



ARTÍCULO | ARTIGO

Fermentario V. 17, N° 1 (2023)

ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias
de la Educación, Universidad de la República.

www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

Professor Barthes à Deriva: da Ética do Neutro às
Epistemologias Amazônicas

*Profesor Barthes a la Deriva: de la Ética Neutral a
las Epistemologías Amazónicas*

Professor Barthes Adrift: from the Ethics of Neutral to the Amazonian Epistemologies

Gabriel Torelly¹

DOI: <https://doi.org/10.47965/fermen.17.1.2>

Recibido: 4 de julio de 2022

Aceptado: 17 de noviembre de 2022

Resumo

Trata-se de um ensaio em torno dos escritos plurais, da ética singular e da didática poética do professor Roland Barthes. Objetiva-se, em primeiro lugar, demonstrar que em sua atuação no *Collège de France* Barthes não transmite apenas conteúdos e métodos semiológicos, mas uma verdadeira ética do signos. Do ponto de vista de uma dimensão ética, destaca-se a noção de Neutro, trabalhada pelo autor segundo diferentes temas, imagens e variações. Em segundo lugar, propomos, por meio de uma abordagem transdisciplinar entre a literatura, a antropologia e a filosofia, uma interlocução entre a

¹ Universidad Federal de Rio Grande do Sul (Brasil).

ética do neutro e o perspectivismo xamânico ancorado na experiência dos povos amazônicos. Através desse segundo movimento, nosso objetivo é experimentar o encontro entre a ética barthesiana e a cosmopoética do xamanismo como ponto de partida do desejo de escrever. Conclui-se por um conjunto de afinidades potenciais e aproximações possíveis entre saberes que, insubordinados à dimensão proposicional da linguagem, flutuam ao encontro de um corpo intransitivo de sensações.

Palavras-chave: Roland Barthes; Neutro; Ética dos signos; Epistemologia xamânica; Antropologia simétrica.

Resumen

Este es un ensayo sobre los escritos plurales, la ética singular y la didáctica poética del profesor Roland Barthes. En primer lugar, pretende demostrar que en su actuación en el *Collège de France* Barthes no solo transmite contenidos y métodos semiológicos, sino una verdadera ética de los signos. Desde el punto de vista de una dimensión ética, destacamos la noción de Neutro, trabajada por el autor de acuerdo con diferentes temas, imágenes y variaciones. En segundo lugar, proponemos, a través de un enfoque transdisciplinario entre literatura, antropología y filosofía, un diálogo entre la ética de lo neutro y el perspectivismo chamánico anclado en la experiencia de los pueblos amazónicos. A través de este segundo movimiento, nuestro objetivo es experimentar el encuentro entre la ética barthesiana y la cosmopoética chamánica como punto de partida para el deseo de escribir. Concluye con un conjunto de afinidades potenciales y posibles aproximaciones entre el conocimiento que, insubordinado a la dimensión proposicional del lenguaje, fluctúa para encontrar un cuerpo intransitivo de sensaciones.

Palabras clave: Roland Barthes; Neutro; Ética de los signos; Epistemología chamánica; Antropología simétrica.

Abstract

This is an essay concerning Professor Roland Barthes' plural writings, unique ethics and poetical didactics. First, it is aimed to demonstrate that in his work in *Collège de France*, Barthes does not convey only semiological contents and methods, but rather a true ethics of the signs. From an ethical dimension, it is highlighted the notion of Neutral, developed by the author according to distinct topics, images and variations. Second, we propose, by means of a transdisciplinary approach between literature, anthropology and philosophy, an interlocution between the ethics of the neutral and the shamanic perspectivism founded on the experience of the Amazonian peoples. Through this second movement, our goal is to experience the encounter between the Barthesian ethics and the cosmopoetics of the shamanism as the starting point for the desire to write. It is concluded by a set of potential affinities and possible approximations between knowledges that, insubordinate to the language propositional dimension, float to the encounter of a body intransitive of sensations.

Keywords: Roland Barthes; Neutral; Ethics of the signs; Shamanic epistemology; Symmetrical anthropology.

Introdução

À guisa de introdução, gostaríamos de propor uma referência a dois momentos marcantes da produção intelectual de Roland Barthes. O primeiro foi no ano de 1966, quando Barthes, acusado de impostura intelectual pelo crítico Raymond Picard à propósito de sua interpretação da obra de Racine, publicou a coletânea *Crítica e verdade* (2013a). O segundo momento, em 1977, quando Barthes assumiu a cátedra de Semiologia Literária no *Collège de France* e apresentou as linhas gerais do seu programa de ensino.

À respeito do primeiro, não nos interessaremos particularmente pela polêmica, que ajudou a clivar a oposição nos meios críticos e acadêmicos entre uma velha crítica,

marcada pelo classicismo do respeito ao cânone, e uma nova crítica, ligada às apostas estruturalistas, nem pelo modo como a própria querela garantiu o sucesso da obra de Barthes, mas pela emergência, em *Crítica e verdade* (2013a), das duas noções, a um só tempo contraditórias e conexas, do *escritor* e do *escrevente*.

Antes, um pouco de valor semântico, esse breve encadeamento que, para o professor Barthes, “serve para fazer entender algo que é necessário ao sistema da história” (2005, p.193). É com a invenção da imprensa e o aumento da circulação dos livros impressos que criaram-se condições na Europa para um deslizamento entre as figuras do copista e do comentador. A atmosfera livresca emergente a partir da galáxia de Gutemberg favoreceu o aparecimento e divulgação “das réplicas infieis e até mesmo contestatórias” (Perrone-Moisés, 1978, p.15). Segundo Barthes, entre os séculos XVI e XIX, os escritores passaram a exercer uma espécie de “monopólio da linguagem”, rompido somente a partir da Revolução Francesa, quando aparece o tipo de “homens que se apropriam da língua dos escritores com fins políticos” (2013a, p.31-32). A estes últimos, Barthes atribuiu o título de *escreventes*. O acesso do *escrevente* ao verbo, completado ao final do século XIX, abalou a aura incontestada do gênio criador e a verdade revelada através da obra, premissas que outorgavam um estatuto moral e ontológico diferente ao *escritor*, ao crítico e ao leitor.

O *escritor* e o *escrevente* funcionam como dois tipos apresentados por Barthes para descrever a singularidade da situação da *intelligentsia* à sua época. Se para o *escritor* “*escrever* é um verbo intransitivo”, conjugado a cada vez no ato sempre paradoxal e ambíguo que é tomar a linguagem por objeto, para o *escrevente*, escrever é uma atividade que “põe termo a uma ambiguidade do mundo” (Barthes, 2013a, p.33-36). No primeiro caso, a relação com a linguagem é marcada pela efetuação de um trabalho imanente e exploratório sobre uma palavra-matéria, no segundo, pela pressuposição instrumental associada ao caráter ingênuo e mercantil de uma palavra-veículo.

“Distinguem-se aí aqueles que escrevem alguma coisa (os *escreventes*) daqueles que escrevem, ponto-final (os *escritores*)” (Perrone-Moisés, 2012, p.77). “Aqui e ali, escrever foi uma tendência, cujo objeto importava menos do que a própria riqueza do *Tender-para*, de uma Força que busca voluptuosa e dramaticamente seu ponto de aplicação” (Barthes, 2005a, p.40).

Do jogo entre as noções trabalhadas por Barthes, interessa-nos destacar que o contraste polarizado entre o escritor e o escrevente tem um caráter eminentemente didático, pois na prática, seja na atividade crítica ou na literatura, as duas funções muitas vezes se apresentam combinadas e articuladas em figuras mistas. Contemporaneamente, interessa perceber o modo como as figuras do escritor e do escrevente rompem suas próprias fronteiras de gênero e se combinam para formar um “tipo bastardo: o escritor-escrevente” (Barthes, 2013a, p.38). “Descrevo aqui uma contradição que, de fato, é raramente pura: cada um hoje se move mais ou menos abertamente entre as duas postulações, a do escritor e a do escrevente” (Barthes, 2013a, p.37-38).

Em função dessa aproximação, Barthes opõe à atitude positivista “o ato crítico como ato de escrita no sentido pleno do termo, como trabalho com a linguagem, e, nesse sentido, unindo a figura do escritor à do crítico, solapa os contornos, as limitações, os interditos que fundaram a constituição de gêneros distintos de escrita” (Dosse, 2001, p.309). Com a suspensão do interdito, a figura do escritor perde sua metafísica correspondente, mas isso não ocorre sem que a figura do crítico seja igualmente atingida pela impossibilidade da *doxa*.

Ao advento do escritor-escrevente corresponde a emergência de uma “crítica patética” (Barthes, 2005, p.223). “As perguntas que se colocam são então as seguintes: podemos falar de um conhecimento que não seja um *saber*? Um discurso poético-cognitivo é possível? Uma crítica-escritura pode existir?” (Perrone-Moisés, 1978, p.33). Tais questões, levantadas ao final da década de 1970 pela principal tradutora e interlocutora da obra de Barthes no Brasil, permanecem sem respostas definitivas, mas seguem apontando sua atualidade pungente, convocam a realizar percursos pelos quais a vontade de resposta é suspensa pela consciência ética que emagrece o valor semântico da linguagem para se deter nas aporias do signo poético.

Segundo momento. Aula inaugural no *Collège*. Destacamos particularmente dois aspectos: a célebre definição sobre o fascismo da língua; e a proposição da leitura como uma atividade de “semiotropia organizada” (Barthes, 2013, p.41). O fascismo é definido aí não como aquilo que impede de dizer, mas como o que obriga a dizer de *uma* única maneira, isto é, fascista é o modo da língua reduzir o potencial de variação do discurso às suas carências estruturantes. Ou ainda, como Barthes já definira anteriormente de

maneira um pouco mais difusa: “toda lei que oprime um discurso é insuficientemente fundamentada” (2003, p.44). Já o termo “semiotropia” carrega a aposta de Barthes numa prática de ensino e pesquisa que escape aos limites logocêntricos implicados no cientificismo da semiologia estruturalista (os quais ele mesmo promoveu durante a década anterior).

Trata-se aqui de uma espécie particular de virada epistemológica, ou, ainda mais radicalmente, de uma aposta ética e teórica que conduz além dos limites da própria epistemologia. Quando o sentido se torna jogo (semiotropia), é preciso se perguntar se já não estamos em um outro terreno, antes patafísico do que epistemológico. O pensamento de Barthes, sobretudo em suas elaborações finais, conservadas fragmentariamente nas anotações preparadas para os cursos do *Collège*, não se presta a apropriações utilitárias, pois sua didática desautoriza precisamente as facilidades envolvidas nos usos e aplicações instrumentais. Como explicitado no início de seu primeiro curso, ao “método”, Barthes opunha a “cultura”, no sentido da *Paideia* grega, como na oposição nietzschiana retomada por Deleuze. Método, portanto, apenas em “sentido mallarmaico”, ou seja, “ficção”, “linguagem refletindo sobre a linguagem” (Barthes, 2013b, p.5-7).

Nessa mesma perspectiva, nossa proposta, longe de qualquer pretensão propedêutica, é submeter o tônus ético presente no programa de ensino barthesiano, cujo brilho se mostra especialmente nas operações em torno do Neutro, à fantasia de uma deriva patafísica. A fantasia de escritura da qual parte este ensaio é, portanto, a da possibilidade de continuar o curso sobre o Neutro (nosso deslumbramento), explorando suas interfaces com a epistemologia xamânica, teorizada pela antropologia a partir da experiência dos povos amazônicos. Sem nos afastarmos de Barthes, procuraremos traçar o ponto em que seus escritos convidam a um mergulho no arquivo mítico vivo da floresta amazônica.

Antonio Risério, cultor do pensamento antropofágico e do *cogito* canibal, já destacava a “encruzilhada poético-antropológica” que envolve a “solidão mágica das terras amazônicas” como uma profusão de palimpsestos (1986, p.27-29). Partimos da hipótese de que há uma relação de intenso intercâmbio intelectual entre as vanguardas teóricas francesas, a antropologia, a literatura americana e a matriz cosmológica ameríndia. Os

exemplos são inúmeros e bastante representativos: Alfred Métraux, Georges Bataille e os Tupinambá; Antonin Artaud, Carlos Castañeda e os Tarahumaras; Lévi-Strauss e os Nambiquara; Pierre Clastres, Gilles Deleuze, Félix Guattari e os Yanomami; e, mais recentemente, Bruce Albert, Eduardo Viveiros de Castro e o xamã Yanomami Davi Kopenawa.

Não buscamos ilustrar nenhum tipo de determinismo por meio de tais encontros, mas registrar a existência de uma certa confluência inventiva, algo como um fluxo de atração responsável por produzir tensões epistemológicas que introduzem flutuações e deflações no elemento do sentido. Nesse ponto preciso de aproximação entre léxicos díspares e distantes, já não temos respostas. É nele, precisamente, que começa o labirinto. É ele que dá uma “tópica” ao desejo de escrever (Barthes, 2005a, p.13).

Não partiremos, portanto, de pressuposições conceituais oferecidas por uma ou outra disciplina particulares, mas de uma zona transdisciplinar de tensões, alimentada pelos escritos de Barthes, um certo dispositivo literário-antropológico e o acervo das ontologias ameríndias. Na noção de interdisciplinaridade permanece ainda intacta uma certa ideia de divisão entre proprietários que aqui preferiremos suspender em nome de uma outra política de escrita. Trata-se de operar efetivamente “um modo de pensar transdisciplinar” como estratégia para reatar os nexos entre linguagem e política, na linha do esforço teórico “glotopolítico” que sugere Locane (2019, p.2). A aproximação entre diferentes instâncias responde a uma práxis de afinidade intensiva, à exploração de uma “potência de aliança”, única maneira capaz de captar conceitualmente a “rochamãe” da mitologia americana sem recair nas polarizações essencialistas da Identidade. “Nem uma forma da *doxa*, nem uma figura da lógica, o pensamento nativo deve ser tomado – se se quer tomá-lo a sério – como *prática de sentido*” (Viveiros de Castro, 2015, p.229). A tensão entre textos antropológicos, literários e filosóficos não serve, portanto, para afirmar uma distinção axial dos lugares do essencial e do acidente na proposição, nem do Eu e do Outro na ontologia, mas para abrir o pensamento e a escrita à região híbrida onde o “não-lugar impensável torna-se o ponto de irrupção” (Latour, 2013, p.95).

O mito não se apresenta como uma zona ontologicamente purificada, separada do pensamento moderno pelo contrato social, mas como uma máquina de sentido,

multiplicidade capaz de converter um código em outro, sem remeter a uma essência íntima ou última das coisas, mas simplesmente efetuando a circulação de referências e códigos. “O texto literário sempre teve e continua tendo, mesmo em suas formas mais novas, ‘escriturais’, relações com a linguagem mágica, religiosa ou sagrada – linguagem da coisa ela mesma, ou linguagem que inaugura e instaura um mundo” (Perrone-Moisés, 2012, p.72). Tal qual a noção de signo, o mito se fragmenta numa espécie de horizontalidade multidirecional, sistema de remissões recíprocas e de contaminações cosmológicas que não remete a uma transcendência, mas ao infinito permutatório da linguagem (Viveiros de Castro, 2015, p.229-243). Articulado entre essas diferentes linhas, o texto deverá esposar “a teimosia do espia que se encontra na encruzilhada de todos os discursos, em posição *trivial* com relação à pureza das doutrinas” (Barthes, 2013, p.27).

O Neutro, o Ocidente, o Xamã

Da produção teórica de Barthes, destacam-se, por um lado, as ideias de que a linguagem funciona como um dispositivo assertivo e de que o regime linguístico distribui os possíveis da língua por meio de uma ordem paradigmática. Por outro lado, a ideia de que ao discurso literário seria facultada uma qualidade de *pharmakon*, capaz de afrouxar e sutilar a arrogância da asserção e o constrangimento paradigmático. Através de seus escritos, desenham-se os limiares de um confronto ou de uma dualidade entre a rigidez da linguagem e os efeitos de rarefação do sentido obtidos pela literatura, a escritura, ou simplesmente o texto. “A arrogância circula como um vinho forte entre os convivas do texto” (Barthes, 2003, p.60). Especialmente a partir de *O prazer do texto* e do programa esboçado em seu curso em torno do *Neutro*, percebe-se a cristalização da aposta, a um só tempo teórico-metodológica e ético-estética, de que a grosseria e a insuficiência da língua podem ser supridas, ainda que raramente, pelo discurso. “O prazer é um *neutro*” (Barthes, 1973, p.87). “O Neutro não é uma média de ativo e de passivo; é antes um vaivém, uma oscilação amoral, em suma, e, por assim dizer, o contrário de uma antinomia” (Barthes, 2003, p.149).

Ao longo da década de 1970, suas pesquisas demonstraram a confiança de que uma Semiologia Literária é capaz de suplementar a deficiência oriunda da linguística, e não simplesmente recolhê-la como um efeito reflexo no discurso. Tal perspectiva se apresenta em seus textos, entrevistas e também na originalidade do programa de ensino desenvolvido em seus últimos anos de vida no *Collège de France*. Assim, o eixo da pesquisa estruturalista, predominante até o final da década de 1960 e até então regida pela crença no desvelamento dos reflexos entre codificações internas e efeitos aparentes, volta-se para uma nova direção, pela qual a relação entre discurso e língua se modifica, tornando-se de suplementação, e não apenas de reflexo, reprodução ou repetição imitativa. “Diante da lei-carência do Neutro (da língua), o discurso (no sentido mais lato do termo: enunciação: literária, ética, patética, mítica) abre um campo infinito, furta-cor, de nuances, de mitos, que podem tornar vivo, alhures, o Neutro carente na língua” (Barthes, 2003a, p.390).

Barthes formulou diferentes estratégias para burlar a correlação entre linguagem e poder como uma espécie original de “ética do signo” (2004, p.116). Tal programa ético, cujo objetivo é alcançar e legitimar um estado de reserva no qual o discurso é desligado da arrogância e do desejo de agarrar, se apresenta por meio de aulas nas quais a experiência se materializa em escolhas temáticas, figurações não-sistemáticas e a exibição de um estilo didático que procede por fragmentos e cintilações de imagens. Compreender o Neutro como um fermentador de intensidades, como propõe Barthes (2003a, p.403), implica postular a existência de uma relação não paradigmática entre a linguagem e o sentido, algo que a Civilização Ocidental reprimiu tradicionalmente para as margens do não senso, seja internamente, pelo estatuto muitas vezes afixado aos movimentos artísticos, seja externamente, pelo valor negativo ou exótico atribuído aos sistemas de signos e de valores associados às culturas do Outro. Ainda antes de apresentar seu programa de ensino ao *Collège*, antes mesmo da virada epistemológica apresentada em *O prazer do texto*, Barthes já se propunha a esboçar uma “ética do signo vazio”, evidenciando sua “reivindicação absoluta de uma alteridade total”, o que passa por uma crítica implacável em relação à estrutura simbólica da sua própria civilização (2004, p.116-117).

Paradoxalmente, o Neutro é uma estratégia precisa concebida para não neutralizar a

alteridade consubstancial ao pensamento alheio. Evitar, portanto, as reduções epistemocêntricas às quais as filosofias do Uno e da Identidade sempre procederam. Ao esquivar a disjunção exclusiva das distribuições de sentido paradigmáticas, o desejo de neutro chama o pensamento ao exercício aberto em um campo radicalmente plural. É somente nesse campo que se pode atribuir agência real ao Outro, que inclusive abandona o estatuto de Outro no mesmo momento em que se desprende da referência negativa ao modelo do Mesmo. Nesse caso, a experiência do Neutro desfaz o mecanismo de bloqueio da diferença interposto pelo dualismo platônico à soberania da linguagem anunciada por Górgias (Barthes, 2012, p.296). A marca do dualismo platônico, como se sabe pelo menos desde o texto clássico de Deleuze (2015, p.292-307), é estabelecer uma relação de causalidade entre a “multiplicidade indefinida dos seres” (Bréhier, 2012) e o modelo de uma definição matemática. Nesse diapasão clássico, o que importa aos seres sensíveis não é serem regentes ativos da sua autonomia expressiva, mas obedecerem à lei e ao limite expressos pela definição ideal. Contra o teorema dos paralelogramos, elevado por Platão para conter as “imposturas” de Górgias, Barthes, também considerado um impostor à época da publicação de *Sobre Racine* (1963), destacou a importância da figura da elipse. “A elipse, figura mal conhecida, é perturbadora pelo fato de representar a assustadora liberdade da linguagem, que é, de certa forma, *sem medida obrigatória*” (Barthes, 2003, p.93).

Nos seus cursos finais, Barthes optou por temas, figuras e estratégias metodológicas que aludem ao prazer da burla e da suspensão das tensões e estruturas paradigmáticas. Esse movimento de burla e suspensão é obtido segundo estratégias variados, que vão do haikai japonês ao Tao e ao Zen, passando pelo *quid* de Joyce, o romance de Proust, os escritos de Blanchot, a mística cristã e incontáveis vislumbres de matérias que apresentam em variados matizes o *pathos* da diferença. “A *diferença*, palavra insistente e muito louvada, vale sobretudo porque ela dispensa ou supera o conflito” (Barthes, 2003, p.83).

O objetivo específico deste ensaio é acrescentar, como se fosse possível criar *a posteriori* mais uma entre as diferentes figuras do Neutro, a particularidade de outro repertório sígnico, mais propriamente ameríndio, xamânico, lapidado por escritores e antropólogos americanos e referenciado no modo de vida dos povos da floresta

amazônica. Leitor de Barthes, o escritor Italo Calvino, em um de seus últimos textos, via na atividade literária a perpetuação de um “dispositivo antropológico”, caracterizando-o pela relação estabelecida entre o imaginário literário e uma “função xamânica e feiticeiresca”.

“Não me parece abusivo relacionar esta função xamânica e feiticeiresca, documentada pela etnologia e o folclore, com o imaginário literário; ao contrário, penso que a racionalidade mais profunda implícita em toda operação literária deva ser procurada nas necessidades antropológicas a que essa corresponde” (Calvino, 2012, p.40).

Essa visão particular enunciada por Calvino sobre as relações entre o literário e o xamânico-feiticeiro já era tematizada pelo próprio Barthes em um dos ensaios que compõe *Crítica e verdade*.

“Em resumo, de um ponto de vista antropológico, o escritor-escrevente é um excluído integrado por sua própria exclusão, um herdeiro longínquo do Maldito: sua função na sociedade global não está talvez muito longe daquela que Claude Lévi-Strauss atribui ao Feiticeiro: função de complementaridade, já que o feiticeiro e o intelectual fixam de certo modo uma doença necessária à economia coletiva da saúde” (2013, p.38-39).

Nessa chave de leitura, a “doença” fixada pelo intelectual e pelo feiticeiro se apresenta como uma espécie de anátema lançado sobre a saúde assertiva da *Doxa*. “A *Doxa* (palavra que voltará frequentemente) é a Opinião pública, o Espírito majoritário, o *Consensus* pequeno burguês, a Voz do natural, a Violência do Preconceito” (Barthes, 2013, p.59). O feiticeiro e o escritor-escrevente apontam para a doença da linguagem e para o exercício do exorcismo da moléstia, encontrado de modo correspondente na atividade literária e na prática xamânica. Em ambos os casos, o sortilégio se faz por uma revalorização e por um trabalho do corpo. Para a literatura, por exemplo, “*a escritura em voz alta*”, recomendada por Artaud e Sollers, ou simplesmente o exercício da arte melódica pelo “*grão da voz, que é um misto erótico de timbre e linguagem*” (Barthes,

1973, p.88-89). Ao final da aula do dia 30 de março de 1977, em seu seminário *O que é “tenir un discours”?* Pesquisa sobre a fala investida, Barthes anunciava como um “grande sonho claro” a possibilidade de captar as “Forças do discurso” segundo suas intensidades. No auge de um sonho claro, situava o que seria o “plano da música da língua, a língua como música”, postulando que o objeto de uma “semiótica das forças”, de uma “filologia ativa dos discursos”, seria “a declamação, a *pronunciatio*” (Barthes, 2013b, p.324-325). Em suas aulas sobre o humor e a música na literatura, Cortázar já via na noção de prosa encantatória a sobreposição de duas realidades, diferentes apenas em aparência: o encanto como magia, sortilégio, atmosfera mágico-hipnótica; e o encanto como canto, cantar (2015, p.159). As duas realidades se confundem na viagem xamânica, percurso que enseja o mergulho no pluralismo radical que embaralha e desfaz as dicotomias estruturantes em um “fundo universalmente humano de todos os seres” (Viveiros de Castro, 2015, p.259). Em suas práticas artísticas e científicas, musicais e medicinais, “o xamã respondia anulando o peso de seu corpo, transportando-se em voo a um outro mundo, a um outro nível de percepção” (Calvino, 2012, p.40).

É somente por fazer esse voo particular que o xamã encontra as “árvores de cantos”, de onde desprendem-se todos os ritmos que ele poderá cantar depois de ter sua língua e seu corpo operados e refeitos pelos espíritos dos pássaros, entre outros, que são os verdadeiros donos dos cantos (Albert; Kopenawa, 2015, p.114-115). Já “a outra língua”, no caso da literatura, como nos diz Barthes, “é aquela que se fala num lugar política e ideologicamente inabitável: lugar do interstício, da beirada, da tipóia, do andar coxo: lugar *sobranceiro* pois que atravessa, cavalga, panoramiza e ofende” (2012, p.217). Brincando um pouco com os termos, Jakobson, Kristeva, Benveniste, todos homenageados por Barthes por criar e deslocar no interior da Linguística, respectivamente, as funções e noções de Poética, Dialogismo e Enunciação, podem ser considerados como alguns desses grandes feiticeiros propagadores da crítica da comunicação.

Apoiados na perspectiva de uma antropologia simétrica (Latour, 2013), podemos ver as evidentes correspondências entre o laboratório de linguística avançada e a viagem iniciática do xamã amazônico. A correspondência entre o dispositivo antropológico caracterizado por Calvino e a atividade de conjuração dos estereótipos realizada pela

literatura permite-nos aproximar o estatuto do discurso literário, as operações realizadas em torno do “Neutro” e o tópico da feitiçaria. Ao refletir sobre a musicalidade e o humor na literatura, Cortázar sugere que, atentos ao “sentido do ritmo”, “entramos totalmente numa espécie de corrente que nos tira de nós mesmos e nos mergulha em outra coisa” (2015, p.161-162). É somente ao mergulharmos nessa “outra coisa” intuída por Cortázar, “outra língua” teorizada por Barthes, “outro mundo” ou “outro nível de percepção” visitado pelo xamã, que podemos tornar todos esses temas e percursos correlatos de uma mesma ética consubstancial ao trabalho com os signos e os ritmos. “Por isso, é preciso afinar a língua para os cantos dos espíritos tanto quanto é preciso amolecer a mão para desenhar letras” (Albert; Kopenawa, 2015, p.172).

Ensino, Subjetividade, Epistemologia Xamânica

Nas aulas iniciais do curso *A Preparação do Romance*, Barthes defendeu a necessidade de um modelo de ensino que não recalcasse o sujeito. Quaisquer que fossem os riscos representados pela subjetividade à aura de legitimidade do discurso científico, seria melhor corrê-los a amputar suas possibilidades em nome da autoridade de uma linguagem nomológica. Nesse momento de sua trajetória intelectual, Barthes entendia que “mais valem os logros da subjetividade do que as imposturas da objetividade. Mais vale o Imaginário do Sujeito do que a sua censura” (2005, p.4). No curso seguinte, ele especificou a questão, diferenciando o sujeito do enunciado (subjetividade de caráter, fora de jogo, que impõe-se ao texto com suas marcas pessoais) e o sujeito da enunciação (subjetividade escrevente, afetada pela escrita). “Parece-me que é devido ao fato de haver sempre, sob o Ideal do Eu que constrange a Escrita, um Eu Ideal em permanente expansão” (Barthes, 2005a, p.78). Nesse ponto particular, a perspectiva esboçada por Barthes se aproxima ao que fundamenta e caracteriza respectivamente o xamanismo como epistemologia indígena.

Como lembra Viveiros de Castro (2008), Lévi-Strauss argumentava que a arte ocupa no interior do Velho Mundo o mesmo lugar ocupado pelas reservas indígenas no Novo Mundo (o de parque natural ou reserva ecológica no interior de um pensamento

domesticado), aproximando o estatuto da arte à dinâmica singular do pensamento selvagem. Em ambos os casos, confina-se a reservas limitadas e controladas os modos de existência daquilo que põe em xeque a ética do trabalho e os postulados consensuais do mundo produtivo. No entanto, como é discutido hoje no âmbito da epistemologia Dosse (2018), é somente pelo cruzamento e transgressão dessas fronteiras artificiais, operando uma espécie de transdisciplinaridade estudada, que inovações ocorrem no próprio campo científico.

Segundo Isabelle Stengers, o “critério nodal de pertencimento ao campo científico” é precisamente o “sentido do risco”. Em entrevista concedida a François Dosse, a autora argumenta que “é essa noção de risco que deve incitar as ciências humanas a não se encerrar em objetos preestabelecidos ou em quadros teóricos fechados em si mesmos, mas abrir-se para a irrupção da novidade, da irreversibilidade” (Dosse, 2018, p.466). Lévi-Strauss, por exemplo, dizia ter apreendido com os surrealistas e, mais particularmente, com Max Ernst, as técnicas de colagem cuja influência é visível em *O pensamento selvagem* (Lévi-Strauss; Eribon, 2005, p.57). Em movimento análogo, Deleuze e Guattari assumem o que a escrita de *Mil platôs* deve aos procedimentos de colagem pós-cubistas e inspirações dadaístas. Em todo caso, embora haja semelhanças no modo pelo qual tanto a arte como o “pensamento selvagem” são mantidos à distância pelas fronteiras e tópicos da civilização, a diferença essencial é que, no perspectivismo amazônico, tal como apresentado pelas pesquisas de Eduardo Viveiros de Castro (2015; 2013; 2008), as esferas da subjetividade, do senso prático e da “ciência” não se encontram hierarquicamente separadas.

Por via dessas ressonâncias transdisciplinares, a abordagem teórico-pedagógica de Barthes nos permite desenhar a problemática de uma didática poética e em seguida estendê-la ao continente americano para encontrar mais uma de suas possíveis cintilações. Em seu último curso, Barthes tratava a “Arte” como uma potência de desenfado, curto-circuito que neutraliza a força reativa do tédio e produz a intervenção de “outra Metafísica sobre a primeira” (2005a, p.297). Pensado no interior desse diapasão de curto-circuito e/ou rotação de metafísicas, o Neutro não designa um fora absoluto, mas o problema da interiorização ou das dobras de uma linha de subjetivação paradigmática. Pela transgressão das hierarquizações e unidades poéticas

convencionais, o tema do Neutro aponta para uma zona na qual tempo, espaço, pessoa e linguagem orbitam numa atmosfera rarefeita e correlacionam-se em um estado intensivo de significação fendida.

Tendo em vista tais circunscrições, no curso sobre o Neutro, Barthes apresentava o “Ocidente: numa escala macroideológica: como um especialista da arrogância”, caracterizando-o “por intervir em toda parte dogmaticamente”. Particularmente, apresentava-se a vocação do Ocidente à arrogância pela via de uma “vontade de linguagem” hipertrofiada (2003a, p.317). Ou ainda, em seu curso seguinte: “Ocidente = complexo de virilidade” (2005, p.125). Amparada por essa reconhecida vocação tagarela e viril, que se escandaliza facilmente com o silêncio e a fadiga, forma-se tradicionalmente a tríplice fronteira asséptica entre arte, vida e ciência. A formação de tais limites, convencionalmente criados, é justamente o que os marcos xamânicos do pensamento ameríndio permitem afrontar. “*Adentro, afuera: eso realmente no importa*”, escrevia Castañeda, buscando esclarecer as dúvidas de um aprendiz de feiticeiro nagueal (2010, p.175)².

Considerações Finais

Em entrevista concedida à Didier Eribon, Lévi-Strauss postulava a semelhança entre o texto do filósofo Henri Bergson e as palavras de um índio Sioux (2005, p.167). Tal postulação é possível, pois, como aprendemos com um dos melhores comentadores do texto do filósofo, o método intuitivo bergsoniano compreende uma metafísica da experiência (Worms, 2010). No interior da metafísica bergsoniana, a realidade não corresponde a uma matéria opaca, sublimada por tendência mecânica ou princípio transcendental, mas a uma instância criadora, limitada evidentemente, porém aberta aos contornos sinuosos e móveis de uma elasticidade imanente. Há um “sentido movente que atravessa as palavras”, um “ritmo da linguagem” que reproduz o “ritmo do pensamento” (Bergson, 2009, p.46). Essa imanência rítmica se apresenta como a própria

² No curso sobre o Neutro, Barthes faz duas referências à obra de Carlos Castañeda.

espessura da duração das coisas, mergulhadas em um movimento incapturável ao juízo sintético e à predicação dos lugares proposicionais, mas acessível à intuição e ao espírito que se desprende das limitações de um “tempo pulsado” (Deleuze, 2007, p.265). Em outros termos, “ao chegar ao coração, o tempo já não se pode medir” (Cortázar, 2015, p.105). A aproximação entre o texto de Bergson e as palavras do índio Sioux, sugerida por Lévi-Strauss, leva-nos a uma interrogação sobre o sentido do ritmo, ao envolvimento da prosa por latências e pulsações que não vêm exclusivamente do âmbito da razão, e que fazem com que o discurso e a sintaxe se organizem não apenas em função da transmissão de uma mensagem, mas da intensidade de uma “atmosfera”, de uma “aura” (Cortázar, 2015, p.159). Tais questões não apontam para uma suposta ausência de significação atinente às gramáticas insuficientes de um Outro projetado como contra imagem do Mesmo, mas para a persistência, no interior do corpus ocidental, de palavras que ganham peso e caráter palpável, indicando no Neutro um postulado ético que circunscreve a região onde ocorre eventualmente a queda do “outro polêmico” (Barthes, 2005, p.132).

Aplicando o mesmo gênero de argumento à América do Sul, propusemos a leitura do texto do professor Barthes em sintonia com as palavras recentemente publicadas de um xamã Yanomami. Aceitando o convite, o problema barthesiano em torno dos limites estruturais da linguagem aparece então como mais uma das aporias próprias ao modelo de conhecimento da cultura ocidental. Não por acaso Barthes, Lacan, Lévi-Strauss, Pierre Clastres, e mais recentemente Bruce Albert, buscaram soluções para os impasses do pensamento ocidental no repertório específico de outras ontologias. O funcionamento paradigmático da língua repercute o modo operacional de uma função transcendente enraizada na Cultura, tal como a do próprio Estado em relação às redes de solidariedades coletivas/arcaicas, dos Humanos em relação aos animais, do Masculino em relação ao feminino. Nos termos explicitados pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, leitor de Deleuze e Guattari e estudioso do pensamento ameríndio, o que ocorre é uma captura da multiplicidade radical dos pontos de vista pelos aparelhos cosmo-redutores da Identidade e da Ontologia – o que ele denomina mais propriamente como uma forma de “estelionato fenomenológico”. Segundo essa leitura, a relação de subordinação entre a estrutura da linguagem e o princípio da identidade subsume o

múltiplo da realidade ao espectro formal de uma monarquia ontológica (Viveiros de Castro, 2008, p.244).

Sabe-se que na mitologia ocidental a linguagem protagoniza um papel fundador de “macroparadigma antropológico” (Viveiros de Castro, 2015, p.109-110). A linguagem é “modelo das instituições” (Barthes, 2013, p.37). Ela aparece como o enclave fundamental da separação entre humanidade e animalidade, cultura e natureza, cumprindo assim uma função matricial para a gênese de todos os binarismos. A naturalização dessa função sedimenta um certo hábito intelectual, segundo o qual a validação de toda a inteligência possível se dá mediante o encaixe entre uma proposição qualquer e um modelo de conhecimento arborescente. Já no perspectivismo ameríndio, o dualismo esquemático fundador da transcendência através da linguagem não acontece dessa maneira (como vimos, a árvore não é uma árvore sintática, mas uma árvore de cantos). Em vez disso, o que ocorre é que os polos simultaneamente se invertem e se mantêm porosos, permanecendo aberto e ativo o intercâmbio intensivo entre humano/animal e natureza/cultura. Nesse caso, *tornar-se outro* não é a quebra do contrato ontológico pela irrupção da insensatez, mas um acontecimento potencial que repercute um trânsito imanente entre naturezas distintas.

A situação é ilustrada, por exemplo, pelo mito de Arowe, cujo relato o xamã Yanomami Davi Kopenawa ouviu de seu sogro na época de sua iniciação ao universo de práticas e saberes do xamanismo amazônico. Segundo conta, o guerreiro mítico – encarnação dos valores dos guerreiros Yanomami –, depois de morto e decapitado, renasce em forma de onça (Albert; Kopenawa, 2015, p.613). A transição entre humanidade e animalidade narrada pelo mito encontra correspondência nas práticas ultra corpóreas que permitem ao xamã romper os limites do corpo reificado para acessar pontos de vista ontologicamente heterogêneos. Através do transe estático, o corpo, simultaneamente morto e vivificado, é invadido pelos “duplos invisíveis da floresta” (seres-imagens), levado até a casa dos seres aquáticos, para em seguida entrar em contato com pontos de vista de outras naturezas (zona de interferência). Isso tudo, é claro, depois de uma longa e difícil iniciação. Os “seres-imagens” não se entregam a qualquer um, ou ainda, se encontram um xamã despreparado, apenas se apresentam e já o abandonam (Albert; Kopenawa, 2015, p.171-172).

Interessa destacar aqui o que poder-se-ia chamar de algumas regularidades observadas no xamanismo amazônico: a supressão do indivíduo isolado e das relações convencionais de espaço-tempo; o modo pelo qual a experiência do transe conduz o xamã a efetuar a experiência da sua dissolução, ou, em outros termos, a experimentar a própria flutuação no fluxo das imagens; a possibilidade de ingressar numa zona de intercâmbio e interferência (poderíamos dizer de subjetivação alargada) com seres de outras naturezas (“seres-imagens”). Tais “regularidades”, expressas pelo conjunto de práticas e técnicas que compõe o repertório complexo do xamanismo amazônico, se aproximam à experiência do Neutro tematizada por Barthes em seu curso no *Collège*. Se a experiência do Neutro é a forma de nomear uma instância que tipifica a recusa da distribuição paradigmática do sentido obtido através dos jogos de oposições, é porque ela confina com a região porosa dos trânsitos transespecíficos, ou ao menos com um processo de *fade-out* do sujeito (Perrone-Moisés, 2012, p.37). E por esse processo deve-se entender aqui um duplo movimento: a “saída de cena” da “pessoa imaginária” vinculada à “ilusão biográfica”; e a emergência de uma “língua sem memória”, o que Barthes definia como o próprio “imaginário da escritura” (Barthes, 2003, p.14).

A transposição da matriz paradigmática não culmina numa abolição final, mas na “invenção de um terceiro termo: termo complexo e não termo zero, termo neutro” (Barthes, 2003a, p.117); ou seja, “é preciso atravessar, como o percurso de um caminho iniciático, todo o sentido, para poder extenuá-lo, isentá-lo” (Barthes, 2003, p.101). A intransitividade é um estado de transe ativo. Assim como o xamã experimenta a morte para permitir a passagem dos seres-imagens que povoam o silêncio da floresta através do seu corpo, a escritura é o resíduo fúnebre extraído após as exéquias do organismo linguístico. Nessa mesma linha, o grande romancista brasileiro Ariano Suassuna, perfeita síntese de xamã e escritor, em seu *Romance da Pedra do Reino*, apresenta o desafio referente ao inconcebível e ao enigma da fronteira referentes ao gesto literário: “Entre o Sol e os cardos, entre a pedra e a Estrela, você caminha no Inconcebível. Por isso, mesmo sem decifrá-lo, tem que cantar o enigma da Fronteira, a estranha região onde o sangue se queima aos olhos de fogo da Onça-Malhada do Divino” (2012, p.306).

A batalha entre o corpo e o imaginário travada pela literatura repercute o desfalecimento ou o desdobramento do indivíduo psicológico e a imersão torrencial numa outra

dinâmica de imagens. Se sua “extraordinária força”, sua “força nula”, constituem um “dentro vazio” para o signo, ou uma coincidência com o “nada”, como dizia Blanchot (2011, p.312), é porque sua crueza de matéria bruta repercute um estado de atopia da linguagem, estado que empurra o texto para mais longe criando um “movimento de *miragem*” (Barthes, 2013, p.37). Embora tais conceitos permitam pensar numa série de correspondências entre a atividade literária e a prática do xamanismo amazônico, há, no entanto, uma diferença importante. Enquanto a “miragem do nada” constitui um momento fundamental da escritura, no caso do xamanismo, a “miragem do nada” é substituída pelo que os povos da floresta chamam de *Miração*. “Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de *yãkoana* que me deram” (Albert; Kopenawa, 2015, p.76). “Peles de papel” ou “peles de imagem” é o modo, extremamente rico em derivações poéticas, que Kopenawa traduz em sua língua aquilo que os brancos entendem convencionalmente por “livros”. Nessa singela e complexa opção tradutória condensa-se todo o enigma da fronteira entre as potências da oralidade e os hábitos da civilização livresca. Duas *Paideias*, duas educações, que, ao seu modo, leem, veem, escrevem, traduzem e a cada novo encontro não se contentam em permanecer fiéis ao seu repertório de origem, mas atravessam a fronteira e tornam-se híbridas para dizer o visível e ver o enunciável. Para encerrarmos por mais uma simetria arriscada, pode-se dizer, acerca desses saberes da floresta, raros, densos, enigmáticos, o mesmo que Barthes dizia sobre o *Livro* de Mallarmé: “já o disse, não se sabe grande coisa de seu conteúdo, sabe-se apenas que havia um ritual” (2005a, p.117).

No momento preciso em que a floresta amazônica é consumida por incêndios e desmatamento e toda expressividade política é distribuída segundo as regras pobres de um jogo binário, mostra-se crucial encontrar reservas de sentido liberadas da matriz paradigmática, reservas que permitam retomar cintilações para a sobrevivência da pluralidade e a reinvenção de um presente vivível. O desejo de neutro, movimento procurado pela escrita e ativado na prática pelo xamanismo amazônico, como procuramos demonstrar ao longo deste ensaio, apresenta-se como forma de resistir à proliferação generalizada do desejo de morte. Talvez a ética do neutro esbarre continuamente em sua aporia constitutiva, pois como discurso sua atuação é a de uma

pausa breve. No entanto, Barthes parece ter indicado um caminho possível, na parte final da última aula de seu último curso: ao desejo de neutro, aporético em termos, ele acrescentava seu desejo de uma “transformação da Escuta” ou do próprio “Renascimento da arte de escutar” (2005a, p.360).

Referências

- Albert, B; Kopenawa, D. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Barthes, R. (2013). *Aula*. São Paulo: Cultrix.
- _____. *Crítica e verdade*. (2013a). São Paulo: Perspectiva.
- _____. *Como viver junto: simulações romanescas de alguns espaços cotidianos: cursos e seminários no Collège de France, 1976-1977*. (2013b). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- _____. *O rumor da língua*. (2012). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- _____. *A preparação do romance I: da vida à obra*. (2005). São Paulo: Martins Fontes.
- _____. *A preparação do romance II: a obra como vontade: notas de curso no Collège de France 1979-1980*. (2005a). São Paulo: Martins Fontes.
- _____. *O grão da voz: entrevistas, 1961-1980*. (2004). Trad. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. *Roland Barthes por Roland Barthes*. (2003). São Paulo: Estação Liberdade.
- _____. *O neutro: anotações de aulas e seminários ministrados no Collège de France, 1977-1978* (2003a). São Paulo: Martins Fontes.
- _____. *Le plaisir du texte*. (1973). Paris: Éditions du Seuil.
- Bergson, H. *A energia espiritual*. (2009). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Blanchot, M. *A parte do fogo*. (2011). Rio de Janeiro: Rocco.
- Bréhier, É. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. (2012). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Calvino, I. *Seis propostas para o próximo milênio*. (2012). São Paulo: Companhia das Letras.
- Castañeda, C. *Relatos de poder*. (2010). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Cortázar, J. *Aulas de literatura*. (2015). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Deleuze, G. *Logique du sens*. (2015). Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____. *Dos regímenes de locos*. Textos y entrevistas (1975-1995). (2007).
Valência: Pré-Textos.
- Dosse, F. *O império do sentido: a humanização das ciências humanas*. (2018). São Paulo:
Editora Unesp.
- _____. (2001). Barthes, Lacan, Foucault: o autor, a estrutura. In: *A história à prova
do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora
UNESP.
- Latour, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. (2013). São Paulo:
Editora 34.
- Lévi-Strauss, C; Eribon, D. (2005). *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify.
- Locane, J. (2019). Crítica cultural y glotopolítica. Introducción. In: *Theory Now: Journal
of Literature, Critique, and Thought*. 2(2), 1-3.
- Perrone-Moisés, L. (2012). *Com Roland Barthes*. São Paulo: Editora WMF Martins
Fontes.
- _____. (1978). *Texto, crítica, escritura*. São Paulo: Ática.
- Risério, A. (1986). *Palavras canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Suassuna, A. (2012). *Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Vai-e-Volta*. Rio de
Janeiro: José Olympio.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia
pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2013). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*.
São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2008). *Encontros*. Rio de Janeiro: Editora Azougue.
- Worms, F. (2010). *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. São Paulo: Editora Unifesp.