolve *sem ter um plano pré-concebido de ação*. Ela *opera sempre em meios limites, com aquilo que se tem à mão no momento, o que significa também dizer que seus meios não são definidos por um projeto já dado*. Nos encontramos nos limites do mundo. Isso porque se trata de *mudar tudo* e, portanto, não se tem muito onde se apoiar. Hoje, diante da perda geral do sentido de comunidade, e da atomização social cada vez mais patológica onde nos prostamos, talvez se trate antes de tudo de constituir valores em novas práticas rituais. Mas também apenas no sentido em que é preciso destituir as estruturas carcomidas, jogar com elas, profanar o que é tomado como sagrado, reaprender o tempo. Lembrar, com as crianças e os selvagens errantes, que a linguagem e a vida em relação interna não são redutíveis às representações, e que estas não podem tomar vida própria sem se tornarem ao mesmo tempo tirânicas e mortais.

Talvez falte a Chul Han e Levi-Strauss a premissa *wittgensteiniana* pela qual um jogo não precisa ser representativo. Falta romper com a tese de que a linguagem (o conhecimento e toda elaboração uno-múltipla do real) opera essencialmente por signos e representações. Em muitos casos, eles quase o dizem, muito embora percebam que a representação é ainda um jogo, não escapam da égide do signo quando vão falar dos rituais. Apesar disso, afirmam muito diretamente que é próprio aos rituais subverterem a relação entre significado e significante, seja por tomarem o significante como metáfora,

21 Para saber mais sobre: <https://pt.crimethinc.com/about>

seja por tornarem o diacrônico (concreto) mais fundamental do que o sincrônico (abstrato). Uma representação subvertida não é mais meramente representativa, pois trata-se aqui de romper com as condições de toda representação possível. A representação exige dualidades bem comportadas. Cumpre sairmos do domínio do signo, para compreendermos a relação intrínseca, constitutiva, entre nossa vida e nossa linguagem, precisamente no âmbito que funda valores. Arriscamos dizer que Giorgio Agamben e Pierre Clastres talvez sejam mais felizes neste ponto precisamente por conseguirem sair da égide da representação. Em Clastres, isso é ainda mais evidente já que sua antropologia tem como uma das conclusões mais importantes que a sociedade e o poder não se confundem com o Estado. Antes que a representação se instaure, há algo mais fundamental do que ela, um limite, que não funciona e não pode funcionar pelo princípio da troca porque cria sentidos. Mas não há um caminho de volta do Estado para a sociedade contra o Estado, portanto não se trata de um retorno a um passado remoto e idílico aquilo que buscamos, por isso apostamos também nas destituições criativas para as quais a noção de jogo em Agamben parecem apontar, estas nos permitem uma experiência da infância enquanto suspensão do tempo cronológico no aqui e agora.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História – Destruição da experiência e origem da história*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Prefácio: Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência - pesquisas de antropologia política*. Tradução: Paulo Neves. Prefácio: Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução: Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HAN, Byung-Chul. *Do Desaparecimento dos rituais – uma topologia do presente*. Tradução: Alberto Ciria. Herder editorial, 2020.

LEVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observações Filosóficas (OF)*. Tradução Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. “Observações Sobre ‘O Ramo De Ouro’ De Frazer”. Tradução: João José R. L. Almeida. Suplemento da *Revista Digital AdVerbum*. Vol. 2 (2), pp. 186-231, 2007. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbium/revistaadverbium> Acessado em: Agosto de 2022.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas (IF)* Trad.: José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).