

The sign as substitution: from Peirce's semiotics to a morphogenetic theory of the symbolic

In this article we analyze the definition of sign proposed by modern semiotic and semiological theories. Particular emphasis will be placed on the theory of Charles S. Peirce who, following a long tradition, defined the sign as a triadic structure in which the sign is in the place of something absent, the object, and determines an interpretant. It is held that in this theory, as in the proposed by Saussure, the definition of the sign as something that replaces an absent thing, its object, involves a circularity. We argue that this circularity can be avoided by using the morphogenetic theory of René Girard. It is shown how the hypothesis of the founding victim in Girard's theory allows to understand the emergence of the sign, and to reconstruct, without circularity, the basic structure of the sign in Peirce and Saussure. Finally, it is shown how the totality of symbolic systems can be derived from the original substitution present in the founding victim, highlighting the process of substitution present in the most universal form of human culture, the ritual of sacrifice.

Keywords

Peirce, Saussure, Girard, Sign, Culture, Sacrifice

O signo como substituição: da semiótica de Peirce a uma teoria morfogénica do simbólico

Neste artigo analisamos a definição de signo proposta pelas modernas teorias semióticas e semiológicas. Será dado particular destaque à teoria de Charles S. Peirce que, no seguimento de uma longa tradição, definia o signo como uma estrutura triádica em que ele está no lugar de uma coisa ausente, o objecto, e determina um interpretante. Sustenta-se que nessa teoria, tal como na originada em Saussure, a definição do signo como algo que substitui uma coisa ausente, o seu objecto, envolve uma circularidade. Sustenta-se de seguida que essa circularidade pode ser evitada recorrendo à teoria morfogénica de René Girard. Mostra-se como a teoria do morto fundador permite compreender a emergência do signo, e como essa teoria permite reconstruir, sem circularidades, a estrutura básico do signo em Peirce e em Saussure. Finalmente, mostra-se como a totalidade dos sistemas simbólicos podem ser derivados da substituição originária presente no morto fundador, destacando-se o processo de substituição presente mais universal forma de cultura humana, o ritual do sacrifício.

Palavras-chave

Peirce, Saussure, Girard, Signo, Cultura, Sacrifício

Teoria do signo de Peirce

É bem conhecido como a teoria moderna da semiótica teve origem no trabalho de Charles S. Peirce (1839-1914). Essa teoria foi desenvolvida a partir do modo como o pensador norte-americano reformulou a lógica formal clássica e assim contribuiu decisivamente para a criação da lógica formal moderna. Ela também foi derivada da uma teoria das categorias que, no início da sua carreira, algures por volta de 1870, Peirce obtinha a partir das “leis de transformação dos signos”, as quais eram vistas como representando as “posições da mente” (C.P. 5.329).¹ Dessas leis de transformação – que mais não são que as formas lógicas de inferência – ressalta a importância atribuída ao princípio de substituição, tal como ele ocorre na substituição presente na eliminação do termo médio de uma dedução silogística. Por exemplo, “S é P” é uma conclusão de um raciocínio que substitui a premissa “M é P”, substituição justificada pela premissa maior “Todos os S são M”. As substituições constituem um mecanismo elementar que é essencial em semiótica, e a ele voltaremos diversas vezes ao longo deste artigo.

Antes disso, deve referir-se que, numa época mais tardia da sua carreira, pelos inícios do século XX, Peirce deixou de fundar a sua teoria das categorias na lógica para a basear numa nova ciência, criação sua, e que designava por faneroscopia. Esta consiste na descrição mais universal da estrutura formal dos phaneron, dos fenómenos (C.P. 1. 284). A partir da observação dos fenómenos, Peirce julgava poder identificar 3, e exactamente 3, tipos gerais de fenómenos indecomponíveis. O primeiro tipo constitui a categoria da Primidade. Esta consiste nas qualidades puras de sentimento (feeling), como de uma cor ou de um som. É um elemento monádico, no sentido de ser independente de qualquer outra coisa, de qualquer elemento segundo ou terceiro. O segundo tipo de elemento indecomponível constitui a categoria da Segundidade. Esta consiste no real físico, nas acções e esforços contra os quais se dão reacções. Por exemplo, o real da Segundidade está presente no choque de uma coisa com outra, independentemente de quaisquer que sejam as causas, as razões e as teorias acerca desse choque e dos choques em geral. É uma estrutura diádica, com apenas dois termos em relação. Finalmente, o terceiro tipo de elemento indecomponível é constituído pela categoria da Tercidade. Esta designa os pensamentos, tudo aquilo que é da natureza do mental, do intencional, do cultural. É uma estrutura triádica, segundo a qual um terceiro termo mete dois outros, o primeiro e o segundo, em relação (cf. C.P. 1.284 e sq.).

A existência desses três tipos de elementos constituiu uma intuição profunda da parte de Peirce. A intuição é que existem esses três termos e que eles são indecomponíveis e irreduzíveis entre si. Isso significa que estruturas envolvendo mais do que os três termos indecomponíveis primitivos são redutíveis a combinações de mónadas, díades e tríades. Isso é mais do que uma intuição. Peirce fazia disso um teorema demonstrável. O teorema afirma, repetindo,

que díades não são redutíveis a combinações de mónadas, que tríades não são redutíveis a combinações de díades, mas que estruturas de adicidade superior (quádruplas, quintuplas, etc.) são redutíveis aos três tipos elementares. Não se apresenta aqui a demonstração, ilustrando-se apenas o teorema e o tipo de linguagem acabado de utilizar.² “Mónada”, “díade”, “tríade”, etc, são definidas pelo número de extremidades livres existentes num grafo, como se exemplifica na figura 1.



Figura 1 – Da esquerda para a direita, uma mónada, uma díade e uma tríade

Uma operação de composição que consiste em ligar as extremidades de dois grafos, mostra em particular que uma díade mais uma díade em nada mais resulta do que numa outra díade:



Figura 2 – Díades mais díades resultam sempre em díades

Mas já se pode demonstrar que uma relação a quadro termos pode ser obtida a partir de duas tríades.



Figura 3 – Estruturas com adicidade > 3 pode ser reduzidas a combinações de tríades

Existe portanto a importante ideia de que os fenómenos não podem ser explicados apenas a partir de estruturas diádicas, tipo Sujeito → Objecto, mas que um terceiro termo tem que intervir e que essa intervenção é irreduzível. As estruturas triádicas são geradoras, responsáveis por toda a diferenciação e diversidade existente no universo. Será mais tarde claro porque escolhemos a seguinte citação de Peirce como ilustração:

Tão prolífica é a tríade nas formas que podemos facilmente conceber que toda a variedade e multiplicidade do universo nasce dela (...). Tudo surge da



Um emblema de fertilidade em comparação com o qual o falo sagrado da juventude da religião é de facto um pobre cacete.” (C.P. 4.310)

Se a religião - não o falo - é ou não geradora é algo que terá de ser melhor avaliado mais adiante. O que se já se pode antecipar é que a tríade – um terceiro elemento – faz surgir a diferença a partir de um indiferenciado e é fonte de toda a novidade “fértil”. Dito de forma directa, a tríade é necessária para que o signo, e as estruturas simbólicas em geral, se manifestem plenamente.

¹ Encontra-se exposições do sistema de Peirce nos seus *Collected Papers* (Peirce, 1931-1958). Segundo uma prática comum, esta obra é citada como C.P., seguido pelo número do volume e número do parágrafo.

² Para uma demonstração completa cf. Herzberger, 1981.

Conforme se sublinhará, a explicação da real gênese do signo está ausente em Peirce. No entanto, é bem conhecido que, a partir da sua teoria das categorias, ele desenvolveu uma classificação dos tipos de signos possíveis. O que é um signo, para Peirce? No seguimento de uma longa tradição que remete para os lógicos da Idade Média, ele define o signo como uma estrutura triádica composta por três termos, o signo ele próprio, o objecto do signo e o interpretante do signo. Um signo é então definido como um primeiro, o signo ele próprio, que determina um terceiro, o interpretante, a estar na mesma relação para um segundo, o objecto, em que ele próprio está.

“Um signo ou Representamen, é um Primeiro que está numa relação genuína para um Segundo, chamado o seu Objecto, de modo a ser capaz de determinar um Terceiro, chamado o seu Interpretante, a assumir a mesma relação triádica para o seu Objecto na qual ele próprio está.” (C.P. 2.275)

No centro da definição de signo está, primeiro, a existência irreduzível de três elementos e, segundo, a ideia de substituição. Um signo é a mesma coisa que uma representação, sendo algo que está em vez de (stands for) uma outra coisa.

“Ora, uma coisa que está em vez de outra é uma representação ou signo.” (C.P. 7.355)

“Estar em vez” de uma outra coisa é substituir essa coisa. Existe um terceiro, ou mente, que opera a substituição.

“Estar em vez de outra coisa, isto é, estar numa relação para um outro que para certos efeitos é tratado pela mente como se fosse esse outro.” (C. P. 2.273)

Isto está de acordo com o conceito historicamente sedimentado de signo, segundo o qual este é aliquid pro quo, uma coisa presente no lugar de uma ausente; um signo que está presente e está no lugar do seu objecto, que está ausente. Para além de enfatizar a noção de substituição, Peirce acrescenta uma elaboração semiótica que, (1), considera o signo em si mesmo, obtendo três desses tipos de signos. Considera, (2), o signo na sua relação com o objecto, obtendo a sua famosa divisão dos signos em ícones, índices e símbolos. E considera, (3), o signo na sua relação com o seu objecto e com o seu interpretante, obtendo as estruturas gerais da lógica. Deve ainda referir-se uma ideia que deu à semiótica de Peirce uma boa parte da sua fama, a existência de uma “fuga dos interpretantes”. Essa “fuga” consiste simplesmente na afirmação de que um interpretante criado por um signo se torna por sua vez um novo signo o qual, por sua vez, e num processo de especificação, dá origem a novos interpretantes e assim sucessivamente ad infinitum, sempre com referência a um mesmo objecto genérico. É um processo que se observa bem nas inferências lógicas. Mas que também se observa, e esse é o único ponto que aqui nos vai ocupar, na evolução das formas culturais. Esse é o ponto essencial a ser desenvolvido mais abaixo: a emergência das estruturas simbólicas pode ser identificada com a emergência da tríade.

O conceito de estrutura triádica é importante não apenas por dar origem à classificação dos signos possíveis, não apenas por mostrar a irreduzibilidade das estruturas com três termos, mas também por, ao exibir as suas virtudes, ao mesmo tempo indicar uma circularidade presente nas teo-

rias semióticas e semiológicas. De facto, se uma definição estática de signo enquanto algo que está em lugar de algo outro, um objecto, para um interpretante é uma definição evidentemente correcta, fornecendo uma descrição geral do processo de significação, resta saber como se origina o processo de substituição que está no âmago da definição de signo. Pois não basta afirmar que o signo é uma substituição. Não basta dizer que um signo é o advento de uma presença que denota uma ausência. O signo não pode ser apenas definido pela existência de uma substituição, substituição essa que, por sua vez, é dada através do signo: a existência do signo é definida pela existência da substituição, mas a existência da substituição é dada pela presença do signo. Evidentemente que a substituição existe, mas para que o círculo presente na definição seja quebrado é preciso explicar a gênese da própria substituição, e assim como o próprio signo se formou. Esta exigência está de acordo com as ideias do próprio Peirce quando ele afirmava:

“Man, a Signe.” (C.P. 5.513)

O homem é o signo. O que define o homem é ele ser um signo. A ser assim, explicar a emergência do signo é a mesma coisa que explicar a emergência do homem, do próprio género humano caracterizado pela existência de estruturas triádicas.

A corrente semiológica

Como igualmente é bem conhecido, uma teoria do signo diferente da de Peirce foi a proposta por Ferdinand de Saussure e pela escola semiológica a que ele deu origem. É uma escola inicialmente motivada pelo estudo de um tipo particular de signo, o signo linguístico. É uma definição tão famosa que basta dizer que, segundo este ponto de vista linguístico, um signo é a unidade indissociável de um significante – o aspecto material, acústico, do signo linguístico – e de um significado – o qual é por vezes vagamente descrito como “a ideia”, a “representação mental” associada ao significante material. O que tornou Saussure famoso foi ele ter insistido em que o signo é arbitrário, ou seja, é arbitrário que um certo significado esteja associado a um certo significante.

A primeira coisa a notar nesta concepção do signo é que a estrutura triádica de Peirce tende a degenerar numa estrutura diádica, com a perda da menção explícita ao objecto ou referente. Inaugurou-se assim uma escola de pensamento para a qual o referente – o real – é negligenciável e, no limite, não existe. Da arbitrariedade da ligação entre significante e significado passou-se para a arbitrariedade de qualquer referente real. A segunda observação consiste notar que, uma vez mais, não se explica porque existe, em geral, uma associação entre significante e significado, isto é, tal como em Peirce, não se explica a própria gênese do signo. Afirmar que o conceito de signo envolve uma associação e uma substituição não é qualquer explicação genética, mas uma simples descrição que envolve uma circularidade.

Essa dificuldade é importante, logo insiste-se nela. Reencontramo-la em autores que procuraram libertar o quadro de pensamento de Saussure da sua fundação obviamente demasiado dependente da linguística. Um exemplo foi Louis Hjelmslev. Para este linguista dinamarquês, um signo

consiste numa regra que associa uma entidade fisicamente perceptível, designada por plano da expressão, com algo perceptivamente ausente, designado por plano do conteúdo (Hjelmslev, 1928). Grosso modo, o plano da expressão corresponde ao significante de Saussure, enquanto o plano do conteúdo corresponde ao significado. Por exemplo, no sistema “semiológico” dos semáforos de trânsito, o sinal vermelho, entidade fisicamente perceptível pertencente ao plano da expressão, está associado a “não-passagem”, que pertence ao plano do conteúdo, enquanto o sinal verde está associado ao conteúdo “passagem” (cf. Eco, 1977: 97). Além disso, quer o plano da expressão quer o plano do conteúdo possuem, ambos, um subplano da forma e um subplano da substância. Quer no plano da expressão quer no plano do conteúdo, a forma é pensado como uma espécie de continuum amorfo sobre o qual a substância opera uma discretização. Por exemplo, no caso dos semáforos, a forma do plano da expressão discretiza o continuum através de um sistema de cores em oposição (vermelho/verde). Já no plano do conteúdo, a forma discretiza a partir do amorfo da “totalidade dos pensamento”, fazendo surgir oposições binárias discretas do tipo “passagem / não-passagem”, como se resume na tabela seguinte.

		Plano da Expressão	
		Vermelho	V
			e
			r
			d
			e
Plano do Conteúdo	Passagem	-	+
	Não-passagem	+	-

O que resulta da elaboração semiológica de Hjelmslev é o princípio estruturalista das oposições binárias, sempre vistas como surgindo a partir de um continuum amorfo e indiferenciado. Para alguns autores inspirados na escola semiológica, essa operação de discretização faz apelo a uma parte da matemática, a Topologia, a qual torna inteligível a emergência do descontínuo a partir de um contínuo indiferenciado (cf. Petitot, 1985). Aliás, essa forma de pensar a emergência o domínio do semiótico ou simbólico a partir da Topologia já tinha sido detalhadamente considerada pelo próprio Charles S. Peirce (cf. Machuco Rosa, 2003). Abandona-se aqui essa via. Com base na teoria morfogenética de René Girard propõe-se uma outra forma de pensar a emergência do signo. Em vez de se recorrer a elaboradas operações intelectuais baseadas na Topologia, referem-se interações sociais como uma forma diferente de ver a semiótica. Sobretudo, será encarada a questão que, uma vez mais, a elaboração de Hjelmslev volta a deixar em suspenso. Para que exista significação em geral tem que existir uma associação entre um plano da expressão e um plano do conteúdo. Que em certo tipo de expressão esteja associada a um certo tipo de conteúdo é, tal como sucede na ligação entre significante e significado, algo arbitrário. O que é necessário para que exista significação é que a um plano da expressão corresponda um plano do conteúdo. Contudo, como se formou essa associação entre duas realidades completamente distintas? Repete-se uma vez mais

que não basta afirmar que a significação existe porque a associação dos dois planos existe. Isso equivale sempre a afirmar que o signo é definido pela existência de uma substituição e que a substituição é dada através do signo. O que importa explicar é a origem da própria associação, da primeira substituição.

A teoria morfogenética de René Girard

A teoria de René Girard pode ser vista como a formulação de uma hipótese acerca da origem da cultura humana, e nessa medida ela deve permitir reencontrar as estruturas básicas da semiótica, nomeadamente o triângulo semiótico e alguns outros aspectos da semiótica de Charles S. Peirce. Sobretudo, ela deve mostrar a origem das substituições, e assim resolver o impasse do círculo semiótico para que se tem vindo a chamar a atenção. A teoria de Girard parte da ideia de que o desejo mimético é a qualidade principal dos seres humanos. A ideia foi inicialmente formulada por Girard numa sua obra de 1961, *Mensonge Romantique, Verité Romanesque* (Girard, 1961) Nessa obra, desenvolve-se a teoria de que o desejo mimético tem uma estrutura triangular, na qual os vértices designam o “modelo”, o “discípulo” e o “objecto”. Nessa estrutura, o discípulo é alguém em que o desejo é criado por imitação, por apropriação do desejo de alguém que é o seu modelo. O desejo do modelo é o desejo de um certo objecto, e ao apropriar-se do desejo do modelo o discípulo automaticamente deseja o mesmo objecto que o modelo ele próprio deseja. O desejo tem uma base biológica e, visto apenas nessa sua dimensão biológica, ele é um apetite que envolve a relação diádica entre um sujeito e o seu objecto. Apenas existe propriamente desejo mimético quando esse apetite é contaminado pela imitação, isto é, quando o apetite pelo objecto está contaminado pela imitação dos actos intencionais em direcção a um objecto que são levados a cabo por um ou vários outros indivíduos. O apetite natural de um indivíduo (modelo ou mediador) pode despertar a imitação desse apetite por parte de um outro indivíduo (discípulo) o que, por sua vez, pode levar o modelo a imitar o discípulo, reforçando a intensidade do seu apetite, e assim sucessivamente. Uma estrutura triangular, análoga ao triângulo semiótico, pode descrever o processo de forma estática.

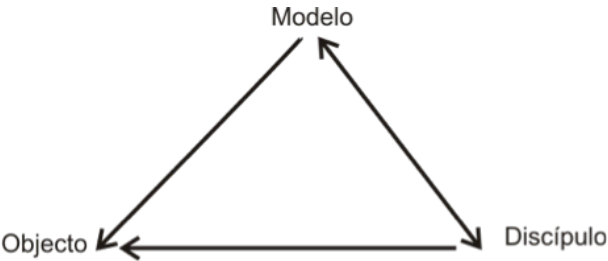


Figura 4 – O triângulo do desejo mimético em René Girard

Na linguagem da semiótica, o discípulo é levado a referir-se ao mesmo objecto que o modelo se refere. Isso sucede porque o apetite do discípulo fica contaminado pela imitação do modelo, com o subsequente reforço recíproco da intensidade do apetite. Surge então como possibilidade cada vez mais real a rivalidade entre o mediador ou modelo e o discípulo ou sujeito.

Essa rivalidade radica na intensificação do desejo da posse do objecto que decorre da cópia recíproca de desejos entre mediador e sujeito. E radica no facto de o objecto do desejo ser usualmente um bem objectivamente não partilhável, ou seja, um bem cuja posse por parte de um indivíduo impede idêntica posse por parte de um outro indivíduo. O resultado é que mediador e sujeito se orientam cada vez mais reciprocamente um para o outro, cada um vendo no outro o obstáculo vivo que impede a consumação do seu desejo. Nessa situação existe a passagem do que Girard designa por desejo de apropriação para o desejo metafísico. No desejo metafísico, o sujeito já não rivaliza pela posse do objecto mas antes quer possuir o ser do mediador; quer possuir as suas qualidades intangíveis - como o ser de prestígio do mediador - e ser também o objecto de atenção mais ou menos fascinada por parte dos outros. O mediador torna-se, simultaneamente, modelo/obstáculo do sujeito: modelo por indicar o desejável, obstáculo por impedir que o sujeito possua o desejável. Essas posições oscilam e o sujeito pode vir a ocupar idêntica posição para o seu mediador que então se torna o seu sujeito. A estrutura triádica colapsa numa estrutura diádica em feedback positivo que pode ser figurada da seguinte forma.

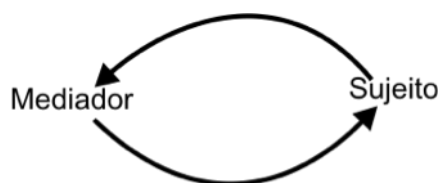


Figura 5 — O feedback positivo entre mediador e sujeito

De forma mais ou menos explícita, esta teoria do desejo já se encontrava presente na obra que Girard publicou em 1961. Ora, com a publicação de *La Violence et le Sacré* (Girard, 1972) e *Des Choses Cachées depuis la Fondation du Monde* (Girard, 1978), Girard vai encontrar a origem do desejo mimético e do próprio processo de significação em geral no processo que causou a transição do Animal para o Homem.

Um dado essencial para compreender essa passagem consiste no facto do comportamento social de muitas espécies, em particular dos mamíferos superiores, ser a existência de padrões de dominação (*dominance patterns*), os quais estabelecem naturalmente uma hierarquia entre os membros de uma comunidade animal. São estruturas sociais em que se verifica a existência de um (ou, eventualmente, vários) macho dominante, que tem absolutos privilégios no acesso às fêmeas, à alimentação e à ocupação de um certo território. É uma estrutura fixa, no sentido em que ocorrem ocasionalmente lutas pela ocupação da posição dominante mas em que o resultado final é sempre a formação de uma hierarquia de dominação que não é contestada. Essa estrutura tem a vantagem evolutivamente selectiva de impedir um tipo de violência que destruiria o grupo: o acesso aos bens rivais (fêmeas, alimentos) faz-se em geral sem competição: macho dominante, primeiro, e depois os outros segundo a ordem hierárquica estabelecida.

É este tipo de estrutura que vai desaparecer com a emergência progressiva desse primata superior que é o homem. A mutação foi provavelmente causada pelo aumento da massa encefálica e correspondente intensifi-

cação desejo mimético, este agora visto numa perspectiva evolucionária de milhões de anos. Outras espécies animais já exibem fenómenos bem atestados de imitação, pois um animal que uma vez se submeteu a um dominante voltará sempre a submeter-se - o que é uma forma de imitação. Contudo, na espécie humana, a intensificação do volume do cérebro desenvolveu no Homem uma capacidade mimética única entre as espécies e que levou ao progressivo desaparecimento dos padrões de dominação naturais. A intensificação da capacidade mimética provocou que indivíduos membros de espécies em vias de hominização se vissem cada vez mais enquanto "iguais" entre si, sem os entraves à cópia do desejo estabelecidos pelos padrões de dominação. A referência a uma "igualdade" não deve ser entendida no estrito sentido de igualdade de posições sociais, mas sim como a percepção da identidade co-específica dos membros das primeiras comunidades de humanóides. Essa percepção da identidade, de um "eu" igual a um "tu", terá emergido quando a competição pela posse de bens rivais - sexo, alimentação, território - levou ao paroxismo das rivalidades e da violência.

As rivalidades são uma forma de imitação, isto é, de reciprocidade ou identidade entre mediador e sujeito. Na reciprocidade da rivalidade e da violência que lhe sucede, as acções dos indivíduos são literalmente intersubstituíveis e constituem uma ameaça potencialmente destrutiva para a espécie humana em formação. As rivalidades miméticas de apropriação de um mesmo objecto, ao colidirem necessariamente, vão tornar antagonistas os indivíduos que rivalizam uns com os outros. Os indivíduos tornam-se modelos e obstáculos recíprocos uns dos outros. É um processo de intensificação da mimesis, pois cada um descobre-se idênticamente o obstáculo rival de um outro. A descoberta da identidade na rivalidade, e assim da diferença na identidade, é a forma da violência. Cada indivíduo começa a diferenciar-se de cada outro segundo o ponto de vista em que situa a fonte da violência, mas na realidade todos partilham a identidade da reciprocidade da violência. Como Girard refere, nessa situação os indivíduos são gémeos, duplos (Girard, (1972, Capítulo VI). Essa expressão deve ser entendida literalmente: não é apenas a semelhança da partilha de desejos, mas a semelhança total que é dada na rivalidade e violência recíproca. É nessa rivalidade violenta, e na solução do problema evolutivo que ela acarreta, que Girard encontrou a forma de resolver o problema clássico da passagem do animal ao homem e da natureza à cultura. Portanto, a verdade primordial da nova espécie, do proto-homem, é a identidade. Essa condição de identidade é uma alienação, pois cada indivíduo está alienado no outro. A alienação é uma condição crítica anterior à emergência do pensamento simbólico, e nela cada indivíduo apenas se ocupa dos seus modelos (outros indivíduos). Esta situação é seguramente típica da espécie humana. As outras espécies estão protegidas da sua violência devido à existência de padrões de dominação. Na ausência dessa protecção, os membros da espécie humana vão alucinar a percepção da sua identidade que lhes é oferecida na rivalidade violenta. É o que Girard chama a emergência do duplo monstruoso (Idem, *Ibidem*). A gemealidade da violência assume a monstruosidade dos homens com duas cabeças de leão ou com cornos de touro, dos gigantes com cem cabeças e das hidras com mil braços que inundam as descrições mitológicas clássicas. É também a horda animal composta por uma massa de indivíduos idênticos que, no

caso da espécie em vias de hominização - ao contrário do que sucede nas outras espécies -, é percebida pelos seus membros (isto é, do interior do grupo) como tal, como identidade monstruosa. É essa percepção da identidade na rivalidade, sucedendo à percepção da diferença entre os indivíduos envolvidos, que desencadeia o que Girard designa por crise sacrificial. É o momento, decisivo em termos filogenéticos no qual, repete-se, os membros de uma comunidade muito arcaica em via de hominização alucinam a percepção da sua identidade na figura de duplos monstruosos. A passagem do animal ao homem deu-se quando os primatas superiores sofreram a experiência da identidade do duplo monstruoso e tiveram a percepção da identidade da violência que existe entre eles.

A hipótese fundamental de Girard consiste em afirmar que a identidade alucinada da violência ou extingue o grupo humano em que ela surge, ou então encontra as condições do seu desaparecimento quando a mimesis destrutiva que a todos ameaça é substituída pela mimesis de todos contra um único indivíduo (cf. Girard, 1978: 34-35). Não é demasiado difícil demonstrar que essa substituição é um processo mecânico baseado na imitação. Usando formalismos como o da teoria das redes é possível demonstrar que, partindo de uma situação em que cada nó (indivíduo) se confronta (ligações) com outro, todos acabam por convergir para um único. Uma modo de obter esse resultado consiste em partir de um conjunto de díades e de seguida redireccionar as ligações para um indivíduo, formando uma tríade. O nó com o número superior de ligações vai de seguida ainda atrair mais, isto é, as restantes ligações copiam as anteriores e são também redireccionados para o nó alvo que as captura todas. A figura 6 ilustra o processo.³



Figura 6 — Parte-se de um conjunto de nós e ligações entre eles, e de seguida uma ligação (uma em cada sentido) é redireccionada para um nó. As ligações seguintes imitam o processo anterior, sendo possível demonstrar que todas as ligações se orientam para um único nó.

³ Mais exactamente, está aqui a ser referido um resultado exacto na chamada teoria das redes. As redes crescem por criação de novos nós e subsequentes criação de ligações entre esses nós. As ligações podem conectar-se aos nós já existentes segundo uma função de preferência $f(k) = ky$, isto é, os nós recebem novas ligações em função das ligações que eles já possuem. Podem ser distinguidos dois tipos de distribuição final da evolução da rede. Se a função de preferencial é linear, isto é, $y=1$, a distribuição final é em lei de potência, isto é, existe um nós mais ligado e de seguida as ligações distribuem-se pelos outros nós segundo uma relação de escala constante. Mas se $y > 1$, e em especial se $y > 2$, isto é, se o poder de atracção de um nó em adquirir novas ligações crescer exponencialmente em função das ligações que ele já possui, então esse nó vai capturar que captura a (quase) totalidade das ligações. É essa situação que a figura visa ilustrar, traduzindo um processo em que as novas ligações imitam (não linearmente) as ligações anteriores. Para uma demonstração completa, cf. Krapivsky, Redner e Eli Ben-Naim, 2010: 457-458. Para uma sùmula da teoria das redes, cf. Newmann, 2003.

O formalismo captura a situação na qual a raiva de todos os indivíduos é transferida para um único. É a sua morte, o seu linchamento às mãos e pedras da comunidade enraivecida, que vai produzir um acontecimento sobrenatural, percebido como exterior aos próprios indivíduos que, realmente, são a sua causa. O indivíduo que concentra em si a violência é morto, desaparece, afasta-se, e a comunidade vê-se subitamente sem inimigo. “É este estado de ficar sem inimigo, estado atribuído à vítima, que gera o mistério do sagrado” (Girard, 1996). Essa vítima é a vítima emissária que vai concentrar em si mesma propriedades ambivalentes, se não mesmo contraditórias. Visto ser imaginada como a causadora da crise violenta, ela é um monstro maléfico. Por outro lado, visto que a resolução da crise, a violência que desapareceu, se dever à sua morte, ela é igualmente uma causa benéfica. Em suma, ela é o deus que se afastou e desapareceu aquando da sua morte. É o mecanismo culminando no assassinato colectivo de uma vítima de seguida divinizada, mecanismo actualizado inúmeras vezes ao longo da evolução humana, que constituiu a bifurcação que fez a passagem do animal ao homem e gerou a emergência da cultura. Ele é a base da emergência do simbólico, correspondente à passagem de relações diádicas a triádicas.

A teoria mimética e a hipótese da vítima emissária têm efectivamente como objectivo explicar a emergência das principais formas culturais da humanidade. Em particular, repete-se que se trata de explicar origem do pensamento simbólico:

“O pensamento simbólico tem a sua origem na vítima emissária.” (Girard, 1972: 346)

Assim sendo, a teoria mimética tem que explicar a emergência do signo e a estrutura triádica semiótica de base. Como é possível obter essa explicação? (cf. Girard, 1978: 108-13) Tendo em conta que se trata de explicar a emergência da estrutura básica da significação, os pressupostos têm que ser absolutamente mínimos; caso contrário, existe o risco imediato de pressupor na explicação a própria entidade que se quer explicar, como sucede com as usuais definições de signo. O objectivo é evitar a circularidade que ocorre quando se define o signo pela existência da substituição, a qual é ela própria dada pela presença do signo.

A única coisa que se tem de pressupor é a existência de uma nova espécie animal em formação e na qual a intensidade do desejo mimético é suficientemente forte para que os padrões de dominação animais deixem de poder continuar a desempenhar eficazmente a sua função de controlo que se observa na generalidade das espécies. Como se viu, na ausência desses padrões, o desejo mimético desencadeia rivalidades potencialmente destruidoras das pequenas comunidades que ele contagia. Como também se referiu, esse contágio epidémico apenas pode cessar quando todos se contagiam ao virar a sua raiva para um único indivíduo que é morto. Deve-se insistir que se trata de um mecanismo cego e automático que não pressupõe qualquer forma de representação, qualquer “simbolização”. Ele é no entanto um tipo de comportamento que não se observa em qualquer outra espécie: um bando de animais que colectivamente mata um membro da sua espécie.⁴ O linchamento de um único indivíduo vai gerar a primeira forma embrionária do processo de significação.

Ela surge quando o aparecimento de um cadáver vai provocar a primeira forma de atenção não instintiva (Idem: 109). Na generalidade das espécies animais a atenção está automática e geneticamente ligada a apetites biologicamente determinados, como o apetite sexual e o apetite alimentar. Ela encontra-se condicionada pela presença do seu objecto, reconhecido por toques, cheiros, sinais sonoros e formas elementares e indirectas de percepções visuais. A resolução do mecanismo mimético vitimizador desencadeia um novo tipo de atenção. É a atenção não instintiva que incide sobre um objecto de um tipo diferente: um cadáver. Nas espécies que não a humana não existem os cadáveres objecto da atenção que este novo tipo de cadáver vai provocar: nessas espécies, os co-específicos cheiram-no, ou não, e seguem em frente (cf. e.g., Ruffié, 1987). O novo tipo de atenção é uma consequência de dois estados extremos se terem tocado e se terem sucedido: primeiro, uma raiva e histeria colectiva generalizada, depois, uma paz e calma traduzindo uma experiência também colectiva de reconciliação. Existe uma estrutura triádica que consiste numa atenção colectivamente partilhada por diversos indivíduos e orientada para um mesmo objecto.

A passagem da histeria violenta à paz reconciliadora coincidiu com um evento: o desaparecimento de um obstáculo vivo e o aparecimento de um cadáver. Essa coincidência dos componentes do evento faz com que o cadáver seja objecto de uma atenção particular, pois o seu aparecimento marca a passagem do primeiro estado ao outro estado oposto. A existência da atenção reside no facto de o cadáver estar em vez de duas coisas, (1), em vez de uma experiência histórica e, (2), em vez de uma experiência de reconciliação. Essas duas experiências são associadas ao cadáver cujo aparecimento com elas coincidiu. A primeira substituição está centrada num cadáver que originou uma experiência.

Uma absolutamente nova espécie é aquela em que emerge um tipo de atenção não instintiva que está centrada num cadáver. Este significa algo outro para além da sua existência física. Existe um reenvio de uma coisa presente para experiências ausentes. O cadáver faz parte de um sistema de associações e reenvios de uma presença a uma ausência. O cadáver representa também a primeira diferença: a diferença entre um indivíduo morto e a comunidade que o matou. Ele faz parte do primeiro sistema de significações. É quando emerge esse sistema de significações que podemos falar de uma nova espécie – a espécie em vias de hominização – diferente das que a precederam. A vítima vai ser o primeiro “signo simbólico”, um “símbolo original”, um “centro de significação” (Girard, 2004: 157).

Vítima emissária, signo e interpretante

O primeiro sistema de significações é exactamente aquele que as escolas de pensamento semiológico e semiótico propuseram como a estrutura básica do signo, só que agora este é feito emergir a partir de acontecimentos reais. René Girard (1978: 110) considera em particular a escola semiológica originada em Ferdinand de Saussure. Como se viu, nesta teoria semiológica um signo (em si mesmo arbitrário) é uma ligação indissociável entre um significante e um significado. Inspirado pelo modelo linguístico, estava completamente fora dos propósitos de Saussure apurar como essa ligação, ou melhor, como essa associação en-

tre duas coisas diferentes se fez em primeiro lugar. Completamente ausente estava a ideia de apurar como surgiu aquilo que caracteriza o homem, a saber, o pensamento simbólico, e assim saber como se formou a própria humanidade. Ora, na hipótese apresentada, a humanidade começou a formar-se quando se associou um cadáver a uma experiência de calma ou paz reconciliadora. Surgiu o primeiro reenvio: uma coisa reenvia a outra diferente e ausente, segundo a forma elementar da causalidade. Um signo é a unidade dos dois pólos do reenvio. Por um lado existe um cadáver enquanto objecto material, isto é, na linguagem semiológica, um significante. Por outro, existe, uma experiência de reconciliação, isto é, um significado. Mas existe ainda um terceiro, um cadáver enquanto responsável por uma experiência, isto é, uma vítima reconciliadora ou signo.

“O signo é a vítima reconciliadora” (Girard, Idem: 112)

O signo associa um significante a um significado. A associação entre significante e significado é necessária para que exista um signo, assim como a associação entre um cadáver e uma experiência de reconciliação é necessária para que exista uma vítima reconciliadora, isto é, para que exista o primeiro signo (cf. figura 7).



Figura 7 — A emergência da associação entre um significado e um significante descrito pelo triângulo semiológico inspirado na teoria de Saussure. O signo resulta do reenvio mútuo de um cadáver e uma experiência de reconciliação

O processo até agora descrito consiste na primeira substituição, que podemos designar pelo primeiro signo. Esse signo ainda não está plenamente desenvolvido, ainda não forma totalmente um sistema simbólico. Por “sistema simbólico” entendemos agora um sistema de interpretantes, e não o sentido específico que “símbolo” tem no sistema de classificação de signos de Peirce. Na linguagem de Girard, esse sistema simbólico consiste “em todo o sentido actual e potencial que a comunidade confere a essa vítima e, por seu intermédio, a todas as coisas” (Idem, Ibidem). Esse sentido “actual” e “potencial” corresponde ao signo plenamente desenvolvido.

⁴ Esta descrição apenas é aproximadamente verdadeira. Recentemente, descobriu-se que certas espécies de macacos levam a cabo matanças colectivas de outros macacos (geralmente não pertencentes à sua comunidade e também foram observados casos em que dois macacos se coligaram para linchar um terceiro. Essas observações apontam para a existência de formas embrionárias do mecanismo da vítima emissária, mostrando como este se enraíza numa escala evolutiva extremamente longa.

O signo desenvolvido, um sistema simbólico, pode ser adequadamente compreendido - na sua referência a acontecimentos reais - mostrando-se como ele subjaz à semiótica peirceana. Sabemos que esta escola semiótica entende por signo um primeiro que determina um terceiro, ou interpretante, a referir-se ao mesmo objecto, ou segundo, que ele próprio refere. Num primeiro momento, do ponto de vista da substituição originária, o signo enquanto primeiro é uma experiência (de reconciliação). O objecto, ou segundo, é um cadáver físico, enquanto o terceiro, ou interpretante, é a vítima reconciliadora que refere o mesmo objecto que o signo ele próprio refere. Um signo, enquanto estrutura triangular que coloca três termos em relação - e não apenas enquanto primeiro - constitui a estrutura inicial de significação a partir da qual emergiu a humanidade (cf. figura 8).



Figura 8 — A emergência do triângulo semiótico peirceano. A vítima emissária é um interpretante de um signo que refere o objecto que a vítima ou interpretante ela própria refere.

Para além do significado “actual”, existe o significado “potencial” conferido pela comunidade à vítima. É então que se dá emergência plena da cultura e um completo sistema simbólico. É nesse momento em que os hominídeos vão realmente interpretar (numa prática) a experiência original salvífica. A vítima emissária é efectivamente julgada como responsável pela reconciliação e o grupo vai imitar o acontecimento original: vai repeti-lo na expectativa de também repetir os seus efeitos benéficos. Vai-se repetir o triângulo original, em que o anterior interpretante se vai tornar um novo signo (uma vítima emissária) que reenvia a um objecto e a um novo interpretante (uma nova experiência de reconciliação).

O processo pode ser descrito nos termos da semiótica de Peirce. Segundo o lógico norte-americano, a estrutura triangular de base desenvolve-se ao “infinito”, segundo uma “fuga de interpretantes”, em que cada novo interpretante se torna um primeiro ou signo que vai determinar ulteriores interpretantes, e assim sucessivamente. É um processo em que aparecem sucessivas substituições decorrentes da substituição primitiva, aquela em que uma vítima está em vez de uma experiência. Vão existir substituições da substituição primitiva, cópias cada vez menos exactas. Essas substituições vão originar a totalidade das formas culturais humanas; a totalidade da cultura é uma consequência do mecanismo vitimizador original. Após a ocorrência do mecanismo original, as sucessivas substituições vão consistir na progressiva ritualização desse mecanismo.

A ritualização consistiu em substituir a vítima original por uma nova vítima, uma vítima de substituição que permite à comunidade reviver a experiência salvífica original. É de novo o momento em que algo está no lugar de outra coisa. É através desta segunda substituição que o signo se desenvolve plenamente: o processo vitimizador original era um assassinato, enquanto agora se torna um processo ritual. O signo - um sistema simbólico - desenvolvido surge da diferença entre essas duas situações, entre uma violência espontânea original e uma violência ritualizada destinada a conter a própria violência espontânea. Este é o ponto essencial: a instituição que estabelece essa diferença, e na qual a morte de um homem está no lugar da morte de um anterior homem, é a instituição do sacrifício. O ritual do sacrifício é seguramente a mais antiga e mais universal das instituições humanas.⁵ Os rituais de sacrifício são indiscutivelmente signos. São interpretantes do primeiro signo constituído por uma experiência de reconciliação causada por uma vítima. Essa experiência estava em vez de uma vítima, aliquid pro quo, tal como as novas vítimas ritualmente sacrificadas estão em vez da vítima original. O signo plenamente desenvolvido surge quando ocorrem sucessivas substituições que colocam uma coisa no lugar de outra. A cultura humana é um processo de substituições, de colocar uma coisa em vez de outra, com base em interpretantes de signos que, se bem que de forma cada vez mais débil, reenviam para o seu objecto, para o mecanismo do morto fundador. O sacrifício original foi substituído pelo sacrifício humano crescentemente ritualizado. O sacrifício humano foi substituído pelo sacrifício animal. O sacrifício animal foi substituído pelo vegetal, e depois por rituais alimentares festivos. As cópias vão-se degradando na sua exactidão e vão-se se tornar cada vez mais fins em si mesmo, perdendo-se o sentido da sua origem e tornando-se formas de cultura na moderna acepção do termo. É possível demonstrar como as principais instituições culturais da humanidade reenviam para o morto fundador. É possível demonstrar como essas instituições derivam todas da prática do sacrifício. Essa derivação acrescenta mesmo um elemento ausente nas teorias semióticas, que consiste em mostrar como os interpretantes dão origem a novas formas, como eles são não intencionalmente fonte de criatividade evolutiva. Esse ponto não pode ser completamente explanado no contexto deste artigo, mas deixam-se aqui indicados alguns dos seus momentos cruciais.

Hoje em dia é cada vez mais claro que o processo fundamental da domesticação animal e sedentarização da humanidade teve a sua raiz na prática ritual do sacrifício. A domesticação animal é um fenómeno evolutivamente contra-intuitivo. Os indivíduos sedentarizados eram menos saudáveis e mais expostos a crises de fome do que os anteriores caçadores-recolectores. A sua esperança de vida também era menor, assim como a proximidade com animais domésticos se tornou uma fonte permanente de transmissão de doenças (cf. e.g., Diamond, 1997). Esses e outros factores levaram autores como Jacques Cauvin (Cauvin, 1994) ou Ian Hodder (Hodder, 2006) a insistir no papel fundamental da religião na emergência das formas elementares de cultura. Recentes descobertas e escavações arqueológicas indicam que o sacrifício foi realmente a matriz da cultura. É o caso do sítio monumental Göbekli Tepe localizado na actual Turquia e que existiu por volta de 10000 - 8000 A. C. Göbekli Tepe era uma espécie de

⁵ Naturalmente que a literatura sobre este ponto é enorme. Um exemplo recente é Porte e Schwartz, 2012.

centro de peregrinação destinado à realização de rituais. Os construtores iniciais das estruturas monumentais do sítio eram ainda caçadores-recolectores, portanto indivíduos anteriores à revolução neolítica. Não se encontram habitações no sentido moderno do termo. Também não se encontram vestígios de domesticação animal ou vegetal. Os animais consumidos também não eram os que são representados nas gravuras existentes no sítio (sobre estes pontos cf. Peters e Schmidt 2004). Göbekli Tepe situa-se na transição do Paleolítico para o Neolítico e as estruturas e hábitos identificados indicam que foi no seguimento da formação de estruturas com finalidade religiosa desse tipo que emergiram as primeiras comunidades sedentarizadas. Foi a necessidade de construir grandes centros rituais, onde a prática principal era o sacrifício, que levou à formação de comunidades permanentemente fixadas num certo local. E foi também a relação dos homens com os animais destinados a serem sacrificados que, progressivamente, levou a que eles fossem domesticados e que, mais tarde, passassem a ser destinados ao consumo alimentar. A domesticação dos animais, das plantas e a origem da agricultura também foi consequência da existência de templos religiosos, numa relação causal inversa da que durante muito tempo foi aceite (cf. Mann, 2011). Trata-se de um exemplo claro de como aquilo que era um meio para um fim (captura de animais destinados ao sacrifício) se transformou num fim em si mesmo (consumo alimentar). É igualmente um exemplo de como um interpretante, o sacrifício, se torna um signo para um interpretante diferente, representado pelo consumo alimentar. Repetem-se os actos anteriores de domesticação mas o seu sentido muda. Poderiam ser multiplicados outros exemplos de como o sacrifício originou as formas culturais humanas. O próprio René Girard (Girard, 1978), retomando uma ideia de Arthur Hocart (Hocart, 1936) já tinha mostrado como as antigas Monarquias Sagradas se originaram no sacrifício: o Rei Sagrado era o substituto de uma vítima emissária cuja morte tornava um deus. Ainda antes, Émile Durkheim tinha tornado claro como as relações de parentesco, as penas, os contractos e o dom também se originaram na religião (Durkheim, 1968, e cf. Scubla, 2003, para uma panorâmica geral da origem sacrificial de todas as instituições humanas). Finalmente, e para terminar, seria possível desenvolver a hipótese de que a linguagem articulada foi também um interpretante do acontecimento original (cf. Dessales et al, 2006). Ela funcionou como uma narrativa mítica desse acontecimento, atestando em definitivo como as substituições originaram os sistemas simbólicos.

Referências bibliográficas

CAUVIN, Jacques (1994). **Naissance des divinités, naissance de l'agriculture : La révolution des symboles au Néolithique**. Paris: CNRS Éditions.

DESSALLES, Jean-Louis, PICQ, Pascal, VITTORRI, Bernard (2006). **Les Origines de la Culture – Les Origines du Language**. Paris: Le Pommier.

DIAMOND, Jared (1997). **Guns, Germs, and Steel**. New York: W. W. Norton in March.

DURKHEIM Émile ([1912] 1968). **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris: PUF.

ECO, Umberto (1987). **O Signo**. Lisboa: Presença.

GIRARD, René (1961). **Mensonge romantique et vérité romanesque**. Paris: Grasset.

GIRARD, René (1972). **La Violence et le Sacré**. Paris: Grasset.

GIRARD, René (1978). **Des choses cachées depuis la fondation du monde**. Paris: Grasset.

GIRARD, René (1996) "Interview with René Girard". In: **Anthropoetics**, II, 1.

GIRARD, René (2004), **Les Origines de la Culture**. Paris : Desclée de Brouwer.

HERZBERGER, H.G., 1981 "Peirce's Remarkable Theorem". In: SUMMER L. & al (Org) (1981). **Pragmatism and Purpose- Essays in honour of T. A. Goudge**. Toronto, University of Toronto Press, p. 41-60.

HJELMSLEV, Louis (1928). **Principes de grammaire générale**. Copenhagen: Bianco Lunos Bogtrykkeri.

HOCART, Arthur M. (1936). **Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society**. Chicago: University of Chicago Press.

HODDER, Ian (2006). **Catalhoyuk: The Leopard's Tale**. New York: Thames and Hudson.

KRAPIVSKY, Pavel, REDNER, Sidney, NAIM, Elie (2010). **A Kinetic View of Statistical Physics**. Cambridge: Cambridge University Press.

MACHUCO ROSA, António (2003). **O Conceito de Continuidade em Charles S. Peirce**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MANN, Charles (2011). "The Birth of Religion". In: **National Geographic**, June, p. 39–59.

NEWMAN, Mark (2003). "The structure and function of complex networks". In: **SIAM Review**, 45, p. 167-256. Lisboa: Dom Quixote.

PEIRCE, Charles S. (1931-1958). **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. Cambridge: Harvard University Press.

PETERS Jon., and. SCHMIDT, Klaus (2004). "Animals in the Symbolic World of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, South-Eastern Turkey: A Preliminary Assessment". In: **Anthropozoologica** 39,1, p. 179–218.

PETITOT, Jean (1985). **Morphogenèse du sens**. Paris: PUF.

PORTER, Anne, SCHWARTZ, Glenn (Orgs.) (2012). **Sacred Killing; The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East**. Indiana: Indiana Eisenbrauns.

SCUBLA, Lucien (2003). "Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? coup d'œil sur les tribulations du religieux en occident depuis trois siècles". In : **Revue du Mauss**, 22, p. 90-117.