

**ESTUDOS EM HOMENAGEM A
ERNESTO VEIGA DE OLIVEIRA**



Instituto Nacional de Investigação Científica
Centro de Estudos de Etnologia

«SADE, FUNDADOR DAS CIÊNCIAS DO HOMEM?»

Manuel João Ramos
Antropologia Social — ISCT

A razão primeira da investigação histórica das Ciências Humanas parece ser a tentativa de perceber o conceito do Novo, quando aplicado ao passado. Constatá-se, no entanto, que a formulação de novas hipóteses, o resumir do conhecimento, a reinterpretação dos materiais, a actualização dos objectos, dependem em larga medida de um processo mental que propugna que o reconhecimento se funda, se elabora sobre um (re)conhecimento anterior: o Novo (os novos conceitos, os novos métodos) como categoria ideológica, é aceite enquanto reconstrução do Velho. No caso particular da Antropologia, conhecemos uma história fértil em pontos de partida para a elaboração de modelos que agem como filtros, cuja natureza pode ser verificada na dinâmica do binómio recusa / (re)apreciação de modelos residuais⁽¹⁾. É um procedimento normal enquanto factor de «progresso da ciência». E, no entanto, o historiador da Antropologia, por comodidade ideológica, ao deter-se em cada etapa da evolução científica da disciplina prefere instaurar cortes epistemológicos em relação à reflexão anterior. Quando vemos resumidas, em manuais de uso académico corrente, as questões que preocupavam a escola evolucionista no século XIX, por exemplo, quando nos falamos das «grandes linhas condutoras do pensamento» de autores como Bachoffen, Tylor, McLennan, é inevitável a sensação de que um artifício está a ser operado: como nas lendas de fundação, pensamentos e pensadores parecem surgir de um protoplasma, de um vazio intelectual. Timidamente despontam, mais «atrás», os nomes não discutíveis de Rousseau, Montesquieu, Ibn Batuta, Heródoto. Quatro nomes, um por cada

⁽¹⁾ Confirmam-se alguns temas maiores: a origem das Culturas, a evolução social, a identidade cultural, a oposição Natureza / Cultura: em qualquer domínio particular da Antropologia cada modelo parece apenas poder ser instaurado sobre as ruínas de um modelo anterior, mas a sua construção depende dos mesmos materiais. É sobretudo pelo implícito, pelo não dito, que podemos reconhecer a afinidade das trajectórias.

«idade» da «pré-história», e um género literário indefinido, a literatura de viagens, são geralmente suficientes para resolver apressadamente a fermentação original da disciplina⁽²⁾. Mas essa resolução apressada é discutível. Se a hipótese evolucionista se baseava directamente na transposição do método e dos pressupostos teóricos da biologia de Darwin, ela era tributária de preocupações explícitas da filosofia natural do século XVIII. Claude Lévi-Strauss, por exemplo, atribui mesmo a Jean-Jacques Rousseau uma importância fundamental como «fundador», ao enunciar questões que viriam a ser retomadas pela Antropologia e pela Sociologia em termos epistemológicos globais e não apenas no quadro da filiação da escola evolucionista. Vale a pena, porque nos sugere uma via para algo que não se esgota no artifício, inspecionar por um momento o seu artigo «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des Sciences de l'Homme»⁽³⁾.

A ideia que orienta a exposição de Lévi-Strauss⁽⁴⁾ e que, segundo ele, atravessa a obra de Rousseau é a de que o único modo de fundamentar as Ciências Humanas passa pela descoberta prévia do «outro» em «mim»⁽⁵⁾. E porque a noção de Identidade remete, na Antropologia de Lévi-Strauss, como de resto na Linguística de Benveniste⁽⁶⁾, para o princípio supremo da relação, trata-se de buscar nas entrelinhas das palavras de Rousseau pontos de confluência pertinentes. Este, diz Lévi-Strauss, não previu apenas a Antropologia: fundou-a, no sentido próprio do tema, ao escrever, em 1753-74, o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*⁽⁷⁾, onde é desenvolvido, de forma sistemática, um sistema de relações entre Natureza e Cultura («onde podemos ver o primeiro Tratado de Etnologia Geral»⁽⁸⁾). Fundou-a também ao distinguir «claramente» o objecto próprio da Antropologia: «Quando se quer estudar os homens, há que olhar para perto de si, mas quando se quer

⁽²⁾ Referências essenciais em história da Antropologia, os livros de R.H. Lowie, *History of Ethnological Theory*, New York, 1937, e de P. Mercier, *Histoire de l'Anthropologie*, Paris, 1966, desenham este percurso; a este período de «fermentação», Mercier atribui mesmo a designação de «Pré-História» (cf. op. cit., cap. I). Mas se a generalidade das obras deste género particular se radicam nesse postulado, textos recentes como o de E. Leach (*Social Anthropology*, London, 1982; cf. cap. II), de A. Kupper (*The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, London, 1988), ou a obra de M. Duchet (sobretudo o *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1971, e *Le partage des Savoirs*, Paris, 1985), propõem outras hipóteses de leitura diacrónica da disciplina.

⁽³⁾ Conferência reproduzida em C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale II*, Paris, 1973, cap. II.

⁽⁴⁾ Veja-se também: «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», in: M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1960, «L'Apothéose d'Auguste», em *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, p. 433 seq., o último capítulo de *Mythologiques IV: L'Homme Nu*, Paris, 1971.

⁽⁵⁾ «Rousseau...», op. cit., p. 48.

⁽⁶⁾ E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris, 1966, p. 225-228.

⁽⁷⁾ A edição que usamos é de Paris, 1965.

⁽⁸⁾ C. Lévi-Strauss, op. cit., p. 47.

estudar o homem, há que aprender a dirigir o olhar para longe; há que primeiro observar as diferenças para depois descobrir as propriedades»⁽⁹⁾. A experiência do antropólogo, «no terreno», num mundo que lhe é estranho, por vezes hostil, inicia-se com o auto-(re)conhecimento de si próprio: «Não existe senão esse eu, de que ele ainda dispõe, para que lhe seja possível sobreviver e fazer a sua investigação (...) Na experiência etnográfica, o observador torna-se o seu próprio instrumento de observação; (...) deve aprender a conhecer-se, a obter de si [d'un soi], que se lhe revela como um «outro» ao «eu» que o utiliza, uma avaliação que se tornará parte integrante da observação de outros mesmos»⁽¹⁰⁾. Rousseau afirma-se, ou melhor, Lévi-Strauss afirma-o, fundador da objectivação total. Antecipando o «Eu é um outro», como condição mental da possibilidade da experiência etnográfica e base da demonstração que confirma que o «outro» é um «eu», questiona a filosofia do Cogito e as pretendidas evidências do eu: Descartes postula a passagem directa da interioridade do homem à exterioridade do mundo, esquecendo que entre esses dois extremos se situam as sociedades, as civilizações — quer dizer, os mundos dos homens. Ao contrário, o que Rousseau exprime é a existência de um «outro» que se pensa em «mim» e me faz duvidar se sou «eu» que penso. Ao «Que sei eu?» primeiro de Montaigne, ao «Sei quê sou porque penso» de Descartes, Rousseau replica com uma nova questão («Que sou eu?»), que supõe outra, essencial («Eu sou?»), à qual, pelas Ciências Humanas, o Homem Ocidental procura responder. A possibilidade de resolução foi indicada pelo próprio Rousseau, ao postular, como vimos, a existência de um «eu» em «mim»⁽¹¹⁾.

De um modo geral, a necessidade da viagem etnográfica (ou, como pelo conhecimento de novos mundos, conhecemos o nosso próprio)⁽¹²⁾, a problemática passagem do natural ao cultural (ou a lógica das clivagens), a identificação do «eu» em relação ao «outro» transporta para o nível sociológico, o surgimento da metáfora linguística como fundadora do pensamento consciente, são temas básicos, já presentes em Rousseau, a que, de um modo (modelo) ou outro, a Antropologia, por vocação ou tradição, tem tentado responder. E, no entanto, o texto apologético de Lévi-Strauss deixa por responder uma questão importante: não terá a necessidade de reatualizar esses problemas permitido, ao longo da história da Antropologia, que um enorme equívoco etnocêntrico tenha permanecido — fragmentado em múltiplos pequenos equívocos implicitamente aceites ou ignorados pelos diversos pensadores? E esse equívoco, apenas justificável por

⁽⁹⁾ J.-J. Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, cap. VIII, citado por C. Lévi-Strauss, op. cit., p. 47.

⁽¹⁰⁾ Idem., p. 48.

⁽¹¹⁾ Ibid., p. 49.

⁽¹²⁾ Ibid., p. 46. Cf. M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1977 (1971), cap. III.

um apriorismo ideológico (etnocêntrico), será ou não incompatível com os desígnios de «objectivação integral» da disciplina⁽¹³⁾? Se é certo que a hipótese, digamos mítica, do «bom selvagem», formulada por Jean-Jacques Rousseau, a partir de Montaigne, de Swift, dos missionários dos Novo Mundo, de Las Casas, fundamentou o desenvolvimento teórico da Antropologia e proporcionou a evolução do conhecimento, não é menos verdade que enferma de um vício ao ser retomada, no século XIX, como paradigma ambíguo de análise. O mito do «bom selvagem», reformulação moderna do mito bíblico de Babel, assumiu, desde então, foros de teorema básico, ou melhor, de ponta visível de um bloco de gelo. Parece, hoje, impossível escapar a uma visão ideologicamente marcada do outro — que, se desaparece por um instante, é para ressurgir sob um disfarce diferente. Deste modo, não se fundamenta uma análise objectiva, mas apela-se à sobrevivência subjectiva de uma metáfora, que justifica «simbolicamente» a nossa condição de homens ocidentais e civilizados. Neste sentido, torna-se evidente que a essência dos estudos antropológicos, elaborados como adequações sucessivas à realidade, parece residir no esquecimento de que a «realidade outra» é já em si uma adequação (ou uma justificação) ideológica à nossa «realidade própria», à nossa percepção da realidade.

Num artigo publicado na revista *L'Homme*, José Carlos Gomes da Silva⁽¹⁴⁾, propõe-se avaliar os efeitos do que designámos como a permanência de um equívoco fundamental no desenvolvimento do pensamento de alguns dos autores mais influentes nos domínios da Sociologia e da Antropologia europeias. Um enunciado central do estudo é de que o «saber ocidental» crendo-se o único discurso capaz de proceder à abordagem científica das sociedades outras, o único capaz de conhecer o «outro», esconde, sem que possamos determinar o carácter consciente ou inconsciente desse acto, todo um esquema de pensamento marcado por uma «atitude etnocêntrica, que consiste [em relação às sociedades selvagens] em eliminar as diferenças e impor brutalmente uma visão monolítica da cultura e da sociedade»⁽¹⁵⁾. Reveladora deste espírito é a asserção lapidar de Max Weber, citada no artigo referido: «Só no Ocidente a Ciência existe num estado de desenvolvimento que nós podemos reconhecer hoje como válido»⁽¹⁶⁾. Os «outros» são sempre, para sempre, condenados à ignorância, à confusão. Para a escola evolucionista alemã e anglo-saxónica do século XIX, como para a escola

⁽¹³⁾ Ver o último texto de Adam Kupper: *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, London, 1988.

⁽¹⁴⁾ J.C. Gomes da Silva, «Nous mêmes, nous autres», *L'Homme*, Jul.-Set., 1983, XXIII (3), p. 55-80.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, p. 77.

⁽¹⁶⁾ M. Weber, *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London 1904-1905, p. 13 (traduzido do alemão por T. Parsons): citado por J.C. Gomes da Silva, *op. cit.*, p. 55; os itálicos são nossos.

francesa de Sociologia do princípio deste século, as sociedades exóticas eram incapazes de identificar as «diferenças fundamentais». Durkheim, nomeadamente, ao privilegiar o confronto entre a «sociedade primitiva» e os «povos civilizados», postula para aquela, e com o apelo a um desenvolvido aparelho conceptual, uma total insensibilidade à diferença tanto sociológica como física, e para estes a fatalidade dessa mesma diferença⁽¹⁷⁾. Era necessário reafirmar, em termos estranhamente obsessivos, que a Sociedade (civilizada) constituía o ponto de chegada da evolução social do Homem, e que esta podia ser comprovada pelo exame das instituições primitivas. Era forçoso justificar ideologicamente a «sociedade ocidental», complexa, feita de desigualdades, divisões sociais, pelo uso da metáfora da existência de «sociedades outras» homogêneas, impossibilitadas de reconhecer ao nível lógico, como na práxis social, a diferença no seu seio, ou a sua diferença no seio da Natureza — a uma forma complexa da vida social, expressa por solidariedade orgânica e pelo reconhecimento do indivíduo, contrapunha-se uma forma elementar, marcada por uma solidariedade mecânica, que denota «uma concepção iminentemente negativa do outro»⁽¹⁸⁾. Este padrão ficcional de raciocínio, que postula uma oposição entre a (nossa) plenitude e a incompletude (dos «outros»), constitui, para Gomes da Silva, uma cristalização da reflexão sociológica de pensadores dos séculos XVII e XVIII sobre uma desigualdade, uma diversidade «presente» concebida por contraposição à imaginação de um tempo original feito de homogeneidade, de uniformidade, um tempo em que os homens (ocidentais) viviam «mergulhados no estado de Natureza»⁽¹⁹⁾.

Os dois artigos citados, de Lévi-Strauss e de Gomes da Silva, sugerem, de modos muito diversos, a possibilidade (ou a necessidade) de revisão da «mitologia» da fundação da disciplina, fornecendo os elementos para a apreciação de um esquema mental autónomo do «saber» antropológico, que é, obviamente, anterior à sua «fundação»⁽²⁰⁾. Seria interessante testar a transposição do princí-

⁽¹⁷⁾ E. Durkheim, *De la Division du travail social*, Paris, 1911, p. 103-104, citado por J.C. Gomes da Silva, *op. cit.*, p. 56-57.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, p. 62: esta conceptualização é elaborada em E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

⁽¹⁹⁾ «... não tendo entre eles nenhuma espécie de relação moral, nem de deveres conhecidos, não podiam ser nem bons nem maldosos, e não tinham nem vícios nem virtudes (...) errando na floresta sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligações, sem nenhuma necessidade dos seus semelhantes, e sem nenhum desejo de os incomodar, talvez mesmo sem nunca os reconhecer individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e satisfazendo-se a si mesmo, não tinha senão os sentimentos e luzes próprias a esse estado...», J.-J. Rousseau, *Discours...*, citado por Gomes da Silva, *op. cit.*, p. 58-59.

⁽²⁰⁾ Cf. M. Duchet, *op. cit.*, 2.^a Parte; U. Bitterli, *Los «Selvages» y los «Civilizados»: el encuentro de Europa y Ultramar*, Ciudad de Mexico, 1982, 2.^a Parte, III (trad. de *Die «Wilden» und die «Zivilisierten»*, München, 1976).

pio enunciado por Rousseau⁽²¹⁾ (a descoberta do «outro» em «mim» — a recusa do «eu»), e da parábola do Homem Natural (o equívoco do «bom selvagem»), no sistema filosófico de um outro pensador, que se apresenta como um discípulo pouco ortodoxo e, simultaneamente, um crítico de Rousseau: o Marquês de Sade⁽²²⁾.

O modo pelo qual o sistema de Sade (ou a «Crítica da Razão Impura») se elabora é o do estabelecimento de hipóteses demonstrativas que visam o conhecimento do «outro» em nós mesmos. A descoberta do «outro» em «mim», ou a objectivação do sujeito, que permite o acesso ao conhecimento dos «outros» (e portanto única possibilidade, segundo Lévi-Strauss, de elaboração das Ciências Humanas), tem uma função particular no discurso do Marquês de Sade; porque o método adoptado é o da retórica da Negação⁽²³⁾, o efeito final, paradoxal, é a eliminação do «outro» do sujeito central do seu sistema, o Libertino. Mas no tempo narrativo que medeia entre o princípio e o fim de um ciclo retórico, assistimos à instauração desse «outro» no ego libertino, no decurso de uma projecção esquematicamente semelhante à do Homem de Rousseau: a criação de uma «sociedade da natureza», espelho da Cultura, onde não há reciprocidade possível, onde a vítima (o «outro») desaparece como interlocutor físico, para subsistir na imaginação do Libertino. Ela, a vítima, não é mais que a possibilidade dele — o «Único» de que fala M. Blanchot⁽²⁴⁾ — se definir, de se expandir sobre ela, e de, por fim, a interditar. O objectivo evidente é conhecer tudo do «outro», de dizer tudo ao «outro», e negar-lhe a possibilidade de resposta⁽²⁵⁾. Entre os cúmplices ou as vítimas, cada raciocinador acaba por raciocinar dentro do círculo da sua absoluta unicidade. Quando M. Hénaff, um exegeta de Sade, escreve que «quando tudo foi dito, o Mestre fica só»⁽²⁶⁾, devemos entender que o discurso do poder imenso do Libertino (a «energia» de Julieta) ao agir sobre a vítima, reduzindo-a, esmagando-a (a «réplica» de Justine), se assume como a reflexão espelhada do discurso do poder no século XVIII, em França, feita por uma vítima desse poder. Daí o efeito particular

⁽²¹⁾ Princípio enunciado por Lévi-Strauss ao atribuí-lo a Rousseau: cf. M. Duchet, *Le Partage des Savoirs*, cap. VIII, p. 192 seq.

⁽²²⁾ M. Hénaff, *Sade ou l'invention du corps libertin*, Paris, 1978, p. 75-77 e 113-114; vejá-se, de Sade, alguns exemplos de reformulação dos pressupostos de Rousseau: *La Philosophie dans le boudoir*, ed. J.J. Pauvert, Paris, 1970, p. 72, 124, *La nouvelle Justine IX*, ed. Cercle du Livre Précieux, Paris, 1965-1966, p. 108, 290, ou *Aline et Valcour I*, ed. 10-18, Paris, 1971, p. 276.

⁽²³⁾ M. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Paris, 1963, p. 35 seq.

⁽²⁴⁾ Idem, p. 42; cf. M. Hénaff, op. cit., p. 49-51, e G. Bataille, *L'Erotisme*, Paris, 1957, p. 218: «Ce qui le plus violemment nous révolte est en nous».

⁽²⁵⁾ M. Hénaff, op. cit., p. 64-77.

⁽²⁶⁾ Idem, p. 76.

mencionado: o esmagamento da alteridade (da vítima) corresponde, no fim do ciclo retórico, a um abuso de identidade (do Libertino).

Foi afirmada a existência, não pacífica, em Sade, de um sistema filosófico. Mas ele existe veiculado através de uma aparência formal de romance de costumes. Importa, por isso, antes de prosseguir a leitura de Sade, e para melhor isolar o modelo que propõe, lembrar sua relação especial com a obra literária. É através da Literatura, desse sistema que Lévi-Strauss imagina elaborado entre o Mito e a Ciência, entre o Símbolo e o Cogito⁽²⁷⁾, que o Marquês de Sade exprime o seu projecto, enciclopédico, de busca de uma Totalidade (onde os objectivos de enunciar o todo e enunciar o excesso se confundem, e do que poderíamos chamar de instauração de um olhar novo, de forma a integrar o «outro» em «mim», para finalmente o desintegrar. E se, ao contrário do Mito de Narciso, o Libertino não morre, mesmo se ao longo do sistema ele se repete até ao infinito (poderíamos ver as paredes do calabouço como uma transfiguração da ninfa Eco), é porque o discurso do Poder supõe afinal o poder do Discurso. A relação entre o escritor e o leitor baseia-se numa variante do princípio contratual de Rousseau: o «complot», em que o leitor é o único «outro», único cúmplice do Libertino; em que ler é sentido como conspiração, como um convite a participar no Discurso / Percurso da transgressão («de Mestre a Mestre»)⁽²⁸⁾. O racionalismo em Sade supõe uma paragem da mecânica literária, nas fronteiras do Cogito. Essa é a diferença de atitude de Sade em relação aos escritores do Horror e do Fantástico. Não podemos falar, a seu propósito, apenas de «o artista», preenchendo, como o chamane ameríndio, uma «função simbólica» no seio, ou na margem, da Sociedade⁽²⁹⁾. O seu recurso à forma literária é iminentemente retórico — fundamentando, através dela, o seu sistema filosófico⁽³⁰⁾. Por isso mesmo, ao objectivar o que Julia Kristeva chama de «sujeito de perversão» (pelo uso da figura do Libertino, sujeito que opera entre a Paixão e o Cogito), e ao objectivar a própria abjecção, o Marquês de Sade cai fora do catálogo dos «Poderes do Horror»⁽³¹⁾. Se, para a crítica literária, para o leitor diletante, os romances de Sade (o seu nome mesmo) possuem «eficácia simbólica», e por isso «vivem»⁽³²⁾, há, no entanto, uma vertente esquecida da sua obra.

De certo modo, não fosse a adequação que os cientistas sociais devem fazer à «consciência colectiva», à ética do senso comum, *Les 120 Journées de Sodome* poderiam ter já sido tratadas como o primeiro grande manual etnográfico dos tempos modernos (é nesse sentido que Roland Barthes propõe uma leitura da

⁽²⁷⁾ *Anthropologie Structurale II*, p. 154.

⁽²⁸⁾ M. Hénaff, op. cit., p. 77.

⁽²⁹⁾ *Anthropologie Structurale*, Paris, 1974 (1958), cap. X.

⁽³⁰⁾ M. Hénaff, op. cit., p. 24.

⁽³¹⁾ J. Kristeva, *Les pouvoirs de l'Horreur*, Paris, 1980.

⁽³²⁾ R. Jakobson, *Questions de Poétique*, Paris, 1973, cap. VI.

«sociedade libertina»⁽³³⁾, e «Juliette»/«Justine»⁽³⁴⁾, como o primeiro tratado da iniciação ritual (como análise de um discurso bifacetado num processo ritual; como sistema social que decorre, que se organiza a partir de uma lógica do pensamento simbólico). Numa e noutra obra é clara a intuição de Sade: não são nunca os termos que podem interessar numa análise objectiva, mas as relações estabelecidas entre eles. Assim também, um pouco como em Antropologia, a Viagem, em Sade é um traço recorrente. Tanto ao nível narrativo, como retórico. Vemos os seus personagens percorrerem (e devastarem) a Europa e o Mundo. Se, no universo imaginário do Libertino, Paris é a capital incontestável, o centro, os seus contrapontos referenciais são, no entanto, múltiplos: a Sicília, Nápoles, a Floresta Negra, a Suécia, e a Sibéria, a Ibéria, o Congo, as ilhas do Pacífico. Perante a variedade de costumes, de temperamentos, de éticas, de climas, o sistema da perversão, estranhamente, reforça-se. Sade, em cada viagem, reintroduz a unidade na diversidade.

O recurso, proveniente da tradição enciclopédica, à apresentação, com carácter demonstrativo, de informações relativas aos costumes, à religião, à prática do poder político em sociedades («nações») diversas, «civilizadas» e «selvagens», subentende uma necessidade de conhecimento dos diversos «outros», como prova, na diversidade cultural, da possibilidade de aceder à formulação de hipóteses sobre a natureza da razão e da acção do Homem. Vejam-se, por exemplo, as considerações sobre a antropofagia: «A antropofagia não é, naturalmente, um crime; pode ocasioná-lo, mas é-lhe, em si mesma, indiferente. (...) Não seria, parece-me, um assunto indigno das academias, propor um prémio para aquele que descobrisse a incontestável razão deste costume»⁽³⁵⁾. Lembremos a definição de Diderot: «O objectivo de uma enciclopédia é o de reunir os conhecimentos dispersos sobre a superfície da Terra». O projecto enciclopédico, no sentido pré-Hegelian, tem o nome de percurso, não de síntese; o inventário metódico, a classificação, a recapitulação, feitos sob a imagem tutelar de Bougainville e de Cook⁽³⁶⁾, torna-se paradoxal. O inventário do mundo conhecido e a apropriação de um novo mundo, a inscrição em registos de papel, numa palavra, o «dizer o tudo», é o postulado enciclopedista de que o Libertino se aproveita, que lança Sade na aventura de uma viagem em *Terra Incógnita*⁽³⁷⁾. O discurso/percurso da Negação não se assume por isso mesmo como uma negativa, como uma antítese num sistema dialéctico, mas

⁽³³⁾ R. Barthes, *Sade, Fourier e Loyola*, Lisboa, 1979 (Paris, 1971).

⁽³⁴⁾ Marquês de Sade, *La nouvelle Justine*, reescrita de *Justine ou les malheurs de la Vertu e de Juliette ou les prospérités du Vice*. M. Hénaff (op. cit., p. 52), propõe uma neutralização dos dois termos por uma hipotética categoria («Julienne»); veja-se também o «Dossier: la Littérature et le Mal», *Magazine Littéraire*, 1984, n.º 209.

⁽³⁵⁾ Marquês de Sade, *Aline et Valcour*, ed. cit., p. 270, nota.

⁽³⁶⁾ M. Duchet, op. cit., p. 345 seq.

⁽³⁷⁾ M. Hénaff, op. cit., p. 72.

como uma retórica «pura», como o que G. Deleuze chama uma «negação obsessional»⁽³⁸⁾.

O português Sarmiento resume ao viajante Sainville a finalidade do percurso enciclopédico: «O conhecimento que tu tens dos usos, dos costumes, das leis e dos habitantes do reino de Butua, faz-te adivinhar sem dificuldades a sua moral; nenhum dos seus actos de tirania e de crueldade, nenhum dos seus excessos de deboche, nenhuma das suas hostilidades passa por crime entre eles. Para legitimar os primeiros preceitos, dizem que a Natureza, ao criar os indivíduos desiguais, provou que haveriam alguns que se deveriam submeter aos outros; (...) quanto aos seus desvios de deboche, o Homem está conformado de maneira a que tal coisa pode agradar a um e desagradar a outro; (...) por um lado, o Homem recebe gostos; por outro, tem todo o necessário para se contentar: com que aparência reuniria a Natureza estes dois meios, se, pela maneira que eles são usados, fosse ofendida? (...) E não confundas a utilização dos costumes, o vinco dado pela educação, com as leis da Natureza»⁽³⁹⁾. Este recurso pressupõe uma «viagem» sobre os diversos homens, um «olhar de perto», para aceder ao conhecimento do Homem, da sua «Natureza», que pressupõe um «olhar de longe». Aceitemos para já a possibilidade de equivalência com o esquema encontrado em Rousseau.

Poderíamos fazer equivaler os conceitos de «Imaginação» e de «Prazer» (instrumentos básicos da caracterização da lógica do Libertino), aos de «Inconsciente Estruturante» e de «Códigos Sensíveis», tão operatórios em Lévi-Strauss? Pelo menos, à semelhança das *Mythologiques*, onde a viagem pelos diversos sistemas de mitos fundamenta os princípios de uma lógica do pensamento simbólico, as viagens de Juliette de Justine, como a de Sainville e Léonore traduzem o esforço de Sade em demonstrar que, para lá das diferenças de religião, de sistema político, para lá da diversidade cultural, existe um paradigma sempre presente, universal, uma estrutura lógica inerente ao pensamento humano. Ou, nas palavras de M. Blanchot, negando retoricamente a realidade humana, Sade afirma em última instância a «imanência absoluta do Homem»⁽⁴⁰⁾.

Em Sade, a noção de Natureza Humana confunde-se frequentemente com a do Libertino. Este, livre das interdições e preconceitos culturais, graças a uma energia puramente negativa⁽⁴¹⁾, despojado do verniz da ética, e abandonado ao

⁽³⁸⁾ G. Deleuze, *Sade / Masoch*, Lisboa, 1973 (*Présentation de Sacher Masoch*, Paris, 1967): «O que está em jogo na obra de Sade é a negação em toda a sua extensão, em toda a sua profundidade...», p. 25.

⁽³⁹⁾ Marquês de Sade, *Aline et Valcour*, ed. cit., p. 324-326.

⁽⁴⁰⁾ M. Blanchot, op. cit. p. 44.

⁽⁴¹⁾ Idem, p. 42.

«Prazer» (da transgressão), sobrevive apenas graças à lógica do «Imaginário». Não sucumbe ao seu próprio poder de negação porque, transformado o seu corpo e o seu consciente em instrumento («máquina»)⁽⁴²⁾ de uma razão invisível, descobre que é ela que fundamenta a existência humana. Mas devemos, à partida, estabelecer dois níveis: do negativo, como processo parcial; da negação pura enquanto processo totalizante. Tais níveis, correspondem à distinção feita por Sade de duas Naturezas, como foi demonstrado por Pierre Klossowsky⁽⁴³⁾. Segundo ele, a «Natureza do Mal» é um modo de pensar, de ascender ao Homem, ao negador total, que ao negar essa «Natureza», impõe a ideia de uma «Natureza Original», escondida nas profundezas da Razão. Porque «não é o objecto da libertinagem que nos anima [mas] a ideia do Mal», do «Ser supremo em maldade»⁽⁴⁴⁾, cristalização de uma Natureza ateaista, «o maior celerado da terra, o mais bárbaro, não é senão um instrumento das suas leis». O «Sistema da Natureza», apresentado pelo Papa Pio VI, fornece-nos a chave para a compreensão final da «Natureza Original»: «Que a Natureza seja submetida a outras leis, e as criaturas que resultam das actuais deixarão de existir, (...) mas a Natureza existirá sempre embora as suas leis se modifiquem»⁽⁴⁵⁾. Nesta perspectiva, «as criaturas não são nem belas, nem preciosas»; o Bem e o Mal, a Virtude e o Vício, a Criação e a Destruição, são termos que adquirem movimento numa Natureza puramente relacional, e estranha aos conteúdos. Curiosamente, é uma distinção muito semelhante que Ivan Simonis interpõe como condição do desenvolvimento da análise estrutural de Lévi-Strauss⁽⁴⁶⁾: uma esfera da Cultura enclausurada entre duas Naturezas; uma primeira, marcada pelo Caos, pela não-reciprocidade, pela violência fundadora, de onde a Cultura, pelo intermédio do Interdito do Incesto, emergiu, instaurando-se a

⁽⁴²⁾ Sade era um leitor assíduo de Lamettrie e de Holbach (cf. M. Hénaff, op. cit., p. 30; E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, 1966, p. 94 seq.).

⁽⁴³⁾ P. Klossowsky, *Sade, meu Próximo*, Lisboa, 1968, 3.ª Parte, cap. II-III (*Sade, mon Prochain*, Paris, 1967).

⁽⁴⁴⁾ Saint-Fond em *La nouvelle Justine VII*.

⁽⁴⁵⁾ «Système de la Nature» do Papa Pio VI, em *La nouvelle Justine VII*.

⁽⁴⁶⁾ I. Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'Inceste»*, Paris, 1980, 64 seq.: «Qual é finalmente a relação Natureza-Cultura [em Lévi-Strauss]? (...) Na Natureza [funda-se] o que faz eclodir a Cultura. Na Cultura, [surpreende-se] a permanência da Natureza e nesta os elementos fundamentais de explicação. Na Cultura o 'simbólico', mas o 'simbólico' está dado na capacidade do Homem pensar as relações biológicas (...). Se o 'simbólico', característica fundamental do 'campo' do humano, é realmente a expressão do espírito pensando as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposições, o estruturalismo é uma verdadeira reflexão sobre o 'simbólico'. (...) Se, depois de afirmar a emergência da Cultura no fenómeno da proibição do incesto, se busca encontrar a explicação no que ela tem de 'natural', o sentido mesmo desta aparição é invertido...», p. 75-77; cf. C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, «O Homem natural não é nem anterior, nem exterior à Sociedade. Cabe-nos reencontrar a sua forma, imanente ao estado social, fora do qual a condição humana é inconcebível», p. 353.

Comunicação⁽⁴⁷⁾; e uma segunda, finalista, para onde a razão mesma da Sociedade é empurrada, feita de estruturas silenciosas, totalmente inconsciente, «para lá» da Cultura.

Esta aproximação ao estruturalismo, talvez exagerada, tem, como único indício de causalidade o facto de o Marquês de Sade renunciar, no seu projecto, o domínio do Cogito nas Ciências Humanas. De exprimir, de um modo algo semelhante ao de Rousseau, a ideia de uma Razão preocupada com a questão da alteridade. O vacilar do Cogito perante a Paixão levou Descartes⁽⁴⁸⁾ a postular a necessidade de uma intervenção divina para reintegrar os «afectos» (a emoção, o sentimento, a paixão), para explicar os seus efeitos sobre a alma. Ao contrário (como diz Juliette, «quanto mais somos senhores do espírito, melhor saboreamos as doçuras da voluptuosidade»), o método do Libertino, ateu por definição — por negação — é outro: como Kant, rejeita a razão-substância; é como forma (universal) que ela dialoga com as paixões⁽⁴⁹⁾.

A concepção do «Selvagem», como ser natural, desprovido de cultura, arrastou-se até meados do século XIX. Mesmo depois de os primeiros modelos evolucionistas começarem a ser questionados essa visão manteve-se, ocupando o Selvagem um lugar muito precioso na escala da evolução social do Homem: os estádios da evolução — Selvajaria, Barbárie, Civilização. Através da premissa das Sobrevivências esta encontrava comprovação na existência «actual» de grupos humanos «primitivos» que conheciam níveis diversos de desenvolvimento

⁽⁴⁷⁾ Cf. os três princípios da «troca», em C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la Parenté*, Paris, 1967 (1949), p. 612-615.

⁽⁴⁸⁾ Cf. parte II das *Méditations*.

⁽⁴⁹⁾ Outra característica importante do modelo de Sade é o uso sistemático da «Apatia» como elemento mediador da relação «Imaginação»/«Prazer». Ascese de todo o Sistema da Perversão, a Apatia, transposição tardia da técnica de domínio das pulsões, da tradição estoica, é a condição para o surgir de um erotismo superior, o «erotismo de cabeça» (Cf. G. Bataille, op. cit., estudo II). Sade não poderia ser mais explícito: «A alma passa a uma espécie de apatia que se metamorfoseia em prazeres mil vezes mais divinos que aqueles que o desejo lhe oferecia.» A Apatia é a chave do discurso do Libertino (cf. M. Blanchot, op. cit., p. 44: «A apatia é o espírito de negação aplicado ao homem que escolheu ser soberano»); Ao reintroduzir a Paixão no «Discurso» (o «prazer de demonstração», G. Deleuze, op. cit., p. 29), e reproduzir a Paixão no interior da Razão, a Apatia é evidentemente uma técnica que permite a passagem, cíclica, entre a «cena», domínio da paixão, e a dissertação, domínio da demonstração; que permite que fazer tudo, que implica que saber fazer tudo, ou saber tudo do fazer, possa significar dizer tudo. A Apatia, condição do despertar do Imaginário no seio da Paixão, é o método que precipita o fazer o excesso no (tentar) dizer o tudo. Ou seja, porque a questão (de superfície) é esgotar o conhecimento do fazível, o discurso do Libertino deve traduzir a acção na palavra (cf. M. Hénaff, op. cit., p. 65 seq.).

cultural. Ao desenharem um quadro de equivalências centrado na sociedade ocidental, serviam de correspondente a uma justificação mitológica da passagem da Natureza à Cultura.

O postulado da evolução e progresso do Homem surge, no século XIX, como uma obsessão cristalizada de um esquema de pensamento mais geral, que tende a equacionar a relação «eu»/«outro» através do princípio opositivo Natureza/Cultura. A inclusão de um eixo temporal, cujos fundamentos podemos encontrar em Rousseau dá-lhe um carácter particular, que não podemos julgar em si. O síndrome diacrónico da Antropologia pós-funcionalista, e a imaginação geográfica expressa na literatura de viagem são outros tantos pontos de um verdadeiro sistema de transformação em que o Selvagem e a Utopia são pensados para referenciar a Sociedade e o Homem.

Pensar o «outro», o «bom selvagem» para, voltando-me para a minha sociedade, encontrá-lo em «mim»⁽⁵⁰⁾: as entrelinhas em que Lévi-Strauss lê são demasiado polémicas; dizem mais sobre si próprio e sobre a ideologia da Antropologia que sobre a filosofia de Rousseau⁽⁵¹⁾. Vimos que o «bom selvagem» era insensível à diferença, anterior à razão, num mundo sem reciprocidade, sem palavra⁽⁵²⁾. Ora o «pensamento selvagem», postulando a projecção da Razão (da Sociedade) para fora dela, para a Natureza (mas para uma Natureza a que poderíamos chamar de «segundo tipo»), inverte precisamente os termos de Rousseau. A verdadeira similitude entre os dois autores é, contudo, a criação de duas visões muito próximas de um Humanismo⁽⁵³⁾. A «identificação ao outro» de Lévi-Strauss apela à «virtude» que precede a «reflexão» de Rousseau: «Com toda a sua moral, os homens nunca seriam mais que monstros se a natureza não lhes tivesse dado a piedade para suporte da razão (...) desta única qualidade decorrem todas as outras virtudes sociais. (...) Virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao Homem porque precede nele o uso de toda a reflexão. (...) Tal é o puro movimento da Natureza»⁽⁵⁴⁾. O Selvagem primordial de Lévi-Strauss, aquele que precede o nascimento da Cultura, o que sentimos transparecer por trás da sua definição de frágil organização dualista, ainda vibrante de uma violência «passional» contida, aproxima-se mais, indiscutivelmente, de Hobbes⁽⁵⁵⁾ ou de Sade. A «guerra de

⁽⁵⁰⁾ Cf. C. Lévi-Strauss, «Rousseau...», op. cit., p. 52.

⁽⁵¹⁾ M. Duchet, sobre o «rousseauismo» de Lévi-Strauss, *Le Partage des Savoirs*, p. 192 seq.

⁽⁵²⁾ J.C. Gomes da Silva, op. cit., p. 59-60.

⁽⁵³⁾ I. Simonis, op. cit., p. 130, 155.

⁽⁵⁴⁾ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité Parmi les Hommes*, ed. cit., p. 75. Cf. C. Lévi-Strauss, «Rousseau...», op. cit., p. 49: «... com a aparição da Sociedade produziu-se uma tripla passagem, da Natureza à Cultura, do Sentimento [sensibilidade] ao conhecimento, da animalidade à humanidade.»

⁽⁵⁵⁾ T. Hobbes, *Leviathan*, 1651.

todos contra todos», e o «cada um por si» exprime a ideia de uma oposição excessiva (do «movimento de moléculas furiosas», segundo Juliette), porventura mais atractiva que a «indiferença» atomista (não relacional) do Selvagem de Rousseau.

Contudo, para Sade como para Rousseau, o pressuposto a questionar é o mesmo: a ideia de que o Homem, expulso do mundo da Natureza deve procurar o Homem Natural para meditar sobre a natureza da Sociedade. A diferença está no olhar lançado sobre a natureza humana. Para Sade, ao inspecionar um reino selvagem africano, «O Homem corrompe-se no seio da natureza, já que nasce com paixões cujos efeitos fazem tremer todas as vezes que a civilização não as acorrenta. Mas concluir daqui que é entre o homem selvagem e agreste que é necessário escolher os modelos, ou reconhecer as verdadeiras inspirações da natureza, seria uma opinião falsa: a distância do Homem à natureza é a mesma, dado que pode ser corrompido pelas suas paixões, tanto no berço da natureza, como no maior afastamento»⁽⁵⁶⁾. Julgar o Homem, compreendê-lo, significa reconhecer a verdadeira relação entre as «paixões» e a «razão». O Selvagem de Rousseau, desconhecedor do uso da razão, identifica-se pela piedade natural. Mas esta é, para Sade, relativa: «... é uma verdade de que nos devemos vencer antes de dar um passo sob os pórticos do Liceu; (...) é falso que haja outras virtudes que aquelas de convenção: todas são locais e a única respeitável, a única que pode contentar o Homem é aquela do país a que pertence. Crês tu que o habitante de Pequim possa ser feliz, no seu país com uma virtude francesa, e inversamente, que o vício chinês traga remorsos a um alemão?»⁽⁵⁷⁾ É, de certa maneira, o humanismo de Rousseau que se esbate perante o cepticismo de sistema sádico. A «piedade», princípio instaurador da consciência (quer dizer, da identificação com o «outro», porque o «outro» é um homem, porque o «outro» é um ser vivo)⁽⁵⁸⁾, é substituída por um conceito terrivelmente operatório: a «crueldade». Em Sade ela funciona como «a negação de si, levada tão longe que se transforma numa explosão destrutiva»⁽⁵⁹⁾. Por isso mesmo, se em Rousseau a «identificação» precede a consciência das oposições, aqui é a manifestação das oposições que postula a identificação: «Ao acender a chama da filosofia, distingue, sob o seu clarão que uma das primeiras leis da Natureza era de variar todas as suas obras, e que apenas na sua oposição se encontrava o equilíbrio que mantinha a ordem geral». E ao contrário, como vimos, na piedade

⁽⁵⁶⁾ M. Sade, *Aline et Valcour*, ed. cit., p. 317.

⁽⁵⁷⁾ Idem, p. 276.

⁽⁵⁸⁾ Lembremos que a piedade corresponde para Rousseau a uma experiência primitiva do reconhecimento da igualdade dos homens. Para Sade, os Selvagens, «... inteiramente privados de sensibilidade, e talvez nisso mais felizes que nós (...) não imaginam que alguém se possa afligir com a morte de um parente ou de um amigo», *ibid.*, p. 321.

⁽⁵⁹⁾ G. Bataille, op. cit., p. 193.

Sade vê a marca da História, do preconceito. Pergunta Saint-Florent: «A que chamas tu piedade? Esse sentimento que esfria os desejos pode ser admitido num coração de ferro? Quando um crime me deleita, posso ser preso pela piedade, o mais baixo, o mais estúpido, o mais fútil de todos os monumentos da alma? (...) E será que vemos na Natureza outra lei suprema senão o egoísmo? O grande mal é que as leis humanas são o fruto da ignorância e do preconceito»⁽⁶⁰⁾.

Vejamos então: porque o assassinio e a destruição não ofendem a Natureza (Saint-Fond: «Não há nada tão conforme às leis da Natureza»), porque a transgressão não é crime contra a Natureza (Juliette: «Se há alguma coisa verdadeiramente simples no mundo, é o incesto: está nos princípios da Natureza, é por ela aconselhado»)⁽⁶¹⁾, postula-se algo que está «para cá» da Cultura — quer dizer, da convenção, das regras sociais, do binómio Ética/Práxis —, algo que argumenta a favor do ateísmo activo, que contrapõe à ideia de um Deus criador a possibilidade de existência de um Homem destruidor. A Natureza é vida, e destruição da vida. O crime é assim justificado: ele é conforme às leis da Natureza porque elemento dinâmico — a Natureza criadora necessita do crime que destrói: «A vida [para Sade] atingia o seu mais alto grau de intensidade numa monstruosa negação do seu princípio»⁽⁶²⁾. O conceito de Natureza é portanto utilizado num discurso retórico que se elabora em espiral. Se a negação é a categoria fundamental do seu pensamento, Sade não reprime de nenhum modo a contradição, esta é um traço residual do discurso. O Homem-Ilha, o Único⁽⁶³⁾, pensador sem objecto (sem vítima), liberto do verniz da convenção e do preconceito, imaginado fora, mas desta vez «para além», da Cultura, é uma metáfora de dimensões igualáveis à do «bom selvagem». Mas se para Rousseau este é encarado numa perspectiva simbólica, a abordagem do Homem Natural assume em Sade a forma de uma demonstração insólita que percorre obsessivamente a sua obra⁽⁶⁴⁾.

O Libertino de Sade é o Homem Natural que testa as possibilidades e os limites da vida social, através do complicado jogo entre a Paixão e a Razão. Pela ascese (pela apatia), com que confronta os seus personagens, Sade deixa-nos entrever a «Natureza original e eterna», que ele analisa no «Système de la Nature»⁽⁶⁵⁾ — um conceito assimilável ao que Ivan Simonis propõe designar

⁽⁶⁰⁾ M. Sade, *La nouvelle Justine VII*.

⁽⁶¹⁾ M. Sade, *La nouvelle Justine VIII*.

⁽⁶²⁾ G. Bataille, op. cit., p. 200.

⁽⁶³⁾ M. Blanchot, op. cit.

⁽⁶⁴⁾ G. Bataille, op. cit., p. 210: «Sade ao escrever, recusando a fraude, emprestava-a a personagens que, na realidade não poderiam senão ser silenciosas, mas servia-se delas para dirigir a outros homens um discurso paradoxal.»

⁽⁶⁵⁾ Cf. P. Klossowsky, op. cit., p. 134.

como «Natureza de segundo tipo», em Lévi-Strauss. E se por outro lado aproximação entre Sade e Rousseau é legítima, porque cada um parece reflectir o outro, e porque nos dois podemos rever um certo olhar da Antropologia, precisamente devido a uma comum reflexão sobre a Natureza (e sobre desigualdade) feita a partir de pontos de vista simétricos. Assim o parece sugere Annie Le Brun, ao citar Noirceuil, da *Justine*: «Todas as criaturas nasce isoladas e sem nenhuma necessidade dos outros: deixem os homens no estado natural, não os civilizem e cada um encontrará o seu alimento, a sua subsistência, sem precisar do seu semelhante»⁽⁶⁶⁾. E se o castelo de Silling, nas *Journées de Sodome*, constitui o espelho do 'bom selvagem', se nesse «mundo de luxo fortificado (...) cada um dos quatro libertinos absolutamente corrompidos representa a mais completa negação do 'bom selvagem'»⁽⁶⁷⁾, é porque aqueles estão para além, como este está para aquém da desigualdade, diferença.

⁽⁶⁶⁾ A. Le Brun: *Soudain un Bloc d'Abime, Sade*, Paris, 1986, p. 101.

⁽⁶⁷⁾ Idem, p. 102; ver também p. 211.