

John - Fawcett Ly-Tard, A sm 222 los - un - un - un (1919)  
Lisboa: Gulbenkian (V. 2) N. 42-57

## 6. Pragmática do saber narrativo

Fizemos precedentemente (secção 1) duas objecções à aceitação sem exame de uma concepção instrumental do saber nas sociedades mais desenvolvidas: o saber não é a ciência, sobretudo na sua forma contemporânea; e esta, bem longe de poder ocultar o problema da sua legitimidade, não pode deixar de o pôr em toda a sua amplitude, que não é menos sociopolítica do que epistemológica. Precisemos, antes de mais, a natureza do saber «narrativo»; este exame permitirá, por comparação, discernir melhor, pelo menos, certas características da forma que o saber científico reveste na sociedade contemporânea; ajudará também a compreender como hoje em dia se põe e não se põe a questão da legitimidade.

O saber em geral não se reduz à ciência, nem mesmo ao conhecimento. O conhecimento seria o conjunto dos enunciados susceptíveis de serem declarados verdadeiros ou falsos, que denotam ou descrevem objectos<sup>65</sup>, com exclusão de todos os outros enunciados. A ciência seria um subconjunto do conhecimento. Constituída também de enunciados denotativos, a ciência tem de impor duas

65 Aristóteles circunscreve com firmeza o objecto do saber ao definir o que ele chama os *apophantikos*: «Todo o discurso significa qualquer coisa (*semantikos*), mas nem todo o discurso é denotativo (*apophantikos*): só o será aquele de que é pertinente dizer que é verdadeiro ou falso. Ora isto não se produz em todos os casos: a prece é, por exemplo, um discurso, mas este não é nem verdadeiro nem falso.» (*Peri hermeneias*, 4, 17 a.)

condições suplementares para a sua aceitabilidade: que os objectos a que se referem sejam acessíveis recursivamente, portanto, em condições de observação explícitas; que se possa decidir se cada um destes enunciados pertence ou não à linguagem considerada como pertinente pelos peritos<sup>66</sup>.

Mas, pelo termo saber não se entende somente, longe disso, um conjunto de enunciados denotativos, misturando-se nele as idéias de saber fazer, de saber viver, de saber escutar, etc. Trata-se, deste modo, de uma competência que excede a determinação e a aplicação do mero critério da verdade e que se alarga às dos critérios de eficiência (qualificação técnica), de justiça e/ou de felicidade (sabedoria ética), de beleza sonora, cromática (sensibilidade auditiva, visual), etc. Assim compreendido, o saber é aquilo que torna qualquer pessoa capaz de profertir «bons» enunciados denotativos, mas também «bons» enunciados prescritivos, «bons» enunciados avaliativos... Não consiste numa competência que incide sobre uma determinada espécie de enunciados, por exemplo cognitivos, com exclusão dos outros. Ele permite, pelo contrário, «boas» *performances* acerca de vários objectos de discurso: para conhecer, para decidir, para avaliar, para transformar... Daí resulta um dos seus principais traços: ele coincide com uma «formação» extensiva das competências, sendo a forma única encarnada num sujeito composto pelos diversos géneros de competência que o constituem.

Uma outra característica a sublinhar é a afinidade de um tal saber com o costume. O que é, com efeito, um «bom» enunciado prescritivo ou avaliativo ou uma «boa»

66 Ver K. Popper, *Logik der Forschung*, Vienna, Springer, 1935; trad. francesa, Thyssen-Kutten e Devaux, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, 1973; id., «Normal Science and its Dangers», in I. Lakatos e A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge (G. B.), U. P., 1970.



Luca T. Uebel e Heller

*performance* em matéria denotativa ou técnica? Uns e outros são julgados «bons» porque estão conformes com os critérios pertinentes (respetivamente de justiça, de beleza, de verdade e de eficiência) admitidos num meio formado pelos interlocutores do «sabelor». Os primeiros filósofos<sup>67</sup> chamaram opinião a este modo de legitimação dos enunciados. O consenso que permite circunscrever um determinado saber e discriminar aquele que sabe daquele que não sabe (o estrangeiro, a criança) é o que constitui a cultura de um povo<sup>68</sup>.

Esta breve chamada de atenção para o que o saber pode ser como formação e como cultura é avaliada pelas descrições etnológicas<sup>69</sup>. Mas uma antropologia e uma literatura viradas para sociedades de rápido desenvolvimento detectam aí a sua persistência, pelo menos em certos sectores<sup>70</sup>. A própria ideia de desenvolvimento pressupõe o horizonte de um não desenvolvimento, onde as diversas competências estão supostamente envolvidas na unidade de uma tradição e não se dissociam em qualificações que sejam objecto de inovações, de debates e de exames específicos. Esta oposição não implica necessariamente a de uma mudança de natureza no estado do saber entre «primitivos» e «civilizados»<sup>71</sup>; ela é compatível com a tese da identidade formal entre o «pensamento selvagem» e o pensamento científico<sup>72</sup>, e mesmo com a tese, aparentemente contrária da precedente, de uma superior-

<sup>67</sup> Ver Jean Beaufret, *Le poème de Parménide*, PUF, 1955.

<sup>68</sup> Ainda no sentido de *Bildung* (inglês: *culture*), tal como foi difundido pelo culturalismo. O termo é pré-românico e românico; cf. o *Volksgeist* de Hegel.

<sup>69</sup> Ver a escola culturalista americana: C. Dubois, A. Kardiner, R. Linton, M. Mead.

<sup>70</sup> Ver a instituição dos folclores europeus a partir do fim do século XVIII em relação com o romantismo: estudos dos irmãos Grimm, de Vuk Karadic (contos populares sérvios), etc.

<sup>71</sup> Esta era, sumariamente, a tese de L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Alcan, 1922.

<sup>72</sup> Cf. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, 1962.

ridade do saber costumeiro sobre a dispersão contemporânea das competências<sup>73</sup>.

Pode-se dizer que todos os observadores, qualquer que seja o cenário que proponham para dramatizar e compreender o afastamento entre esse estado costumeiro do saber e aquele que lhe é próprio na era das ciências, estão de acordo num facto: a preeminência da forma narrativa na formulação do saber tradicional. Uns tratam esta forma por si mesma<sup>74</sup>, outros vêm nela a roupagem diacrónica dos operadores estruturais, que, segundo eles, constituem propriamente o saber que se encontra aí em jogo<sup>75</sup>, outros ainda dão-lhe uma interpretação «económica» no sentido freudiano<sup>76</sup>. Basta reter aqui o facto da forma narrativa. A narração é a forma por excelência deste saber, e isto em vários sentidos.

Em primeiro lugar, estas histórias populares contam o que se pode chamar *formações (Bildungen) positivas* ou negativas, ou seja, os êxitos ou os fracassos que coram as tentativas dos heróis, e estes êxitos ou estes fracassos conferem legitimidade às instituições da sociedade (função dos mitos), ou representam modelos positivos ou negativos (heróis felizes ou infelizes) de integração nas instituições estabelecidas (lendas, contos). Estas narrativas permitem, portanto, definir, por um lado, os critérios de competência próprios da sociedade em que são contados e, por outro lado, avaliar, graças a esses critérios, as *performances* que neles se realizam ou se podem realizar.

<sup>73</sup> R. Jaulin, *La paix blanche*, Seuil, 1970.

<sup>74</sup> V. Propp, «Morphology of the Folktales», in *International Journal of Linguistics*, 24, 4 (Outubro de 1958); trad. francesa, M. Derrida, Todorov e Kahn, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970.

<sup>75</sup> Cf. Lévi-Strauss, «La structure des mythes» (1955), in *Anthropologie structurale*, Plon, 1958; id., «La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp», *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, 99, série M, 7 (Março de 1960).

<sup>76</sup> Geza Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology*, N. Y., 1950; trad. francesa, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, 1967.



2) Em segundo lugar, a forma narrativa, diferentemente das formas desenvolvidas do discurso do saber, admite em si uma pluralidade de jogos de linguagem: encontram-se facilmente lugar na narrativa de enunciados denotativos, debrucando-se, por exemplo, sobre o que sucede ao céu, às estações, à flora, à fauna; de enunciados deônticos, prescrevendo o que deve ser feito quanto a estes mesmos referentes ou quanto ao parentesco, à diferença de sexos, às crianças, aos vizinhos, aos estrangeiros, etc.; de enunciados interrogativos que estão implicados, por exemplo, nos episódios de desafio (responder a uma questão, escolher um elemento num lote); de enunciados avaliativos, etc. As competências cujos critérios a narrativa produz ou aplica acham-se nela misturadas umas com as outras num tecido apertado, o da narrativa, e ordenadas numa perspectiva de conjunto, que caracteriza esta espécie de saber.

3) Examinar-se-á um pouco mais longamente uma terceira propriedade, que é relativa à transmissão destas narrativas. A sua narração obedece, com maior frequência, às regras fixadas pela pragmática. Isto não quer dizer que tal sociedade atribua o papel de narrador a determinada categoria etária, sexual, de grupo familiar ou profissional. Pretendemos falar de uma pragmática das narrativas populares que lhes é, por assim dizer, intrínseca. Por exemplo, um contador *cashinabua*<sup>77</sup> começa sempre a sua narração por uma fórmula fixa: «Eis a história de... tal como eu sempre-a-ouvi. E a minha vez de vo-la contar, oiçam-na.» E ele encerra-a por outra fórmula igualmente invariável: «Aqui acaba a história de... Aquele que vo-la contou é... [nome *cashinabua*], entre os Brancos... [nome espanhol ou português].<sup>78</sup>

Uma análise sumária desta dupla instrução pragmática faz surgir o seguinte: o narrador só pretende obter a sua

<sup>77</sup> André M. d'Ans, *Le dit des vrais hommes*, 10/18, 1978.  
<sup>78</sup> *Id.*, *ibid.*, 7.

competência para contar a história por ter sido antes autor. O narratário<sup>79</sup> actual, ao escutá-la, acede potencialmente à mesma autoridade. A narrativa é declarada como relatada (mesmo se a *performance* narrativa é fortemente inventiva) e relatada «desde sempre»: o seu herói, que é *cashinabua*, foi, portanto, narratário e talvez narrador desta mesma narrativa. Devido a esta similitude de condição, o narrador actual pode ser, ele próprio, o herói de uma narrativa, tal como o antigo foi. Ele é-o com efeito, necessariamente, já que tem um nome, declinado no fim da sua narração, que lhe foi atribuído em conformidade com a narrativa canónica que legitima a distribuição *cashinabua* dos patronímicos.

A regra pragmática ilustrada por este exemplo não é, evidentemente, universalizável<sup>80</sup>, mas fornece um índice, de uma propriedade geralmente reconhecida, ao saber tradicional: os «lugares» narrativos (destinatário, destinatário, herói) são de tal modo distribuídos que o direito de ocupar um deles, o de destinatário, se funda no duplo facto de ter ocupado o outro, o de destinatário, e de ter sido, pelo nome que se traz, já contado por uma narrativa, ou seja, situado em posição de referente *diegético* de outras ocorrências narrativas<sup>80</sup>. O saber que estas narrações veiculam, bem longe de se prender exclusivamente às funções de enunciação, determina, assim, num mesmo acto, o que é preciso dizer para ser ouvido, o que é preciso escutar para poder falar e o que é preciso desempenhar (na cena da realidade *diegética*) para poder ser objecto de uma narrativa.

\* Lyotard, por analogia com o par destinatário/destinatário, constrói o neologismo *narrataire*, que em português pode ser restituído por «narratário», sem grandes inconvenientes. (N. do R.)

<sup>79</sup> Retivemo-lo devido ao «cerimonial» pragmático que rodia a transmissão das narrativas e do qual o antropólogo nos informa com precisão. Ver P. Clastres, *Le grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní*, Seuil, 1974.

<sup>80</sup> Para uma narratologia que faça intervir a dimensão pragmática ver G. Genette, *Figures III*, Seuil, 1972.



Os actos de linguagem<sup>81</sup> pertinentes para este saber não são, pois, apenas efectuados pelo locutor, mas também pelo enunciatário e ainda pelo terceiro de que se fala. O saber que se desprende de um tal dispositivo pode parecer «compacto», por oposição àquele que denominamos «desenvolvido». Ele deixa perceber claramente como a tradição das narrativas é, ao mesmo tempo, a dos critérios que definem uma tripla competência: saber dizer, saber escutar, saber fazer, onde se jogam as relações da comunidade, consigo mesma e com o seu meio ambiente. O que se transmite com as narrativas é o grupo de regras pragmáticas que constitui o vínculo social.

Um quarto aspecto deste saber narrativo mereceria ser examinado com cuidado — trata-se da sua incidência no tempo. A forma narrativa obedece a um ritmo, ela é a síntese de uma métrica que compassa o tempo em períodos regulares e de uma acentuação que modifica o comprimento ou a amplitude de alguns deles<sup>82</sup>. Esta propriedade vibratória e musical manifesta-se com evidência na execução ritual de alguns contos *cashinabu*: transmitidos em condições iniciais, sob uma forma absolutamente fixa, numa linguagem tornada obscura pelos desregamentos lexicais e sintácticos que lhe são infligidos, eles são cantados em intermináveis melopeias<sup>83</sup>. Estranho saber, dir-se-á, que nem se faz compreender pelos jovens a quem se dirige!

E, no entanto, um saber muito comum, como o das lengalengas infantis, ou o que as músicas repetitivas tentam, nos nossos dias, recontratar ou, pelo menos, de que tentam aproximar-se. Ele apresenta uma propriedade surpreendente: à medida que a métrica prevalece sobre a

<sup>81</sup> Cf. nota 34.

<sup>82</sup> A relação métrica/accentuação, que faz e desfaz o ritmo, está no centro da reflexão hegeliana sobre a especulação. Ver *Fenomenologia do Espírito*, «Prefácio», § IV.

<sup>83</sup> Estas informações devem-se à gentileza de A. M. d'Ans, a quem agradecemos por isso.

acentuação nas ocorrências sonoras, faladas ou não, o tempo deixa de ser o suporte da memorização e torna-se um compassamento imemorial que, na ausência de diferenças notáveis entre os períodos, interdita a sua enumeração e os envia para o esquecimento<sup>84</sup>. Se se interrogar a forma dos adágios, dos provérbios, das máximas, que são como pequenos estilhaços de narrativas possíveis ou as matizes de narrativas antigas e que continuam ainda a circular em alguns andares do edifício social contemporâneo, reconhecer-se-á na sua prosódia a marca dessa birrarra temporalização que fere em pleno a regra de ouro do nosso saber: não esquecer.

Ora deve haver uma congruência entre, por um lado, esta função letal do saber narrativo e, por outro, as funções de formação dos critérios, de unificação das competências e de regulação social, que citámos mais acima. A título de imaginação simplificada, pode-se supor que uma colectividade que faz da narrativa a forma-chave da competência não tem, contrariamente a toda a expectativa, necessidade de poder recordar-se do seu passado. Ela encontra a matéria do seu vínculo social, não apenas na significação das narrativas que conta, mas no acto da sua narração. A referência das narrativas pode parecer pertencer ao tempo passado, mas, na realidade, é sempre contemporânea deste acto. É o acto presente que desdobra de cada vez a temporalidade efêmera que se estende entre o *eu ouvi dizer* e o *vocês vão ouvir*.

O importante nos protocolos pragmáticos desta espécie de narração é que eles marquem a identidade de princípio de todas as ocorrências da narrativa. Pode não ser nada disto, como é frequentemente o caso, e não é preciso mascarar o que há de humor ou de angústia no respeito desta etiqueta. Porém, a importância é atribuída ao compasso métrico, e não à diferença de acento de cada

<sup>84</sup> Ver as análises de D. Charles, *Le temps de la voix*, Delarge, 1978. E de Dominique Avron, *L'appareil musical*, 10/18, 1978.

*performance*. É assim que se pode dizer que esta temporalidade é, ao mesmo tempo, evanescente e imemorial<sup>85</sup>.

Entim, tal como não tem necessidade de se recordar do seu passado, uma cultura que atribui a preeminência à forma narrativa não tem também, sem dúvida, necessidade de processos especiais para autorizar as suas narrativas. Custa a imaginar, em primeiro lugar, que ela isole a instância narradora das outras para lhe atribuir um privilégio na pragmática das narrativas, a seguir que ela se interrogue sobre o direito que o narrador, assim desnectado do narratário e da *diégese*, teria de contar aquilo que conta e, finalmente, que ela empreenda a análise ou a anamnese da sua própria legitimidade. Imagina-se ainda menos que ela possa atribuir a autoridade sobre as narrativas a um incompreensível sujeito da narração. Estas possuem essa autoridade em si mesmas. O povo é, num certo sentido, aquele que as actualiza, e fá-lo não apenas ao contá-las, mas também ao escurtá-las e ao fazer-se contar por elas, quer dizer, ao «jogá-las» nas suas instituições: ascendendo, deste modo, tanto aos lugares de narratário e da *diégese* como de narrador.

Há assim uma incommensurabilidade entre a pragmática narrativa popular, que é imediatamente legítima, e esse jogo de linguagem conhecido do Ocidente que é a questão da legitimidade, ou, melhor ainda, a legitimidade como referente do jogo interrogativo. As narrativas, como se viu, determinam os critérios de competência e/ou ilustam a sua aplicação. Elas definem, deste modo, o direito de dizer e de fazer na cultura e, como elas são também uma parte desta, encontram-se assim legitimadas.

<sup>85</sup> Ver Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétitions*, Gallimard, 1949.