

KARINA LUIZA DE FREITAS ASSUNÇÃO

A VONTADE DE VERDADE EM JOSÉ SARAMAGO

Uberlândia-MG

2015

KARINA LUIZA DE FREITAS ASSUNÇÃO

A VONTADE DE VERDADE EM JOSÉ SARAMAGO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal de Uberlândia-UFU, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Estudos Linguísticos.

Área de concentração: Estudos em Linguística e Linguística Aplicada

Linha de pesquisa: Linguagem, texto e discurso

Orientador: Prof. Dr. Cleudemar Alves
Fernandes

Uberlândia-MG

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Sistema de Bibliotecas
da UFU, MG, Brasil.

A851v Assunção, Karina Luiza de Freitas, 1977-
2015 A vontade de verdade em José Saramago / Karina Luiza de Freitas Assunção. - 2015.
160 f. : il.

Orientador: Cleudemar Alves Fernandes.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação
em Letras.

Inclui bibliografia.

1. Literatura - Teses. 2. Literatura portuguesa - História e crítica - Teses. 3. Verdade -
Teses. 4. Saramago, José, 1922-2010 - Crítica e interpretação - Teses. I. Fernandes,
Cleudemar Alves, 1966-. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-
Graduação em
Letras. III. Título.

CDU: 82

Folha de aprovação

Ao Jair, por tudo
que já foi e será...

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Cleudemar Alves Fernandes, no início meu orientador mas, no decorrer das pesquisas, tornou-se também um amigo muito especial. Seu exemplo do fazer acadêmico, sua ética e condução das orientações estarão sempre presente... mas levarei também todas as conversas e gargalhadas que ocorreram nos bastidores ... ah! Como são especiais esses momentos!!!

Aos professores Nilton Milaneze e Silvia Mara de Melo, por virem de tão longe para participar da banca de defesa ...

À Simone Tieme Hashiguti, pelas considerações que acompanharam o meu fazer acadêmico desde a qualificação da Dissertação até a defesa da Tese ...

À Camila da Silva Alvarce Campos, por ter acompanhado a minha pesquisa desde a primeira qualificação ...

À Marisa, pelas doces palavras sobre o tecer literário ...

Ao Tony, por todas as nossas conversas ...

À Luiza Helena, pela orientação, atenção e carinho que culminaram no trabalho de área complementar...

Ao LEDIF, por todas as discussões que contribuíram para a realização da presente pesquisa ...

A todos os professores da Universidade Federal de Uberlândia que, em algum momento, estiveram presentes na minha caminhada acadêmica ...

À Gisela, pela introdução a pesquisa... será sempre lembrada com muito carinho ...

Aos amigos Janeci e Danglei, sinto falta de nossas feijoadas e churrascos, sempre regados de muito saber linguístico e literário ...

Aos amigos Cida, Jaqueline, Bruno, Janaína e Jaciane, por estarem sempre presente ... mesmo distantes...

Aos amigos Geisiane, Valnei, Jeane, João, Reginei e Noeniz, por todos os momentos ...

À minha irmã Kamila e meu cunhado William, pela compreensão ao ouvir tantos “não podemos passar o final de semana com vocês”...

À minha tia Sueli, por estar presente em todos os momentos da minha vida ...

Ao meu tio Nilo, pela companhia nas viagens realizadas de Frutal à Uberlândia e por muitas conversas ...

Aos meus gatos Pandi e Diana, cúmplices silenciosos dos momentos de estudo ...

À minha família, especialmente ao meu avô Alfredo, pelo incentivo e narrativas com muitas Histórias

À Cláudia, pelas horas no divã que aliviam a dor do existir ...

RESUMO

O objetivo geral do presente trabalho é o de problematizar a constituição da verdade nos romances **A caverna** (2000), **O homem duplicado** (2008), **Memorial do convento** (2008a) e **O Evangelho segundo Jesus Cristo** (1997), com a finalidade de compreender o funcionamento da vontade de verdade e dos jogos de verdade presentes nessas obras. A partir desse objetivo geral, foram eleitos os seguintes objetivos específicos: apontar como a história, “a vontade de verdade” e as “políticas de verdade”, a partir do viés foucaultiano, colaboram para a compreensão da constituição dos discursos; problematizar a relação entre a Análise do Discurso e o conceito de “verdade” para mostrar a proficuidade desse conceito para essa disciplina; e analisar a constituição da verdade nos romances saramaguianos atentando para os enunciados que apontam para a temática religiosa, histórica e do senso comum, que emergem nas obras selecionadas para o corpus desta pesquisa. Para o desenvolvimento da proposta de trabalho, partimos da hipótese de que os discursos que permeiam a produção desses romances circunscrevem a condições históricas de produção que determinam regularidades discursivas que possibilitam a “reelaboração” da vontade de verdade e, consequentemente, dos jogos de verdade presentes nas obras mencionadas. A partir dessa hipótese, defendemos a tese de que o questionamento de verdades cristalizadas efetuado nas obras analisadas emerge por meio de uma inversão nas narrativas, uma vez que as certezas dos discursos do senso comum, histórico, e bíblico transformam-se em ficção e o que estaria às margens dessas verdades emergem com o objetivo de apontar a fragilidade, a movência e a contradição que perpassam tanto a constituição dos sujeitos, como a de seus discursos. Assim, concluímos que a compreensão do funcionamento discursivo da verdade é de fundamental importância para a Análise do Discurso, pois ajudou mostrar que quando dado discurso é apresentado como verdadeiro, devemos atentar para as suas regras de emergência e considerá-lo como relativo, uma vez que podemos questioná-lo e identificar as suas regras de formação e, consequentemente, ele pode perder seu lugar de verdade. Além disso, observamos que a vontade de verdade que emerge nas obras analisadas não insurge no sentido de apresentar uma outra verdade que substitua a primeira, mas de pôr à prova a contradição constitutiva dos sujeitos e, consequentemente, dos discursos. Portanto, a vontade de verdade que compõe as obras saramaguianas não aponta para uma verdade centralizada, mas para um devir a ser construído pelos sujeitos.

Palavras-chave: vontade de verdade; verdade; discurso; sujeito

ABSTRACT

The general aim of this paper is to problematize the formation of truth in the novels **Acaverna** (2000), **O Homem Duplicado** (2008), **Memorial Do Convento** (2008a) and **O Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1997) for the purpose of understand the truth willingness and truth games functioning in these literary works. From that general objective, we have elected the following specific objectives: to point how history, “truth willingness” and “truth policies”, from the foucauldian bias contribute to the comprehension of discourses form; problematize the relationship between Discourse Analysis and the “truth” concept to show the usefulness of this concept to this subject; and analyze the truth formation in the *saramaguiano* novels, paying attention to headings which point to religious, historical and common sense themes, that emerge from the literary works selected to this research corpus. To the paper purpose development, based on the assumption that these discourses which permeate these novels production circumscribe itself to historical production conditions, that determinate discursive regularities which allow the truth willingness “re-elaboration”, and consequently, the truth games present in these mentioned literary works. From that assumption, we defend the thesis of the questioning of crystallized truth realized in the analyzed literary works emerges through an inversion in the narratives, since the certainties of common sense, historical and biblical discourses become fiction and what would be in the margins of these truths emerges aiming to point the fragility, changing and contradiction that last through both the subjects formation and its discourses. Thus, we conclude that the comprehension of the truth discursive functioning is essential to the Discourse Analysis, because it helped to show that when a given discourse is presented as true, we should pay attention to its emergence rules and consider it as relative, since we can question it and identify its formation rules, and consequently, it can lose its truth place. Besides, we have observed that the willingness truth which emerges from the analyzed literary works does not come to show another truth that replaces the first, but to test the constitutive contradiction of characters, and consequently, of discourses. Therefore, the willingness truth which forms part of *saramaguiano* literary works does not point to a centered truth, but for a future to be built by the characters.

Key vocabulary: willingness truth, truth, discourse, character

RESUMÉ

L'objectif global de cette œuvre est de discuter la constitution de la vérité dans les romans **La Caverne** (2000), **L'Autre comme moi** (2008), **Le Dieu manchot** (2008a) et **L'Evangile selon Jésus-Christ** (1997) de José Saramago, afin de comprendre le fonctionnement de la volonté de vérité et des jeux de vérité présentes dans ces œuvres. A partir de cet objectif général, les objectifs spécifiques suivants ont été élus: souligner comment l'histoire, « la volonté de vérité » et les « politiques de vérité », à partir du biais foucaldien, collaborent pour la compréhension de la constitution des discours; problématiser la relation entre l'Analyse du Discours et la notion de « vérité » pour montrer la profitabilité de ce concept pour cette discipline; et d'analyser la constitution de la vérité dans les romans saramaguïens en accordant une attention aux énoncés qui pointent vers les thèmes religieux, historiques et du sens commun, qui émergent dans les œuvres choisies vers le corpus de cette recherche. Pour le développement de la proposition de travail, on est parti de l'hypothèse que les discours qui traversent la production de ces romans s'entourent de conditions historiques de production qui déterminent des régularités discursives qui permettent la « réélaboration » de la volonté de vérité et, par conséquent, des jeux de vérité présentes dans les ouvrages mentionnés. De cette hypothèse, on défend la thèse que le questionnement de vérités solidifiées fait dans les œuvres analysées émerge à travers une inversion dans les récits, une fois que les certitudes des discours du sens commun, historique et biblique deviennent fiction et ce qui serait aux bords de ces vérités émergent afin de souligner la fragilité, la mouvance et la contradiction qui effleurent à la fois la constitution de sujets, tels que ses discours. Ainsi, on conclut que la compréhension du fonctionnement discursif de la vérité est d'une importance fondamentale pour l'Analyse du Discours, car elle a contribué à montrer que quand un discours donné est présenté comme vrai, on doit faire attention à ses règles d'émergence et le considérer comme relatif, une fois que l'on peut lui poser des questions et identifier ses règles de formation et, par conséquent, il peut perdre sa place de vérité. En outre, on a observé que la volonté de vérité qui émerge dans les œuvres analysées n'insurge pas dans le sens de présenter une autre vérité à remplacer la première, mais de mettre à l'épreuve la contradiction constitutive des sujets et, donc, des discours. Par conséquent, la volonté de vérité qui composent les œuvres saramaguïennes ne pointe pas vers une vérité centralisée, mais vers un devenir en cours de construction par les sujets.

Mots-clés: volonté de vérité; vérité; discours; sujet

Descobrir o outro é descobrir a
si mesmo(SARAMAGO, 2010, p.146).

A literatura [...] é a linguagem se
colocando o mais longe possível
dela mesma
(FOULCAULT, 2001, p.221).

Escrevemos porque não queremos
morrer. Essa é a razão
profunda do ato de escrever
(SARAMAGO, 2010, p.199).

SUMÁRIO

Iniciando os dizeres	21
I- Análise do discurso literário e a história: um fio descontinuo na linha do tempo	31
1.1 A história: ruptura com a linearidade dos acontecimentos discursivos	32
1.2 O discurso literário: “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento a sua volta” .	43
Uma pausa para reflexão	62
II – O sujeito, o discurso e a verdade	63
2.1 Sujeito: um caleidoscópio a ser observado	64
2.2 A análise do discurso e a verdade: uma relação a ser construída	75
Alinhavando os dizeres.....	98
III – A vontade de verdade em José Saramago: uma rede discursiva a ser desvendada	101
3.1 Saramago e a verdade: uma escrita perpassada pela des(re)construção	102
3.2 A verdade e o senso comum: sentidos que convergem e atravessam os sujeitos	105
3.3 A verdade, a História e a literatura: ruptura com a história tradicional.....	120
3.4 A verdade e a contradição no discurso bíblico: sentidos díspares de margens indefinidas	137
Iniciando a finalização.....	151
Conclusão ... ou o discurso literário não é passível de conclusão	153
Referências	157

INICIANDO OS DIZERES ...

A linguagem escapa ao modo de ser do discurso __ ou seja, à dinastia da representação __ e o discurso literário se desenvolve a partir dele mesmo, formando uma rede em que cada ponto, distinto dos outros, a distância mesmo dos mais próximos, está situado em relação a todos em um espaço que ao mesmo tempo os abriga e os separa. A literatura [...] é a linguagem se colocando o mais longe possível dela mesma [...] uma dispersão do que um retorno dos signos sobre eles mesmos (FOUCAULT, 2001, p.221).

Ao atentarmos para as “definições” apresentadas sobre como podemos compreender a literatura, deparamos com inúmeras, e observamos que algumas são divergentes, já outras se aproximam; mas, juntas, atestam a complexidade da literatura e revelam-na como um objeto caracterizado por indefinidos contornos. Dentre as definições a que tivemos acesso, destacamos os apontamentos arrolados por Michel Foucault em vários de seus textos, como o que mais nos desperta atenção, pela forma como correlaciona literatura e discurso. Elegemos uma delas como epígrafe para iniciar a presente tese, visto que Foucault nos mostra que compreender o discurso literário não é uma tarefa simples, uma vez que a linguagem empregada nele rompe com a linguagem utilizada no cotidiano, ganha a liberdade de seguir por caminhos transgressores, dispersos e infinitos. São discursos que conduzem o leitor para a vida, amores, morte, transformações dos sentidos, cenas do cotidiano ou acontecimentos históricos e podem, inclusive, questionar as verdades instituídas pela sociedade. Nas palavras de Deleuze (2007), a literatura está intimamente relacionada com a vida, não com a vida do escritor, uma vez que não parte de suas próprias lembranças, mas pelo motivo de que ele escreve fundamentado no devir¹.

¹ Segundo Deleuze (2009, p.1), “*Alice assim como Do outro lado do espelho* tratam de uma categoria de coisas muito especiais: os acontecimentos, os acontecimentos puros. Quando digo “Alice cresce”, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela também se torna menor do que é agora. Sem dúvida, não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ele se torna um e outro. Ela é maior agora e era menor antes. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos. Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furtar-se ao presente. Na medida em que se furta ao presente, o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. Pertence à essência do devir avançar, puxar nos dois sentidos ao mesmo tempo: Alice não cresce sem ficar menor e inversamente. O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável; mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo.”

A literatura sempre se fez uma constante em nosso percurso acadêmico causando-nos inquietações profundas, assim, a presente proposta foi elaborada a partir de algumas observações decorrentes de nosso projeto de pesquisa intitulado **A caverna de José Saramago**: lugar de enfrentamento entre o sujeito e o poder (2011), realizado em nível de Mestrado em Estudos Linguísticos na Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Neste estudo, pesquisamos a constituição da subjetividade do sujeito Cipriano Algor, personagem central do romance **A caverna** (2000), de José Saramago, frente à relação de poder instaurada entre ele e o “Centro de Compras”. Os resultados alcançados, especificamente com o tema à “constituição da subjetividade de Cipriano Algor”, despertaram-nos o interesse pela continuidade da pesquisa em Análise do Discurso (doravante AD), tendo em vista que percebemos que a relação de poder não pode ser entendida como uma relação na qual existe uma “instituição” superior que o detém. Segundo Foucault (2005), o poder é exercido em rede, os sujeitos recebem-no, mas também o exercem. O poder não é algo a ser aplicado a alguns sujeitos, ele, na verdade, transita entre eles. Nessa acepção, no estudo empreendido, procuramos analisar não o “centro” do poder, mas a modificação que a relação de poder instaurada entre o personagem central e o “Centro de Compras” causa em sua subjetividade. Atentamos para a constituição de sua subjetividade a partir da “rede” de poder, que acumula, circula e faz funcionar um discurso “verdadeiro”, segundo Foucault (2005, p.29), “somos submetidos à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção de verdade.”

A partir da pesquisa realizada no mestrado, bem como da leitura de outros romances de José Saramago, mais especificamente **A caverna** (2000), **O homem duplicado** (2008), **Memorial do convento** (2008a) e **O Evangelho segundo Jesus Cristo** (1997), nossa atenção voltou-se para questões referentes à constituição discursiva da “verdade”. Notamos que a construção de uma dada “verdade” está interligada às condições históricas que permeiam sua produção e, conseqüentemente, também à vontade de verdade própria aos sujeitos, e aos jogos de verdade socialmente instaurados.

Nas leituras efetuadas de algumas obras de Michel Foucault (1995, 1999, 2006, 2007, 2010), observamos que a “verdade” é uma construção discursiva fundamentada na historicidade que permeia sua produção. Foucault afirma que a “verdade” é constituída a partir de um lugar instituído, como exemplo ele menciona a ciência, a economia, o poder político e outros. Ele, ao longo de seu trabalho, interroga-se sobre como se articulam os “jogos de verdades”, ou seja, as relações que possibilitam os sujeitos identificarem-se como o

louco, o doente, o condenado, etc. Essas relações, chamadas por Foucault (2006) de “jogos de verdades”, acarretam não a descoberta do verdadeiro ou do falso, mas sim das regras que possibilitaram o seu surgimento.

Ora, creio que o problema não é de se fazer partilhar entre o que num discurso revela da cientificidade e da verdade e o que revelaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. (FOUCAULT, 1995, p.7)

Assim, não temos uma “verdade” absoluta, mas uma construção perpassada pela historicidade que permeia sua produção e, por conseguinte, constitui os sujeitos.

Além dessas observações, outras também começaram a nos inquietar e estão relacionadas com o aporte teórico eleito para nossa pesquisa que é Análise do Discurso de linha francesa. Ao atentarmos para a constituição da verdade, observamos, tendo em vista tratar-se de uma construção discursiva, que seu entendimento é relevante para a AD. No entanto, essa relação ainda não foi problematizada com propriedade nesse campo disciplinar. Apesar da AD ocupar-se com questões concernentes ao discurso, pouco se fala ou quase nada sobre a construção discursiva de uma dada “verdade”. A partir dessas observações e do aporte teórico eleito para a proposta de pesquisa, algumas questões começaram a nos inquietar, são elas: qual a relevância da discussão apresentada por Michel Foucault sobre como se articula o discurso verdadeiro para a análise do discurso? De que forma a historicidade que permeia a produção dos discursos literários emerge e altera o seu funcionamento e, conseqüentemente, a produção discursiva da “verdade”, dos jogos de verdade e da vontade de verdade? Como se articula a construção discursiva da verdade nas obras saramaguianas? Ressaltamos que as respostas para essas questões não são simples e merecem uma atenção muito especial, pois ao analisar um dado discurso necessitaremos nos situar teórico e metodologicamente e estabelecer os recortes a serem analisados.

Tendo em vista o mencionado acima, o objetivo geral da presente tese foi o de problematizar a constituição da verdade nos romances **A caverna** (2000), **O homem duplicado** (2008), **Memorial do convento** (2008a) e **O Evangelho segundo Jesus Cristo** (1997), com a finalidade de compreender o funcionamento da vontade de verdade e dos jogos de verdade presentes nessas obras. A partir desse objetivo, foram eleitos os seguintes objetivos específicos: apontar como a história, “a vontade de verdade” e as “políticas de

verdade”, a partir do viés foucaultiano, colaboram para a compreensão da constituição dos discursos; problematizar a relação entre a análise do discurso francesa e o conceito de “verdade”; e analisar a constituição da verdade nos romances saramaguianos atentando para os enunciados que apontam para a temática religiosa, histórica e do senso comum que emerge nas obras selecionadas para o *corpus* desta pesquisa.

Para o desenvolvimento da proposta de trabalho, partimos da hipótese de que os discursos que permeiam a produção dos romances **A caverna** (2000), **O homem duplicado** (2008), **Memorial do convento** (2008a) e **O Evangelho segundo Jesus Cristo** (1997), se circunscrevem a condições históricas de produção que determinam regularidades discursivas que possibilitam a “reelaboração” da vontade de verdade e, conseqüentemente, dos jogos de verdade presentes nas obras mencionadas. A partir dessa hipótese, defendemos a seguinte tese: o questionamento de verdades cristalizadas efetuado nas obras analisadas emerge por meio de uma inversão nas narrativas, uma vez que as certezas dos discursos do senso comum, histórico, e bíblico transformam-se em ficção e o que estaria às margens dessas verdades emerge com o objetivo de apontar a fragilidade, a movência e a contradição que perpassam tanto a constituição dos sujeitos, como a de seus discursos. Com recorrência a Hutcheon (1988), consideramos que a margem é aquilo que abre a possibilidade para questionarmos as certezas, ou seja,

O movimento no sentido de repensar as margens e as fronteiras é nitidamente um afastamento em relação à centralização juntamente com seus conceitos associados de origem, unidade (Said 1975a, Rajchman 1985) e monumentalidade (Nietzsche 1957, 10), que atuam no sentido de vincular o conceito de centro aos conceitos de eterno e universal. O local, o regional e o não-totalizante (Foucault 1977, 208) são reafirmados à medida que o centro vai se tornando uma ficção — necessária, desejada, mas apesar disso uma ficção (HUTCHEON, 1988, p.85).

Destacamos, das obras selecionadas, os discursos bíblico, histórico e científico; para tal, nos pautaremos na reflexão sobre arquivo proposta por Foucault (2014). Segundo o estudioso, o arquivo deve ser considerado “como uma espécie de grande prática dos discursos, prática que tem suas regras, suas condições, seu funcionamento e seus efeitos” (FOUCAULT, 2014, p.52). O arquivo é “toda a massa verbal” produzida pelos sujeitos e não deve ser analisada por meio do seu sistema linguístico, mas procurando responder as seguintes questões: “quais são os diferentes tipos particulares de prática discursiva que se pode

encontrar em dada época? Quais são as relações que se podem estabelecer entre essas diferentes práticas? Quais são as transformações de que essas práticas são suscetíveis?” (FOUCAULT, 2014, p.52)

Para atingir os objetivos propostos, os capítulos apresentam a seguinte disposição: no primeiro, tecemos uma discussão sobre a relação entre história, Análise do discurso e a interpretação, buscando compreender como se articula o funcionamento da ruptura entre a linearidade histórica e os acontecimentos discursivos. Logo a seguir, ainda no mesmo capítulo, elaboramos uma reflexão sobre a literatura contemporânea. Para isso, nos pautamos em Blanchot, Foucault e Hutcheon. No segundo capítulo, explanamos sobre os conceitos de “verdade”, vontade de verdade e jogos de verdade, para, com recorrência a Michel Foucault, mostrar que são constituídos em relação com o discurso e podem ocupar lugar profícuo na Análise do Discurso. Por último, no terceiro capítulo, procedemos à análise da construção discursiva da verdade nos romances **A caverna** (2000), **O homem duplicado** (2008), **Memorial do convento** (2008a) e **O Evangelho segundo Jesus Cristo** (1997). Neste momento, atentamos para questões apresentadas nos romances que corroboram para o entendimento da problemática que envolve a constituição dos discursos no que tange à construção discursiva da “verdade”, os jogos de verdade e a vontade de verdade que emergem nas obras.

Ressaltamos que a metodologia utilizada foi fundamentada na proposta arqueológica apresentada por Foucault (2007), que assevera:

Um romance de Stendhal ou um romance de Dostoiévski não se individualizam como os de *La comédie humaine*; e estes, por sua vez, não se distinguem uns dos outros como Ulisses da *Odsséia*. É que as margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas: além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele está preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede (FOUCAULT, 2007, p.26).

As palavras mencionadas acima deixam claro o posicionamento de Foucault (2007) com relação ao texto literário. As margens do discurso literário não devem ser relacionadas com o seu início ou a finalização, elas vão além e trazem à tona uma infinidade de outros discursos que emergem no decorrer de sua leitura. O discurso literário traz em sua constituição outras “vozes literárias”, um campo complexo de discursos, que coadunam para a

constituição de um “nó em uma rede”, um emaranhando de “já-ditos”² que produzem novos sentidos.

Os discursos literários, como podemos observar, não apresentam uma análise simples. Tendo em vista a complexidade própria da natureza desse objeto, tomaremos algumas observações de Foucault (2007) que nortearão nossas análises. Foucault escreve **A arqueologia do saber** (2007) com o objetivo de responder algumas questões levantadas pelos críticos em relação às suas três obras anteriores, **A história da loucura** (2005), **O nascimento da clínica** (2008) e **As palavras e as coisas** (2002), nas quais Foucault apresenta uma proposta de análise fundamentada na historicidade que permeia a produção discursiva. Segundo o autor, a história não deve ser mais analisada a partir de períodos longos, mas sim por meio de recortes, o que pode ser feito com recorrência a discursos efetivamente produzidos.

É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância.

O discurso é uma construção que obedece a determinadas regras, que devem ser conhecidas, pois, assim vislumbraremos as suas condições de produção. Em sua proposta metodológica, Foucault (2007), apresenta como direcionamento o enunciado que deverá ser analisado com o objetivo de responder a seguinte questão: “segundo que regras um enunciado foi construído e, conseqüentemente, segundo que regras outros enunciados semelhantes poderiam ser construídos?” (FOUCAULT, 2007, p.30). Dessa forma, a análise do campo discursivo buscará compreender o enunciado em sua individualidade, identificar as disposições de sua existência, demarcar os seus limites e apontar suas relações com outros enunciados. O enunciado, por mais insignificante que possa ser, não terá o seu sentido esgotado.

² Foucault (2007, p.28), afirma que “todo discurso manifesto repousaria secretamente sobre um já-dito; e que esse já-dito não seria simplesmente uma frase já pronunciada, um texto já escrito, mas um “jamais- dito”, um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não é senão o vazio de seu próprio rastro. Supõe-se, assim, que tudo que o discurso formula já se encontra articulado nesse meio-silêncio que lhe é prévio, que continua a correr obstinadamente sob ele, mas que ele recobre e faz calar. ”

Pautando-nos em Foucault, selecionamos como *corpus* da nossa pesquisa enunciados das obras saramaguianas supracitadas; dessa forma, acreditamos ser de fundamental relevância apresentar a definição de enunciado, seguindo os apontamentos de Foucault (2007), para quem o enunciado

- não se repete, caso duas pessoas pronunciem o mesmo enunciado, teremos em cada um dos casos a sua individualidade espacial e temporal;
- sua origem deve ser levantada, no entanto, Foucault (2007) afirma que ele não mantém vínculos com a origem, pois ele ganha novos sentidos todas às vezes que é retomado. Foucault (2007, p. 118) assevera que “o enunciado circula, serve, se esquia, permite ou impede a realização de seu desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade”.

O enunciado não obedece à estrutura linguística canônica da frase, no entanto, ele pode coincidir com uma frase ou proposição, mas pode ser composto apenas de alguns fragmentos dessas, entretanto, mantém sempre uma relação de dependência da exterioridade que rege a sua produção. Assim, o enunciado para Foucault (2007, p. 98) é:

[...] uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação total ou escrita.

Os enunciados são considerados por Foucault (2007) como uma sequência de signos que compõem o discurso e que deverão ser analisados em sua irrupção atentando para suas particularidades de existência, dispersão e descontinuidade, elas ajudam a vislumbrar o seu sentido e, conseqüentemente, os sentidos dos discursos dos quais eles emergem. Ele também não deve ser analisado tomando como referência o seu autor, mas estudando a posição que ele ocupa, pois “significante e significado adquirem assim uma autonomia substancial que assegura a cada um deles isoladamente o tesouro de uma significação virtual; em última análise, um poderia existir sem o outro e pôr-se a falar de si mesmo: o comentário se situa nesse suposto espaço” (FOUCAULT, 2008, p. XIII).

Até o momento, trouxemos algumas considerações de Foucault (2007) sobre o discurso e enunciado, pois assim como Foucault (2007), consideramos nosso *corpus* como discurso e buscamos os enunciados que nos ajudaram a compreender a constituição do

discurso verdadeiro nos romances saramaguianos. Outro aspecto de suma relevância para a nossa metodologia é apontar como realizamos as análises dos enunciados. Para isso, buscamos subsídio novamente em Foucault (2007), que define discurso, enunciado e a forma como devemos analisar esses enunciados com o objetivo de interpretar os seus sentidos.

A análise do campo discursivo busca compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa e de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que podem estar ligados, “a questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?” (FOUCAULT, 2007, p.31).

Devemos atentar-nos, na interpretação de um dado enunciado ou grupos de enunciados, para a sua existência e as regras que possibilitaram seu aparecimento. Ele menciona que essa análise deve levar em conta que os discursos, lugar onde emergem os enunciados, são constituídos pela dispersão³ de seus objetos. Afirma que o sujeito não tem a liberdade de falar o que quiser, seu discurso é regido pelas condições de produção que são estabelecidas através das relações “entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização” (FOUCAULT, 2007, p.51), ou seja, as relações discursivas estão:

De alguma maneira, no limite do discurso: oferecem-lhe objetos de que ele pode falar, ou antes (pois essa imagem da oferta supõe que os objetos sejam formados de um lado e o discurso, do outro), determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar de tais, ou tais objetos, para poder abordá-los, nomeá-los, analisá-los, classificá-los, explicá-los etc (FOUCAULT, 2007, p.51).

As considerações acima são relevantes para a nossa pesquisa, pois levantamos o conjunto de regras que determinaram a constituição do nosso objeto de estudo, no caso enunciados de algumas obras saramaguianas, observando para a construção discursiva da “verdade”, dos jogos de verdade e da vontade de verdade. Foucault (2007) menciona que ao analisarmos os discursos, a partir da sua proposta, vislumbraremos a não relação entre as

³ “Ora, essa própria dispersão __ com suas lacunas, falhas, desordens, superposições, incompatibilidades, trocas e substituições __ pode ser descrita, em sua singularidade, se formos capazes de determinar as regras específicas segundo as quais foram formados objetos, enunciações, conceitos, opções teóricas: se há unidade, ela não está na coerência visível e horizontal dos elementos formados; reside, muito antes, no sistema que torna possível e rege sua formação” (FOUCAULT, 2007, 80).

palavras e as coisas, ou seja, os laços que eram resistentes entre elas se quebram e emergem as regras que os regulam e, conseqüentemente, o regime dos objetos. O estudioso concorda que os discursos são feitos de signos, no entanto, eles não devem ser interpretados apenas como signos, precisamos ir além desses signos, pois só assim conseguiremos vislumbrar a dinâmica, a regularidade e as múltiplas relações que perpassam a sua constituição e são regidas pelas condições históricas que permeiam o momento de sua produção, ou seja,

A análise do campo discursivo é orientada [visa a] compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação excluem. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar (FOUCAULT, 2007, p.31).

Sobre a amplitude de sua proposta metodológica, que, inicialmente recai sobre o saber⁴, o próprio Foucault (2007, p.37) considera:

Assim se explica o privilégio real que dei a discursos dos quais se pode dizer, muito esquematicamente, que definem as “ciências do homem”. Mas isso não passa de um privilégio inicial. É preciso ter em mente dois fatos: a análise dos acontecimentos discursivos não está, de maneira alguma, limitada a semelhante domínio; e, por outro lado, o recorte do próprio domínio não pode ser considerado como definitivo, nem como válido de forma absoluta; trata-se de uma primeira aproximação que deve permitir o

⁴ “Um Saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico (o saber da psiquiatria, no século XIX, não é a soma do que se acreditava fosse verdadeiro; é o conjunto das condutas, das singularidades, dos desvios de que se pode falar no discurso psiquiátrico); um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (nesse sentido, o saber da medicina é o conjunto das funções de observação, interrogação, decifração, registro, decisão, que podem ser exercidas pelo sujeito do discurso médico); um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (neste nível, o saber da história natural, no século XVIII, não é a soma do que foi dito, mas sim o conjunto dos modos e das posições segundo os quais se pode integrar ao já dito qualquer enunciado novo); finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (assim, o saber da economia política, na época clássica, não à tese das diferentes teses sustentadas, mas o conjunto de seus pontos de articulação com outros discursos ou outras práticas discursivas que não são discursivas.) Há saberes que são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma” (FOUCAULT, 2007, p.205).

aparecimento de relações que correm o risco de suprimir os limites desse esboço.

Além do suporte teórico e metodológico já mencionado, buscamos outras leituras pertinentes à questão levantada a fim de aumentarmos nosso conhecimento relativo ao tema e nos valermos de bases e construtos teóricos indispensáveis a qualquer pesquisa científica.

CAPÍTULO I

ANÁLISE DO DISCURSO LITERÁRIO E A HISTÓRIA: UM FIO DESCONTÍNUO NA LINHA DO TEMPO

A descrição formal dos conjuntos de palavras superiores à frase (a que se chamará por comodidade, discurso) não data de hoje: de Górgias ao século XIX, foi objeto próprio da antiga retórica. Os desenvolvimentos recentes da ciência linguística lhe dão, entretanto, nova atualidade e novos meios: talvez uma linguística do discurso seja doravante possível; em razão de suas incidências na análise literária (cuja importância no ensino é conhecida), ela constitui mesmo uma das principais tarefas da semiologia. Essa linguística segunda, ao mesmo tempo que deve buscar os universais do discurso (se é que existem), sob forma de unidades e de regras gerais de combinação, deve evidentemente decidir se a análise estrutural permite conservar a antiga tipologia dos discursos, se ainda é legítimo opor o discurso poético ao discurso romanesco, a narrativa de ficção à narrativa histórica (BARTHES, 2004, p.163).

Escolhemos a epígrafe acima para abrir o presente capítulo, pois em 1967 ela chama a atenção para a importância de uma análise linguística que parta da noção de discurso. Novos estudos desenvolvidos, no escopo linguístico, abrem espaço para que se proponha uma análise do discurso literário que estabeleça uma aproximação entre a ficção e a história no que tange ao efeito do real. Barthes (2004) afirma que há um gosto pelo real, tanto é assim que a literatura produziu, em dados momentos, o romance realista, literatura de documento e outros. No entanto, faz-se necessário uma revisão da disciplina História no que tange essa questão. Para Barthes (2004) o que está sendo feito no ano da publicação do fragmento citado é muito significativo, a história está deixando a preocupação com a cronologia dos acontecimentos em detrimento de um estudo que busque compreender não só os grandes acontecimentos, mas também os que são relegados ao apagamento da história. Essa mudança de postura causa uma modificação substancial, “uma verdadeira transformação ideológica; a narração histórica morre porque o signo da História é doravante menos real do que o inteligível” (BARTHES, 2004, p.180). Apesar das considerações efetuadas no presente capítulo não estarem

fundamentadas nos estudos de Barthes, ele, de certa forma, sinaliza um caminho que fora trilhado por estudiosos, como Pêcheux, Foucault e outros.

1.1 A história: ruptura com a linearidade dos acontecimentos discursivos

As palavras de Barthes (2004) são relevantes, elas chamam a atenção para a necessidade, naquele momento, de uma análise linguística que leve em consideração o discurso. Foi justamente essa proposta apresentada por Michel Pêcheux na década de 1960, na França: uma análise que focava o discurso e considerava as suas condições de produção. Essa proposta foi sofrendo significativas mudanças, desde a década de 1960, até chegar na que compreendemos hoje, dentre elas, temos a aproximação com os estudos de Michel Foucault. A AD nasce a partir da junção da materialidade linguística e a história, sendo assim, observamos que o entendimento acerca da história é de fundamental relevância, pois o sujeito é “um ser social, apreendido em um espaço coletivo, portanto, trata-se de um sujeito não fundamentado em uma individualidade, em um “eu” individualizado e sim em um sujeito que tem existência em um espaço social e ideológico, em um dado momento da história e não em outro (FERNANDES, 2005, p.34).

Com o objetivo de refletirmos sobre a relação entre a AD e a história traremos a seguir algumas informações relevantes. Segundo Burke (1992), a história tradicional apresenta uma visão centrada em grandes feitos históricos, destacando sempre os grandes homens, generais e estadistas, limitando o restante da população ao esquecimento. Os historiadores tradicionais utilizam como fonte para a sua pesquisa apenas os documentos, a história é vista como algo objetivo, que deve relatar os acontecimentos como realmente aconteceram, delegando ao esquecimento os acontecimentos que não mantinham uma relação com esse ambiente, dessa forma “a historiografia separa seu presente de seu passado. Porém, repete sempre o gesto de dividir. Assim sendo, sua cronologia se compõe de “períodos” (por exemplo, Idade Média, História Moderna, História Contemporânea)” (CERTEAU, 2007, p.23).

Burke (1992) inicia seu texto afirmando que a história no século XIX tinha como objetivo estudar os eventos históricos nacionais. Por sua vez, no século XX o universo dos historiadores se expandiu muito e outras histórias passaram a fazer parte dos estudos, tais como: a história mundial e a regional. O estudo da história passa por uma descentralização, ele menciona que a história social torna-se independente da história econômica. Observamos que houve uma reconfiguração da disciplina história, passando a ser “várias” histórias e não

mais uma única que envolvia todos os campos. Essa descentralização de uma história ampla para várias “pequenas” histórias possibilitou problematizar, por exemplo, uma história do corpo e do rosto. De acordo com o historiador Burke (1992, p.8), “o território da política expandiu-se, no sentido de que os historiadores (seguindo teóricos como Michel Foucault) estão cada vez mais inclinados a discutir a luta pelo poder na fábrica, na escola ou até mesmo na família”.

Essa mudança na forma de tratar a história foi chamada de nova história que teve como marco as publicações agrupadas em torno da revista *Annales*. Burke (1992) afirma que é complicado definir o que é a nova história, pois apresenta uma variedade de abordagens que rompem com o modelo da história tradicional, talvez seja mais fácil definir pelo que ela não é, ele afirma que essas diferenças podem ser resumidas em seis pontos, são eles:

- no modelo tradicional a história é essencialmente política, enquanto as outras histórias não eram totalmente excluídas, mas marginalizadas. Com o advento da história nova, a arte, a ciência e outras áreas passaram a ter uma história. Burke (1992, p.11) afirma que: “embora outros tipos de história __ a história da arte, por exemplo, ou a história da ciência __ não fossem totalmente excluídos pelo paradigma tradicional, eram marginalizados no sentido de serem periféricos aos interesses dos verdadeiros historiadores”. Assim, tudo tem uma história, podendo ser considerado uma construção cultural, passível de variações. Com isso, “a base filosófica da nova história é a ideia de que a realidade é social ou culturalmente constituída;” (BURKE, 1992, p.11)
- a história tradicional tem como foco a narrativa de acontecimentos, enquanto a nova história analisa as estruturas;
- a história tradicional tem como objeto de estudo/análise a história vista de cima, ou seja, os grandes acontecimentos históricos. Por outro lado, a história nova tem como objeto a história vista de baixo, isso quer dizer que os pequenos acontecimentos ocorridos com os sujeitos simples passam a fazer parte dos interesses da história;
- as pesquisas da história tradicional deveriam ser baseadas em documentos oficiais que eram considerados “verdades” absolutas. Já a história nova questiona esses documentos e aponta suas limitações, uma vez que apresentam apenas o ponto de vista oficial sobre o acontecimento;
- o padrão tradicional, proposto pela história tradicional, orienta que os historiadores façam perguntas, como por exemplo: “por que Brutus apunhalou César?” (BURKE,

1992, p.14). De acordo com os historiadores atuais, essa pergunta dificulta a realização de estudos mais profundos, suas respostas enfatizam questões que não são relevantes para os estudos históricos;

- o último aspecto está relacionado com o fato de que a história tradicional é objetiva e tem como função apresentar os acontecimentos como aconteceram. Burke (1992, p.15) assevera que essa busca pela apreensão “total” da realidade é problemática, uma vez que os sujeitos são capazes de apreender o mundo “através de estruturas de convenções, esquemas e estereótipos, um entrelaçamento que varia de uma cultura para outra.”

As observações tecidas acima deixam claro que a nova história nasceu a partir da insatisfação dos historiadores com a história tradicional visto que ela apresentava problemas sérios em sua constituição que dificultavam a realização de estudos mais amplos. Entretanto, Burke (1992, p.20) afirma que essa “nova” forma de tratar os acontecimentos históricos não é uma solução definitiva para os problemas, pois também apresenta dificuldades, tais como: “problemas de definição, problemas de fontes, problemas de método e problemas de explicação.” Essas questões não serão abordadas minimamente, uma vez, que para o presente estudo, elas não são relevantes. O empréstimo feito à história nova tem como objetivo problematizar a relevância da fragmentação histórica para a AD, que será discutida posteriormente.

Vários sentidos foram apontados para a história ao longo dos tempos, causando, em muitos casos, definições simplistas, reduzindo-a ao relato de episódios que tivessem uma “determinada” importância para o cenário político e social. De acordo com Burke (1992), a história é objetiva segundo o paradigma tradicional. A tarefa do historiador nessa perspectiva é apresentar aos leitores os acontecimentos, ou, como aponta Ranke, citado por Burke (1992, p.15), dizer “como eles realmente aconteceram”.

Divergindo desse paradigma, surge na França, no século XX, um grupo com a seguinte base filosófica: “a idéia de que a realidade é social ou culturalmente constituída” (BURKE, 1992, p. 18). Esse autor aponta ainda que “está claro o que é a nova história: uma história *made in France* [...] Mas exatamente, é a história associada à chamada École dos Annales, agrupada em torno da revista dos *Annales: économies, sociétés, civilisations*” (BURKE, 1992, p.9). Ainda segundo ele, “a nova história começou a se interessar por virtualmente toda atividade humana. ‘Tudo tem uma história’, como escreveu certa ocasião o

cientista J.B.S. Haldene; ou seja, tudo tem um passado que pode em princípio ser reconstruído e relacionado ao restante do passado” (BURKE, 1992, p.11).

O grande desafio do historiador, torna-se então, segundo o estudioso, relacionar a vida cotidiana aos grandes acontecimentos. Para isso, tiveram que buscar novas fontes, como, por exemplo, os registros judiciais.

Nesse cenário, considera-se não uma única verdade, pronta e acabada, mas várias verdades, que faziam com que o histórico se tornasse fragmentado e diluído em todas as instâncias sociais. De acordo com Burke (1992), a ideia de que o relato envolveria todas as verdades de um dado acontecimento histórico cai por terra, pois assim como os fotógrafos, os historiadores só conseguem capturar representações da realidade. Nas palavras de Certeau (2002, p.32), os discursos “são históricos porque estão ligados a operações e definidos por funcionamentos. Também não se pode compreender o que dizem independentemente da prática de que resultam”.

O que era inicialmente considerado imutável passa a ser visto como uma “construção cultural”, podendo sofrer variações, provenientes do tempo e do espaço. Sendo assim, o que fundamenta a nova história é o olhar para a “realidade” como algo no social ou culturalmente construído. Os novos estudiosos passaram a preocupar-se com a “história vista de baixo”, isso quer dizer que a história dos sujeitos “comuns” passou a ser considerada e estudada.

A partir dessas considerações, podemos afirmar que a história não é considerada cronologicamente, mas apenas um retalho, um fragmento de acontecimentos. Burke (2002, p.58) pontua que “o discurso histórico é ao mesmo tempo sua representação e seu reverso”, pois a relação estabelecida entre ele com seu fazer é interna e externa. É interna no sentido de que o discurso histórico traz em seu interior tensões, redes de conflitos e jogos de força. É externa ao objeto no sentido de que o discurso será determinado por elementos socioculturais. Nas sociedades estáveis deparamos com a continuidade histórica, compreendida como “uma ordem solidamente estabelecida”. Já em momentos de movimento e revolução, “as rupturas de ação coletiva ou individual se tornam o princípio de inteligibilidade histórica” (BURKE, 2002, p.58).

Seguindo essa linha de pensamento, destacamos os estudos de Michel Foucault, que problematizam o tratamento dado ao acontecimento histórico pela história tradicional. Ele não é historiador e temos dificuldades em enquadrá-lo em um único campo do conhecimento, ou campo disciplinar, porque suas reflexões foram muito importantes para vários estudos de áreas distintas, dentre elas a análise do discurso de linha francesa. Em seu livro *A*

arqueologia do saber (2007), Foucault observa que a história tradicional sempre descreveu longos períodos, utilizando recursos com foco no crescimento econômico, demográfico e outros. Mas esta maneira de tratar a história só permitiu a ela ser considerada homogênea e linear, ou seja,

[...] a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da continuidade, enquanto a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos (FOUCAULT, 2007, p.6).

Um dos traços mais significativos da História Nova é o “deslocamento do descontínuo”, o pesquisador não tem mais a preocupação em organizar os acontecimentos obedecendo a uma dada ordem, mas deixá-los aflorarem de acordo com sua singularidade.

Foucault (2007, p.75) aponta a relevância da história para sua pesquisa, “em nossa cultura, pelo menos há vários séculos, os discursos se encadeiam sob a forma da história”. Temos acesso aos assuntos que foram falados, mas não como realmente foram enunciados, há uma reconfiguração, uma vez que eles “se sucederam, se opuseram, se influenciaram, se substituíram, se engendraram e foram acumulados,” ao longo dos tempos.

A forma como a sociedade industrial capitalista se dividia determinava o que era considerado história, desta maneira até o século XX seu foco era recontar “o passado dos grandes conjuntos nacionais” (FOUCAULT, 2007, p. 286). Neste momento, ela tinha como objetivo mostrar a “estrutura” de fundamental importância para o capitalismo, além de destacar o quanto estava presente há muito tempo e, apesar da evolução, manteve uma unidade, assim:

A burguesia simultaneamente justificava seu direito de ocupar o poder e conjurava ameaças de uma revolução em ascensão, e a história era certamente o que Michelet chamava de “ressurreição do passado.” A história se atribuía a tarefa de tornar viva a totalidade do passado nacional (FOUCAULT, 2007, p.286).

A história tradicional tinha como objeto a memorização dos monumentos, para transformá-los em documentos, deixando significativas lacunas que não eram preenchidas. A nova história busca preencher os vazios deixados pela história tradicional. Nas palavras de

Foucault (2007, p.8), “a história em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento”.

O olhar tradicional sobre a história estava embasado na crença de que a sociedade, quanto à evolução, sempre seguia o mesmo percurso, havendo dessa forma uma regularidade. As reflexões de Michel Foucault sobre história estão correlacionadas aos seus apontamentos sobre o discurso, inclusive no sentido de apontar direções para o estudo do discurso. Em Foucault (2010b) encontramos a afirmação de que no momento da “individualização” do discurso há critérios que são quase seguros, tais como: o pertencimento a um sistema linguístico e a identidade do sujeito que produziu o discurso. O autor menciona que há outros critérios, levanta questões e observa que alguns são mais misteriosos, pois quando falamos da medicina, psiquiatria e da gramática do que estamos discutindo? Quais são as unidades reconhecidas inicialmente e estabelecem os limites dessas áreas? Essas unidades podem ser recentes e outras remontar os primórdios da constituição dessas áreas do conhecimento. O estudioso alega que “é referenciando e sistematizando seus caracteres próprios que gostaria de tentar individualizar as grandes unidades que escandem, na simultaneidade ou na sucessão, o universo de nossos discursos” (FOUCAULT, 2010b, p.3).

A partir do objetivo acima, o estudioso estabelece três critérios que nortearão suas pesquisas e ajudarão a desvendar os “segredos” que perpassam a produção discursiva e os sentidos que margeiam essas produções, são eles:

- critérios de formação: são as regras que determinam a individualização do discurso, ou seja, o que possibilita que identifiquemos dado discurso como sendo da medicina ou de outra área do conhecimento. Essa identificação se dará a partir da “existência de regras de formação para todos os seus objetos (por mais dispersos que sejam), para todas as operações (que frequentemente não podem nem se sobrepor nem se encadear) [...]” (FOUCAULT, 2010b, p.3);
- critérios de transformação ou de limiar: a partir de unidades do discurso, como por exemplo, a história natural pode-se definir as condições históricas que possibilitaram que dado discurso emergisse em um momento histórico e não em outro, nesse caso “as operações, seus conceitos e suas opções teóricas tenham podido ser formados; se posso definir de quais modificações internas elas são suscetíveis; se posso definir, enfim, a partir de que limiar de transformações regras novas foram postas no lugar” (FOUCAULT, 2010b, p.4);

- critérios de correlação: se podemos definir as relações, por exemplo, da medicina clínica, que “definem e a situam entre os outros tipos de discurso (como a biologia, a química, a teoria política ou análise da sociedade) e no contexto não discursivo no qual funciona instituições, relações sociais, conjuntura econômica e política” (FOUCAULT, 2010b, p.3) teremos, segundo Foucault (2010b), uma formação discursiva autônoma.

Os aspectos apresentados acima, são significativos, pois abrem as portas para que seja feita uma série de análises discursivas que substituem uma história totalizante, por uma fragmentada, o que permite a elaboração de uma análise que descreva a *episteme* de uma época e não apenas a soma de seus conhecimentos, além disso, eles também possibilitam

[...] descrever não a grande história que carrega todas as ciências em um único e mesmo arrebatamento, mas os tipos de histórias __ quer dizer, de remanência e transformação __ que caracterizam os diferentes discursos (a história da matemática não obedece ao mesmo modelo que a história da biologia, que não obedece àquele da psicopatologia): a “*episteme*” não é uma fatia da história comum a todas as ciências; é um jogo simultâneo de remanências específicas (FOUCAULT, 2010b, p.4).

A partir desses critérios, Foucault (2010b, p.5) afirma que “alternadamente conjuntos de discursos; caracterizei-os; defini os jogos de regras, de transformações, de limiares, de remanências; eu os compus entre eles, descrevi os feixes de relações. Por toda a parte em que acreditei necessário, fiz proliferar os sistemas.” Para isso o autor apaga qualquer indício de continuidade histórica em detrimento da descontinuidade que passa a ser um conceito caro para os historiadores e os linguistas. Vale lembrar que a descontinuidade não é estabelecida entre os acontecimentos, mas “é um jogo de transformações específicas, diferentes umas das outras (cada uma com suas condições, regras, nível) e ligadas entre elas segundo os esquemas de dependência. A história é a análise descritiva e a teoria dessas transformações” (FOUCAULT, 2010b, p.9). Busca-se, assim, compreender as transformações sofridas pelo discurso e suas especificidades, ou seja, “a história das “ideias” ou das “ciências” não deve ser um resumo das inovações, mas a análise descritiva das diferentes transformações efetuadas” (FOUCAULT, 2010b, p.7). Foucault (2010b) afirma que não devemos estabelecer uma relação da análise da sua proposta com o diagnóstico psicológico, pois devemos descrever “o campo de possibilidades, a forma de operações, os tipos de transformações que caracterizam sua prática discursiva” (FOUCAULT, 2010b, p.8).

Por último, não existe um todo poderoso que manipula o discurso e nem muito menos um discurso morto ou quase morto que possa ser manuseado por um sujeito. O que deve emergir é que “os sujeitos falantes fazem parte do campo discursivo __ eles têm aí o seu lugar (e suas possibilidades de deslocamento), sua função (e suas possibilidades de mutação funcional). O discurso [...] é um espaço de posições e funcionamentos diferenciados para os sujeitos” (FOUCAULT, 2010b, p.8).

Outro aspecto relevante para o autor é o jogo de dependência existente entre as transformações apresentadas acima; o autor apresenta três tipos de dependência, são elas:

- dependências intradiscursivas: são aquelas que ocorrem entre “os objetos, as operações, os conceitos de uma mesma formação”;
- dependências interdiscursivas: advém das relações entre formações discursivas diferentes, “tais como as correlações que estudei, em *As palavras e as coisas*, entre a história natural, a economia, a gramática e a teoria da representação” (FOUCAULT, 2010b, p.8).
- dependências extradiscursivas: “(entre as transformações discursivas e outras que só são produzidas no discurso: tais como as correlações estudadas, na *História da loucura* e *Nascimento da clínica*, entre o discurso médico e todo o jogo de mudanças econômicas, políticas, sociais” (FOUCAULT, 2010b, p.8).

Foucault (2010) salienta que não busca compreender o discurso a partir do sistema de sua língua e nem as regras formais de sua construção, mas levando em consideração “os acontecimentos: a lei da existência dos enunciados, o que os torna possíveis [...] as condições de sua emergência singular; sua correlação com outros acontecimentos anteriores ou simultâneos, discursivos ou não” (FOUCAULT, 2010b, p.9). O estudioso buscou compreender o discurso na sua singularidade, ou seja:

Não interrogo os discursos sobre o que, silenciosamente, querem dizer, mas sobre o fato e as condições de sua aparição manifesta; não sobre os conteúdos que podem encobrir, mas sobre as transformações que efetuaram; [...] mas sobre o campo onde coexistem, permanecem e apagam-se. Trata-se de uma análise dos discursos na dimensão de sua exterioridade (FOUCAULT, 2010b, p.11).

Partindo dessas observações, o autor aponta três consequências que nortearam as suas análises, são elas: tratar o discurso como monumento; buscar no discurso sua condição de

existência; e relacionar o discurso ao “campo prático no qual se desenrola” (FOUCAULT, 2010b, p.11). E ainda afirma que:

O discurso apareceria, assim, em uma relação descritível com um conjunto de outras práticas. Ao invés de lidarmos com uma história econômica, social, política, englobando uma história do pensamento (que lhe seria a expressão e como duplicação), em vez de lidarmos com uma história das ideias que se referia (seja por um jogo de signos e de expressões, seja por relações de causalidades) a condições extrínsecas, lidaríamos com uma história das práticas discursivas nas relações específicas que as articulam com outras práticas. Não se trata de compor uma *história global* — que reagruparia todos os seus elementos em torno de um princípio ou de uma forma única —, mas de desdobrar, antes, o campo de uma *história geral*, em que poderíamos descrever a singularidade das práticas, o jogo de suas relações, a forma de suas dependências. E é no espaço dessa história geral que poderia circunscrever-se como disciplina a análise histórica das práticas discursivas (FOUCAULT, 2010b, p.15).

Foucault (2010b) propõe uma teoria que toma o discurso como uma prática discursiva produzida a partir de uma historicidade que permeia a sua produção. Sua análise será fundamentada nas relações de um dado discurso com outros discursos, mas também levando em consideração a sua singularidade.

As considerações teóricas até então arroladas são de fundamental importância para o desenvolvimento da presente pesquisa, pois ajudam a vislumbrar os meandros da constituição de um dado discurso. Os conceitos apresentados nos possibilitam olhar para um *corpus* literário ou outros, considerando a historicidade que permeia a sua produção e a sua relação com a constituição dos sujeitos. A partir dessas observações, devemos buscar no interior discursivo marcas que apontam para as regularidades, embates, lutas e ao mesmo tempo dispersão discursiva.

Antes de adentrar nas questões apresentadas no final do parágrafo anterior, levantaremos ainda alguns apontamentos apresentados por Foucault (1975). Segundo o autor, as técnicas de interpretação, de modo geral, partiram sempre de dois princípios, o primeiro está relacionado com a linguagem não dizer exatamente o que está expresso na materialidade linguística e não existe apenas a linguagem verbal, mas muitas outras. Foucault (1975) afirma que cada época da história expõe um modo peculiar para o seu sistema de interpretação e apresenta uma série de métodos, pois há uma suspeita de que os sentidos apresentados pela linguagem vão além do que está sendo enunciado.

Foucault (1975, p.7) menciona, por exemplo, que no século XVI a interpretação estava fundamentada na semelhança, ou seja, “as coisas se assemelhavam, aquilo com que *isto* se parecia, algo que desejava ser dito, e que podia ser decifrado.” O fato da interpretação estar relacionada com a semelhança estava baseado em quatro aspectos: a noção de conveniência; de *emulatio*; de *signatura*; e, por último, a noção de analogia. Suas considerações são significativas, pois observamos que a interpretação estava balizada por dois tipos de conhecimentos, são eles: “a *cognitio*, que era o passo, num certo sentido lateral, de uma semelhança a outra; e o *divinatio*, que constituía o conhecimento em profundidade, que ia de uma semelhança superficial a outra mais profunda” (FOUCAULT, 1975, p.8). Essas formas apontavam para um consenso da época o qual fundamentava a interpretação em Deus ou no Diabo.

A partir do século XX, a interpretação ganha uma nova configuração, de acordo com Foucault (1975), em função das considerações de Marx, Nietzsche e Freud que abrem as portas para uma interpretação fundamentada em uma hermenêutica. Esses autores, “modificaram, na realidade, a natureza do símbolo e mudaram a forma geralmente usada de interpretar o símbolo” (FOUCAULT, 1975, p.9).

Isso ocorre, uma vez que no século XVI os símbolos eram analisados de forma homogênea, ou seja, “os símbolos da terra reflectiam o céu, mas também projectaram o mundo subterrâneo, remetiam o homem ao animal, do animal à planta, e reciprocamente” (FOUCAULT, 1975, p.8).

Segundo Marx, Nietzsche e Freud, a partir do século XIX, os símbolos passam a fazer parte de outros espaços diferenciados que levam em consideração a qualificação de profundidade que deveria ser fundamentada não em uma interioridade, mas em uma exterioridade. Foucault (1975, p.10) afirma que “é necessário portanto, que o intérprete desça, que se converta, como disse Nietzsche, no bom escavador dos baixos fundos. Neste caso, a profundidade “não é senão um jogo e uma ruga da superfície. À medida que o mundo se revela mais profundo aos olhos do homem, damos-lhe conta de que o que significou profundidade no homem, não era mais do que brincadeira de crianças” (FOUCAULT, 1975, p.11). A partir dessa mudança, a interpretação passou a ser uma atividade infinita, uma vez que até o século XVI

os símbolos remetiam-se entre si simplesmente, porque a semelhança não podia ser mais do que limitada.” Por outro lado, a partir do século XIX, “os símbolos encadearam-se numa rede inesgotável, e também infinita, não

porque se tenham repousado numa semelhança sem limite, mas porque tinham uma amplitude e abertura irreduzíveis (FOUCAULT, 1975, p.12).

A interpretação, a partir do século XIX, era fundamentada em uma relação inacabada e fragmentada. A hermenêutica moderna é responsável por mudanças acentuadas “[...] e pode chegar a significar inclusivamente a desapareição do próprio intérprete. A existência sempre aproximada do ponto absoluto de interpretação, significaria ao mesmo tempo a existência de um ponto de ruptura” (FOUCAULT, 1975, p.13). Essa ruptura proposta por essa nova forma de interpretação pode ser comparada à experiência da loucura e ela “seria a sanção contra um movimento de interpretação que se avizinhava do infinito do seu centro, porém que se derruba, calcinada” (FOUCAULT, 1975, p.14).

Foucault (1975) afirma que a interpretação não está fadada a uma finalização, pois ela está sempre aberta a outras possibilidades, porque as leituras dos símbolos remetem a outros símbolos. Isso quer dizer que “não há para Nietzsche um significado original. As mesmas palavras não são senão interpretações, ao longo da sua história, antes de converterem em símbolos, interpretam, e têm significado, finalmente, porque são interpretações essenciais” (FOUCAULT, 1975, p.18).

A interpretação não precede ao símbolo e ao acreditar que fosse o contrário faz com que os sujeitos a considerem como sendo simples e positiva. Até o século XVI acreditava-se que todas as coisas e os símbolos eram considerados prova da bondade de Deus. A partir do século XIX o símbolo torna-se algo negativo, ele não é apresentado ao sujeito como acabado. Dessa forma, o símbolo tornou-se algo ambíguo, pois “são interpretações que tratam de justificar-se, e não o inverso” (FOUCAULT, 1975, p.17). O símbolo é composto, em seu interior, pelo negativo, pela contradição e oposições.

A interpretação passou a ter a obrigação de interpretar-se ao infinito. Ela correrá um grande perigo, a partir do momento em que acreditamos “que há símbolos que existem primariamente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas.” O que devemos acreditar é que “a vida da interpretação, pelo contrário, é o crer que não há mais do que interpretação” (FOUCAULT, 1975, p.19).

A partir dessas observações, podemos concluir que a interpretação sofre mudanças em sua constituição tendo em vista as condições de produção. Ela, por um tempo, esteve vinculada com o poder da Igreja sobre os sujeitos e sua relação com Deus, após Marx, Nietzsche e Freud, ganhou uma nova configuração e passou a ser um ato que não produz um

sentido relacionado com Deus, mas com o estar no mundo e suas implicações sócio históricas para a constituição dos discursos e, conseqüentemente, para a compreensão dos sujeitos.

Esses apontamentos são significativos para a compreensão do discurso, do seu funcionamento e dos sentidos que emergem de sua interpretação. Os aspectos levantados são relevantes para a presente tese, pois nortearão a análise dos enunciados das obras saramaguianas no que tangem à constituição dos discursos sobre a religião, a história e o senso comum. No próximo tópico procederemos a algumas considerações sobre o discurso literário na contemporaneidade, vislumbrando a compreensão da sua constituição, seu funcionamento e sua relação com as condições de produção (história).

1.2 O discurso literário: “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento a sua volta”

Tendo em vista que o nosso *corpus* é literário, teceremos algumas observações sobre o discurso literário na contemporaneidade procurando vislumbrar seu funcionamento discursivo. Ao referirmo-nos à literatura, a questão dos sentidos oriundos desse discurso é ampliada e aponta para uma interpretação que apresenta não um único sentido, mas vários, ou seja, “a produção literária dialoga com a história, é perpassada por uma memória discursiva, e, como atesta Foucault (2001a), é constituída por um movimento exterior a si. Como pensar os efeitos de sentido que fazem de um texto literatura?” (FERNANDES, 2009, p.9).

As palavras que arrolaremos a seguir, baseadas em Hutcheon, Foucault e Blanchot, apontam para a interpretação do discurso literário relacionando-o com a história. Nas palavras de Fernandes (2009, p.16),

Ressaltamos que o sentido é histórico e a análise dos textos literários tem o aspecto importante de trabalhar a memória no entrelaçamento de diferentes discursos materializados nos textos. Dos estudos de objetos literários que apreendemos na Análise do Discurso, visualizamos a inter-relação história – marcada por descontinuidade, segundo acepção de Foucault (1995) – e memória discursiva como aspectos constitutivos do literário. Esses estudos visam ainda a apreender os sujeitos discursivos construídos na efervescência da história, no funcionamento da memória e nos recursos linguísticos apreendidos para a materialização dos discursos.

As considerações acima ajudam a compreender o funcionamento discursivo da literatura contemporânea portuguesa, pois, de forma geral, ela é caracterizada por uma retomada do passado. Essa característica se faz presente de forma muito marcante nas obras de José Saramago que serão analisadas no terceiro capítulo desse estudo. Nas palavras de Gobbi (1987, p.10),

[...] o passado é retomado “não no sentido já anacrônico de fazer o passado “vingar” novamente, mas no sentido bastante diverso – mais doloroso e angustiante, certamente – de reconhecer aquela falta de referências e fundamentos que marca a contemporaneidade como algo que lhe é inerente, inalienável; portanto, à literatura caberá, também, não só expressar a sua perplexidade diante desta ausência como na tentativa de tocar o sentido, - “restaurá-lo – revelar os entraves dessa luta, os (des)caminhos dessa aventura do conhecimento.

Com o objetivo de compreender o funcionamento discursivo da literatura na contemporaneidade, sua relação com a história e os sentidos oriundos dela, apontaremos a seguir algumas considerações de Hutcheon (1988). A autora procura estudar a relação existente entre uma produção/teoria estética e a cultura pós-moderna⁵. Segundo a estudiosa, o que caracterizaria esse período na ficção é a “metaficção historiográfica”. Por metaficção, a autora refere-se àqueles romances “famosos e populares que, ao mesmo tempo, são intensamente auto-reflexivos e mesmo assim, de maneira paradoxal, também se apropriam de acontecimentos e personagens históricos” (HUTCHEON, 1988, p.21).

Tanto a produção como a recepção sofrem modificações substanciais na contemporaneidade, principalmente em termos discursivos, uma vez que “coloca em evidência, por exemplo, a maneira como fabricamos “acontecimentos” históricos a partir de “acontecimentos” brutos do passado, ou, em termos mais gerais, a maneira como nossos diversos sistemas de signos proporcionam sentido a nossa experiência” (HUTCHEON, 1988, p.13). A autora salienta que esse passado emerge na arte contemporânea fundamentalmente através da contradição, não apresentando assim um caráter de nostalgia, mas de reavaliação do que passou de forma crítica e irônica.

A metaficção está fundamentada em três aspectos, são eles: conhecimento de que tanto a história como a ficção são criações humanas, ao mesmo tempo em que sua produção

⁵ Não vamos discutir o pós-modernismo, o nosso objetivo é trazer algumas questões apontadas pela autora que ajudarão em nossa fundamentação teórica.

permite que seja feita uma releitura das formas e do teor do passado, ele é questionado enquanto tradição e suas convenções. Hutcheon (1988) afirma que Foucault e outros autores contestaram a abordagem do indivíduo como um ser unificado, coerente e homogêneo. O transitório e heterogêneo é constitutivo da arte e faz com que não tenhamos mais uma centralidade, mas a descentralização e a marginalização. Nas palavras da autora,

Conforme Foucault observou, os conceitos de consciência e continuidade subjetivas que hoje estão sendo questionados prendem-se a todo um conjunto de idéias que até agora têm predominado em nossa cultura: “a noção de criação, a unidade de uma obra, de um período, de um tema [...] a marca de originalidade e a infinita riqueza de sentidos ocultos” (1972, 230) (HUTCHEON, 1988, p.29).

Ela afirma que o “paradoxo pós-moderno” se fundamenta em uma não centralidade, na descentralização da obra de arte. Essa mudança é consenso para vários autores, dentre eles Hutcheon (1988) cita Foucault, Lyotard e Baudrillard. Segundo esses autores, nenhum conhecimento consegue escapar de uma aproximação com a metanarrativa e com as ficções que buscam um caráter de verdade. Conclui-se que não existe uma narrativa totalmente natural sem a interferência da história, ou seja, elas são construídas pelos sujeitos inseridos em uma história fragmentada e diluída que não aponta para um discurso “original” e definitivo. Nas palavras da autora:

As contradições da teoria e da prática pós-modernas se posicionam dentro de um sistema, e mesmo assim atuam no sentido de permitir que as premissas desse sistema sejam consideradas como ficções ou como estruturas ideológicas. Isso não destrói necessariamente seu valor de “verdade”, mas realmente define as condições de “verdade” (HUTCHEON, 1988, p.31).

Observamos que a arte não é uma produção neutra, mas que obedece a determinadas regras, no caso, históricas. Além disso, discutem a forma como significamos o mundo e, conseqüentemente, para o caráter transitório da verdade.

No passado a história foi utilizada como mecanismo de crítica aos romances produzidos que tinham como fundamento uma visão realista da representação. Já “a ficção pós-moderna problematiza esse modelo com o objetivo de questionar tanto a relação entre a

história e a “realidade” quanto a relação entre “realidade” e a linguagem.” Assim, a produção contemporânea rejeita a representação como um ideal a ser atingido, estabelece laços que buscam novos sentidos e não apenas significados a serem revelados. A autora afirma que uma leitura do passado deve ser feita, mas com um olhar do presente, ou seja, “o pós-modernismo não nega a existência do passado, mas de fato questiona se jamais poderemos conhecer o passado a não ser por meio de seus restos textualizados” (HUTCHEON, 1988, p.39).

Dessa forma, para a autora, a “metaficção historiográfica” é constituída por uma trama discursiva que engendra a cultura produzida pela elite, pela massa e pelo popular. Assim, teríamos um romance híbrido que, nas palavras de Hutcheon (1988, p.40), “atua no sentido de abordar e subverter essa fragmentação com seu recurso pluralizante aos discursos da história, da sociologia, da teologia, da ciência política, da economia, da filosofia, da semiótica, da literatura, da crítica literária, etc.”

O pós-modernismo contesta a possibilidade de um dia termos acesso aos “objetos fundamentais do passado.” A realidade histórica e social desse passado é discursiva “quando é utilizada como o referente da arte, e, assim sendo, a única “historicidade autêntica” passa a ser aquela que reconheceria abertamente a sua própria identidade discursiva e contingente.” Para Hutcheon (1998, 76), “elementos básicos de nossa tradição humanista, tais como o sujeito coerente e o referente histórico acessível [...] os conceitos de originalidade e “autenticidade” artísticas, e de qualquer entidade histórica estável,” são contestados.

A “metaficção historiográfica” é, segundo Hutcheon (1988, p.76), responsável por formular questões epistemológicas e ontológicas, no caso, “como é que conhecemos o passado (ou o presente)? Qual é o status ontológico desse passado? De seus documentos? De nossas narrativas?” Sendo assim, ela questionará “a natureza da linguagem, do fechamento narrativo, da representação, bem como do contexto e das condições de sua produção e recepção” (HUTCHEON, 1988, p.80). As verdades consideradas “absolutas” passam a ser questionadas e dão lugar a uma percepção que aponta para a transitoriedade dos discursos e como eles estão relacionados com a história.

A contradição se faz presente nesse momento de forma marcante, havendo uma descentralização das “categorias de pensamento”, “híbrido, heterogêneo, descontínuo, antitotalizante, incerto”, nas palavras de Hutcheon (1988, p.87), passam a ser uma constante na produção literária. Além disso, a produção artística, “sempre tem consciência da diferença, diferença também dentro de qualquer agrupamento, diferença definida pela contextualização ou posicionamento em relação à pluralidade dos outros” (HUTCHEON, 1988, p.96).

A autora salienta a importância da inserção da literatura no próprio ato enunciativo e a retomada das condições de sua produção, que ajudarão na compreensão dos sentidos, posto que Hutcheon (1988) percebe que eles não são dados pela linguagem, mas pela historicidade que margeia a produção discursiva literária. Assim, a metaficção historiográfica apresenta o discurso

[...] como sendo parte de um conjunto maior de práticas discursivas foucaultianas (definidas como corpo de “regras anônimas e históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram um dado período, e para uma dada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de operação da função enunciativa” — Foucault 1972, 119) A textualidade é inserida na história e nas condições sociais e políticas do próprio ato discursivo (HUTCHEON, 1988, p.112).

Além do discurso, a autora menciona que o sujeito discursivo deve ser tratado a partir da constituição da sua subjetividade, sendo considerado uma “rede dispersa e descontínua de locais distintos de ação; jamais é o conhecedor transcendental e controlador” (HUTCHEON, 1988, p.115).

A produção discursiva da literatura passa por uma linha tênue que a aproxima da história que deve ser considerada de forma provisória e instável, pois não temos acesso à “essência” de um dado acontecimento histórico, o que temos são leituras cada qual apresentando seus sentidos. “Para Foucault, são as irregularidades que definem o discurso e suas muitas redes interdiscursivas possíveis na cultura” (HUTCHEON, 1988, p.132). Ainda nas palavras de Hutcheon (1988, p.122),

O que a escrita pós-moderna da história e da literatura nos ensinou é que a ficção e a história são discursos, que ambas constituem sistemas de significação pelos quais damos sentido ao passado (“aplicações da imaginação modeladora e organizadora”). Em outras palavras, o sentido e a forma não estão nos acontecimentos, mas nos sistemas que transformam esses “acontecimentos” passados em “fatos” históricos presentes. Isso não é um “desonesto refúgio para escapar à verdade”, mas um reconhecimento da função de produção de sentido dos construtos humanos.

A partir dessas observações podemos perceber que existe uma relação muito próxima entre a produção literária e a história. O passado emerge em ambas, mas percebemos que ele apresenta uma natureza problemática por não termos acesso aos acontecimentos como eles

realmente ocorreram. Hutcheon (1988, p.126) menciona que o passado existiu, não podemos contestar essa afirmação, entretanto,

A questão é: *como* podemos conhecer esse passado hoje ___ e o que podemos conhecer a seu respeito? A declarada metaficcionalidade de romances como *Shame* (Vergonha) ou *Star Turn* (Passeio Estelar) reconhece seus próprios processos de construção, ordenação e seleção, mas sempre se demonstra que esses processos são atos historicamente determinados. Ao mesmo tempo que explora, ela questiona o embasamento do conhecimento histórico no passado em si.

A “metaficção historiográfica” é responsável por interrogar os métodos simplistas utilizados para distinguir a história da ficção. Questiona também que só a história pode apresentar um caráter de verdade, uma vez que tanto a história e a ficção são discursos elaborados por sujeitos e regidos por sistemas de significação. Levando esses aspectos em consideração, a autora considera que as duas podem assumir pretensão à verdade. A partir dessas observações, podemos afirmar que as obras saramaguianas que serão analisadas no terceiro capítulo “recontam” e contestam a história tradicional e ao fazer esse percurso, por meio da ironia e da contradição, assumem um lugar de verdade, visto que elas questionam o discurso histórico tradicional apresentando outra possibilidade de leitura para os acontecimentos históricos tidos como já cristalizados pela sociedade.

A literatura e a história foram, até o século XIX, consideradas ramos da “mesma árvore do saber”. A autora questiona a separação entre ambas, pois as duas são consideradas construções linguísticas elaboradas a partir das mesmas normas que convencionam as suas narrativas. Não podem ser consideradas transparentes em termos de estrutura, nem muito menos de linguagem e estabelecem uma relação de proximidade entre os acontecimentos do presente e do passado. Hutcheon (1988, p.142) afirma que a “metaficção historiográfica” confronta “os paradoxos da representação fictícia/histórica, do particular/geral e do presente/passado.” Observamos que a literatura apresenta um caráter riquíssimo que deve ser analisado cuidadosamente. O discurso literário é um desafio a ser interpretado, ou seja, nas palavras de Fernandes (2009, p. 14), ele é “rios turvos de margens indefinidas”.

A estudiosa ainda assegura que a produção literária contemporânea apresentar o passado em suas obras acarreta implicações ideológicas específicas, a “metaficção historiográfica” “demonstra que a ficção é historicamente condicionada e a história é discursivamente estruturada, e, nesse processo consegue ampliar o debate sobre as

implicações ideológicas da conjunção foucaultiana entre poder e conhecimento” (HUTCHEON, 1988, p.158).

A questão da interpretação também chama a atenção de Hutcheon (1988, p.161), ela percebe que a interpretação de um dado documento não pode se dar de forma objetiva, neutra, pois “estamos epistemologicamente limitados em nossa capacidade de conhecer esse passado, pois somos ao mesmo tempo expectadores e atores no processo historiográfico.”

Dessa forma, a obra literária pode trazer à tona o passado, no entanto, ele se faz presente a partir de vestígios de textos literários ou não, ou seja, “na verdade, uma obra literária já não pode ser considerada original; se o fosse, não poderia ter sentido para o seu leitor. É apenas como parte de discursos anteriores que qualquer texto obtém sentido e importância” (HUTCHEON, 1988, p.166). A problematização do conhecimento histórico, nas palavras de Hutcheon (1988, p.264), tem como objetivo “questionar a forma como podemos até mesmo conhecer o passado e atacar uma fé, não examinada, na continuidade e na certeza (ou um desejo não examinado de continuidade e certeza).” Ela ainda salienta que a ficção contemporânea “substitui a História pelo valor das histórias, revelando a maneira como somos nós que damos sentido ao passado, como somos nós que transformamos as histórias em História” (HUTCHEON, 1988, p.270).

A “metaficção historiográfica” é um termo utilizado para caracterizar os romances que apresentam situações reflexivas que apontam “os limites e poderes do conhecimento histórico” (HUTCHEON, 1988, p.280). A autora ainda afirma que as obras “pós-modernas” não devem ser consideradas nostálgicas tendo em vista as ironias que perpassam a sua constituição. O objetivo não é voltar ao passado para valorizá-lo, o intuito da junção entre passado e presente é fazer com que questionemos, analisemos e procuremos compreender “a forma como fazemos a nossa cultura e a forma como atribuímos sentido a ela” (HUTCHEON, 1988, p.288).

Trouxemos as palavras acima, pois elas apontam para que a literatura e a história sejam constituídas a partir da identificação da presença das subjetividades em suas materialidades linguísticas. Dessa forma, os sentidos oriundos dessas produções não são estáveis, mas instáveis e apontam para a não fixidez, ou seja, não temos uma verdade absoluta. As considerações acima são relevantes no sentido de reflexão acerca da produção saramaguiana, sua relação com a história e os sentidos que são produzidos nas narrativas analisadas a partir da sua retomada.

A seguir abordaremos algumas considerações sobre a literatura pontuadas por Maurice Blanchot que serviram de inspiração para Michel Foucault e que também são relevantes para nossas análises. Blanchot (2011) propõe uma crítica literária voltada para a questão do fora, conceito criado pelo autor com o objetivo de pensar a relação entre a literatura e o real. Ele teceu uma reflexão fundamentada no aspecto de que a literatura não deve ser considerada o espelho do mundo, ou seja, como uma referência a uma exterioridade. Com recorrência, o autor considera que estudar o fora é levantar questões sobre a importância de não considerarmos a representação uma cópia. Dessa forma, como funcionam os constituintes literários? Sendo a literatura não mais um espelho do mundo, como pode ser articulada essa experiência?

Blanchot (1997) faz uma distinção entre a linguagem comum e a linguagem literária. De acordo com o estudioso, a linguagem pode se manifestar a partir de duas formas: a corriqueira e a essencial. Compreender o funcionamento dessas formas é de fundamental importância para estudar a linguagem literária, ou seja, “uma narrativa escrita na prosa mais simples já implica uma mudança importante na natureza da linguagem” (BLANCHOT, 1997, p.77). Ainda nas palavras do autor, a literatura pode “constituir uma experiência que, ilusória ou não, aparece como um meio de descoberta e de um esforço, não para expressar o que sabemos, mas para sentir o que não sabemos” (BLANCHOT, 1997, p.81).

Quando tratamos de espaço literário, observamos, a partir das considerações de Blanchot (1997), que a palavra sofre transformações, uma vez que os sentidos “originais” são destituídos e outros assumem o seu lugar, convidando “o leitor a realizar sobre as próprias palavras a compreensão do que se passa no mundo que lhe é proposto, e cuja única realidade é ser objeto de uma narrativa” (BLANCHOT, 1997, p.80). Dessa forma, a linguagem apresentada pela ficção não representa um objeto, mas sua criação. Ela só apresentará o ser quando não expusera o ser do mundo, ou seja, ela é constituída pela falta. Assim, escrever “supõe uma mudança radical de época __ a própria morte, a interrupção [...] escrever desse ponto de vista, é a maior violência, pois transgride a Lei, toda lei e sua própria lei” (BLANCHOT, 1969, p.vii e viii. apud Levy, 2011, p.23).

Vale destacar que a literatura se constitui a partir da realidade pertencente ao mundo cotidiano, entretanto, a ficção será fundamentada no insólito, que ao mesmo tempo nos afasta e aproxima do mundo, mas “é real no mundo, porque aí se realiza, porque ela ajuda a sua realização e só terá sentido no mundo onde o homem será por excelência” (BLANCHOT, 2011, p.210).

Blanchot discute a questão do real em vários textos, no entanto, também traz à baila o fora que se aproxima das discussões sobre o real, uma vez que ele não deve ser abordado como o extra literário, mas como a própria literatura. Nas palavras de Levy (2011, p. 29), “a literatura não é algo que se dê num espaço exterior ao mundo, ela é o fora, esse não lugar sem intimidade, sem um interior oculto, onde o artista é aquele que perdeu o mundo e que também se perdeu, uma vez que não pode mais dizer Eu.” A literatura não revela uma realidade exterior e nem muito menos é expressão de um sujeito enunciador, ela é responsável por fazer da linguagem literária e do sujeito uma não linguagem e um não sujeito, pois

A linguagem só começa com o vazio; nenhuma plenitude, nenhuma certeza, fala; para quem se expressa falta algo essencial. A negação está ligada à linguagem. No ponto de partida, eu não falo para dizer algo; é um nada que pede para falar, nada fala, nada encontra seu ser na palavra, e o ser da palavra não é nada. Essa fórmula explica por que o ideal da literatura pôde ser este: nada dizer, falar para nada dizer (BLANCHOT, 1997, p.312).

O ser da linguagem, a partir das considerações acima, é o fora absoluto, ou seja, o que não pode ser visto. Não temos mais um eu individualizado, a origem do dizer, mas um ser anônimo que abre caminho para uma linguagem reflexiva.

Profundidade e interiorização, conceitos relevantes para a literatura, são supridos por exteriorização e superfície. Dessa forma, a literatura será aquela que toma o fora como referência e, ao mesmo tempo, é atravessada por forças que fazem parte desse fora. Outro aspecto importante é o eu sair de cena, no momento da produção literária e entrar o ele. O escritor, nesse momento, se coloca fora de si, ou seja, “o exílio é esse não lugar, o deserto, onde aquele que aí está se encontra tanto fora de casa quanto ausente de si. Estar no exílio é estar no lado de fora, numa região totalmente privada de intimidade” (LEVY, 2011, p. 29).

Blanchot (1997) cita como exemplo a palavra gato, ele menciona que geralmente os sujeitos compreendem que o gato vivo e a palavra podem ser considerados idênticos, no entanto, muitos sujeitos se esquecem que o nomear é constituído pela ausência, ou seja, aquilo que ele não é. O autor afirma que um gato não vai ser um cachorro, uma vez que ao retomarmos o signo gato automaticamente restitui o plano do ser, no caso, a ideia do que seja o gato. No entanto, quanto tratamos de literatura essa certeza não existe mais, pois essa relação pode ser transformada e as coisas passam a não ser mais o que designam, sendo assim,

“com efeito, engana-se e engana-nos. A palavra não basta para a verdade que ela contém” (BLANCHOT, 1997, p.314). Ele ainda menciona que:

[...] entre as palavras e o mundo as relações são para ele tão complexas, que o manejo da linguagem permanece tão difícil e arriscado quanto os contatos entre os seres; o nome não saiu da coisa, ele é o seu dentro, posto perigosamente às claras e, contudo, sendo ainda intimidade oculta da coisa; portanto, esta ainda não está nomeada. Quanto mais o homem se torna homem de uma civilização, mais ele maneja as palavras com inocência e sangue-frio. Seria porque as palavras perderam toda a relação com o que designam? Mas essa ausência de relação não é um defeito, e, se é um defeito, somente dele a linguagem matemática, que é falada rigorosamente e não corresponde a nenhum ser (BLANCHOT, 1997, p.310).

A inquietude e a contradição perpassam a linguagem literária. Ela tem como preocupação a existência desconhecida das coisas, a obscuridade é uma constância, ou seja:

[...] é essa experiência pela qual a consciência descobre o seu ser em sua impotência para perder consciência, no momento em que, desaparecendo, arrancando-se à pontualidade de um eu, ela se reconstitui, além da inconsciência, numa espontaneidade impessoal, a teimosia de um saber desvairado, que não sabe de nada, que ninguém sabe e que a ignorância sempre encontra atrás de si, como sombra transformada em olhar (BLANCHOT, 1997, p.319).

A literatura, nas palavras do autor, transpõe o momento atual para se colocar em outro lugar, na periferia, sendo desse lugar que ela fala das coisas e dos homens. Ela ganha uma autoridade para revelar o todo no qual faz parte e ajuda o leitor a se conscientizar daquilo que não é literatura, ou seja, “a literatura não age: mergulha nesse fundo de existência que não é nem ser nem nada em que a esperança de nada fazer é radicalmente suprimida. Ela não é explicação, nem pura compreensão, pois o inexplicável está nela” (BLANCHOT, 1997, p.326). Além disso, “a literatura tem um privilégio: ela ultrapassa o lugar e o momento atuais para se colocar na periferia do mundo e como no fim dos tempos, e é dali que fala das coisas e se ocupa dos homens” (BLANCHOT, 1997, p.325).

As considerações de Blanchot são interessantes por três motivos: em primeiro lugar elas ajudam a refletir sobre o discurso literário e reiteram que não temos condições de fazer uma leitura fechada, mas uma leitura que rompe com a materialidade linguística; além disso,

o estudioso afirma que o autor do discurso não tem necessidade de ser mencionado, ele diz por si, independente do autor; e, para finalizar, suas observações são relevantes também, uma vez que serviram de inspiração para Michel Foucault produzir uma linha de raciocínio sobre a literatura.

De acordo com Foucault (2001), a forma como a cultura ocidental escreve, no caso a escrita alfabética, é uma duplicação, uma vez que representa não o significado, mas os elementos fonéticos que o significam. Já o ideograma, por exemplo, independe do sistema fonético, representa o significado. Dessa forma, o escrever na cultura ocidental seria o mesmo que se colocar em frente a um espaço virtual, ele representa a palavra e não a coisa e isso faz com que:

A obra de linguagem não faria outra coisa além de avançar mais profundamente na impalpável densidade do espelho, suscitar o duplo deste duplo que já é a escrita, descobrir assim um infinito possível e impossível, perseguir incessantemente a palavra, mantê-la além da morte que a condena, e liberar o jorro de um murmúrio (FOUCAULT, 2001, p.49).

O fato da obra de linguagem apresentar esse caráter de duplicidade na cultura ocidental atesta a diferença existente entre ela e a cultura oriental, uma vez que a última está fundamentada no seguinte aspecto: a palavra representa a coisa. Foucault (2001, p.49) cita uma história narrada por Borges sobre um autor condenado à morte que no último minuto de vida ganha a chance de terminar a obra iniciada. A obra que emerge da suspensão temporária da morte é uma repetição do drama vivenciado, entretanto, o personagem “não é ele mesmo, mas aquele que se toma por ele”, que durante o último ano escreve “com palavras que ninguém poderá ler, nem mesmo Deus, o grande labirinto invisível da repetição, da linguagem que se desdobra e se faz espelho de si mesma.” Quando o último fragmento é localizado, o fuzil é utilizado, no entanto, o drama recomeça, pois a linguagem narra a si mesma. Sendo assim, Foucault (2001, p.242) afirma que:

[...] a linguagem não é nem a verdade nem o tempo, nem a eternidade nem o homem, mas a forma sempre desfeita do exterior; ela faz comunicar, ou melhor, mostra no clarão de sua oscilação infinita a origem e a morte — seu contato momentâneo mantido em um espaço desmesurado. [...] a linguagem, jamais estabelece o limite a partir do qual se delinearía finalmente a verdade.

Dessa forma, o papel assumido pelo sujeito é apenas de um item gramatical, como Foucault (2002) demonstra quando discute a noção de valor que se constituem a partir da relação estabelecida entre um signo que tem algum valor e aquilo que pode ser adquirido por esse signo. O valor é da ordem da representação, ele depende da capacidade de representação dos produtos. Percebemos que o estudo sobre as riquezas recai sobre a ordem da representação e da capacidade de ordenação dos signos. Esse exemplo ajuda a compreender o funcionamento da linguagem literária, uma vez que ela escapa ao funcionamento da linguagem na representação, pois os seus limites não são impostos pela relação entre significante e significado. Nas palavras de Foucault (2001, p.142), “o que faz com que a literatura seja literatura, que a linguagem escrita em um livro seja literatura, é uma espécie de ritual prévio que traça o espaço da consagração das palavras.”

Foucault (2001, p.220) afirma que se acostumou a acreditar que a literatura moderna apresentava características que falassem sobre si mesma. Neste caso, ela conseguiria se interiorizar ao extremo e “se manifestar no signo cintilante de sua longínqua existência.” O autor afirma que a literatura é muito mais do que isso, uma vez que:

A linguagem escapa ao modo de ser do discurso __ ou seja, à dinastia da representação __ e o discurso literário se desenvolve a partir dele mesmo, formando uma rede em que cada ponto, distinto dos outros, a distância mesmo dos mais próximos, está situado em relação a todos em um espaço que ao mesmo tempo os abriga e os separa.

No momento que a literatura sai de si, ela revela a si e, à clareza que emerge dessa situação, traz à tona a dispersão dos signos “sobre eles mesmos”. O sujeito que surge da literatura não é ele próprio, não é mais o que acredita no eu “falo”, assim temos um sujeito fundamentado no vazio e na nudez de quem fala, ou seja, “o ser da linguagem só aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito” (FOUCAULT, 2001, p.222). O autor questiona ainda como o sujeito pode desaparecer, manter-se fora de qualquer subjetividade e estabelecer seus limites na exterioridade. O sujeito da linguagem anuncia o seu fim e ao mesmo tempo sua dispersão, segundo Foucault (2001, p.222),

[...] para encontrar o espaço em que ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas, assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em relação à

interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia dominar “o pensamento do exterior”.

Foucault, em suas discussões, parte do desaparecimento do sujeito que fala, ou seja, o sujeito pronunciar algo não se refere a algo presente no exterior, nem em um sujeito, muito menos em um objeto, pois a linguagem é o seu próprio fora. O fato do autor ser “apagado” da obra e não ser mais o dono da verdade faz com que o ser da linguagem seja enfim exposto, ou seja,

[...] o ser da linguagem da literatura moderna é também elisão do sujeito, da alma, da interioridade, da consciência, do vivido, da reflexão, da dialética, do tempo, da memória ... [...] a palavra literária se desenvolve, se desdobra, se reduplica a partir de si própria [...] como exteriorização, passagem para fora, afastamento, distanciamento, diferenciação, fratura, dispersão com relação ao sujeito, que ela apaga, anula, exclui, despossui, fazendo aparecer um espaço vazio: o espaço de uma linguagem neutra, anônima. O aparecimento ou reaparecimento do ser da linguagem é o desaparecimento do sujeito (MACHADO, 2001, p.115).

O pensamento do fora para Michel Foucault (2001) é o que se mantém afastado de qualquer subjetividade e da impessoalidade e ganha um caráter de neutralidade. Ao enunciar “eu falo” traz para o discurso a necessidade de apresentar um sujeito “origem” desse discurso, no entanto, “o discurso de que eu falo não preexiste à nudez enunciada no momento em que eu digo “eu falo”; e desaparece no próprio instante em que me calo. Toda a possibilidade de linguagem é aqui dessecada pela transitividade em que ela se realiza” (FOUCAULT, 2001, p.220). Nesse caso, a linguagem entra no anonimato, pois não está mais vinculada a um sujeito. Dessa forma, a literatura ganha a “liberdade” para questionar as “verdades” não questionadas que circulam na sociedade. Neste momento, “é a linguagem se colocando o mais longe possível dela mesmo [...] uma dispersão do que um retorno dos signos sobre eles mesmos” (FOUCAULT, 2001, p.221).

O ser da linguagem emerge no discurso a partir do momento em que há um apagamento do sujeito. Nesse momento, as certezas imediatas são destituídas de razão

[...] pois, se em uma tal experiência é preciso passar para “fora de si”, é para finalmente se reencontrar, se envolver e se recolher na fascinante interioridade de um pensamento que é legitimamente Ser e Palavra.

Discurso, portanto, mesmo se ele é, além de qualquer linguagem, silêncio, além de qualquer ser, nada (FOUCAULT, 2001, p.222).

Segundo Foucault (2001, p.224), o discurso é fundamentado pela reflexão, pois estabelece uma relação entre a exterioridade do discurso e sua interioridade. Faz uma descrição do vivido em que o exterior emerge a partir da experiência “do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença indelével do outro.” Assim, a linguagem reflexiva deve estar voltada não para uma certeza absoluta, mas para um espaço no qual ela é constituída pelo vazio, ou seja, “na imediata negação daquilo que ela diz, em um silêncio que não é a intimidade de um segredo, mas o puro exterior onde as palavras se desenrolam infinitamente” (FOUCAULT, 2001, p.224).

A linguagem da ficção, nas palavras de Foucault (2001), não deve mais ser considerada como aquela que tem condições de trazer à tona imagens, mas a que considera a linguagem por si e sua dispersão. Foucault (2001, p.225) refere-se a Blanchot e tece o seguinte comentário:

O fictício não está nunca nas coisas nem nos homens, mas na impossível verossimilhança do que está entre eles: encontros, proximidade do mais longínquo, absoluta dissimulação lá onde nós estamos. A ficção consiste, portanto, não em mostrar o invisível, mas em mostrar o quanto é invisível a invisibilidade do visível.

A ficção se faz no vazio que a anula, suas formas são disformes e se cruzam para a constituição do discurso literário. Esse discurso não tem uma verdade, uma conclusão e imagem, ele está livre da centralidade e é ele que “constitui o seu próprio espaço como exterior na direção do qual, fora do qual ele fala” (FOUCAULT, 2001, p.226).

A literatura é ao mesmo tempo literatura, mas também linguagem. Nas palavras de Foucault (2001, p.144), ela é estudada dessa forma, pois “não há uma única passagem de uma obra que possa ser considerada extraída da realidade cotidiana.” No entanto, não há na opinião do autor, nenhuma palavra que pertença previamente à literatura, dessa forma a palavra ao ser escrita numa folha em branco passa a ser uma transgressão com relação a sua origem. Cada palavra indicará algo que chamaremos de literatura, uma vez que as palavras utilizadas na sua produção são similares a que usamos no cotidiano, no entanto, nenhum fragmento da obra pode ser considerado similar a cenas do cotidiano.

Não há um ser da literatura, mas um simulacro que corresponde a todo o ser da literatura. Apesar de tecer a afirmação de que a literatura é uma transgressão, assim como simulacro, Foucault (2001) afirma que essas duas definições não são suficientes para definir a literatura, visto que “toda obra de linguagem existia em função de uma determinada linguagem muda e primitiva, que a obra seria encarregada de restituir” (FOUCAULT, 2001, p.152).

A literatura é uma linguagem ao infinito que fala por si mesma e sobre o seu próprio existir, segundo Foucault (2001, p.159), “podemos dizer simplesmente que a literatura é o risco sempre corrido e assumido por cada palavra de uma frase de literatura, o risco de que a frase, e depois todo o resto, não obedeça ao código.” O código utilizado pela linguagem do cotidiano e a literatura são iguais, no entanto, os sentidos que emergem de cada uma dessas materialidades linguísticas são diferentes, pois na literatura há uma suspensão do sentido existente previamente no código. Foucault (2001, p.160) afirma que a linguagem está sempre se repetindo, “ela é o único lugar no ser que comporta a repetição”.

O autor ainda assevera que a descoberta da literatura como algo feito de linguagem e não apenas de ideias, de sentimentos e beleza é recente. Foucault (2001, p.163) demonstra que muitas lendas e outras histórias emergem na sociedade indo-europeias relacionadas com o discurso religioso. Dessa forma, ela era tratada como um signo social e religioso e assumia papel importante dentro dessas esferas. Nesse momento, “a literatura existia, era criada e consumida.” Foucault (2001, p.163), salienta que ela,

[...] faz parte de uma rede de outros signos que circulam em dada sociedade, signos que não são apenas linguísticos, mas que podem ser econômicos, monetários, religiosos, sociais etc. A cada momento da história de uma cultura corresponde um determinado estado dos signos, um estado geral dos signos. Seria preciso estabelecer quais elementos atuam como suporte de valores significantes e as regras obedecem esses elementos significantes em sua circulação.

Ele afirma que a análise do discurso literário deve levar em consideração que a linguagem literária não obedece às mesmas regras que a linguagem do cotidiano. Além disso, a sua análise não pode estar limitada à dimensão da linguagem, ela deve ir além, pois traz à tona uma série de signos que não foram signos verbais e trabalha com signos que não estão vinculados apenas à dimensão da linguagem. Dessa forma, a literatura só poderá ser considerada como tal a partir do momento que não se limita a um único nível semântico dos

signos verbais. Neste caso, a literatura é constituída por inúmeras camadas de signos e os seus sentidos não estão fechados e nem se apresentam de forma singular. Sendo assim, “a literatura, na realidade, só existe na medida em que não se deixou de falar, de fazer circular signos. É porque existem signos em torno dela, é porque isso fala; que algo como um literato pode falar” (FOUCAULT, 2001, p.167).

A linguagem foi pensada como tempo por um longo período, pois ela permite, por exemplo, fazer uma narrativa e uma promessa. Ela seria o que torna possível a leitura do tempo e a sua restituição por meio da escrita que seria responsável por manter no tempo aquilo que alguém disse.

[...] cada elemento da linguagem só tem sentido em uma rede sincrônica. Espaço porque o valor semântico de cada palavra ou de cada expressão é definido por referência a um quadro, a um paradigma. Espaço porque a própria sucessão dos elementos, a ordem das palavras, as flexões, a concordância entre as palavras ao longo da cadeia falada obedece, mais ou menos, às exigências simultâneas, arquitetônicas, por conseguinte espaciais, da sintaxe. Espaço, enfim, porque, de modo geral, só há signos significantes, com seu significado, por leis de substituição, de combinação de elementos, portanto, por uma série de operações definidas em um conjunto, por conseguinte, em um espaço (FOUCAULT, 2001, p.168).

O signo ser considerado como signo se dá em função justamente do espaço. Foucault (2001) também salienta que a análise literária será bem sucedida a partir do momento em que não forem mais considerados os esquemas temporais como, por exemplo, o mito da criação que por muito tempo se fez presente e obedecia “à mitologia temporal da linguagem”. A crítica buscou identificar o momento da criação e da finalização de uma obra, ou seja, “enquanto as concepções da linguagem foram ligadas ao tempo, a crítica foi criacionista na medida em que a linguagem era percebida como tempo; ela acreditava na criação como acreditava no silêncio” (FOUCAULT, 2001, p.169).

Foucault (2001, p.169) reverbera que a análise da obra, enquanto espaço, deve ser considerada por três motivos: o primeiro está relacionado com o seguinte aspecto: “é certo que há valores espaciais inscritos em configurações culturais complexas e que especializam qualquer linguagem e qualquer obra que aparecem nessa cultura”. Na opinião do autor, existe no interior da obra uma espacialidade que não está relacionada com a sua composição, mas “com o seu espaço profundo de onde vêm e onde circulam as figuras na obra”; e, por último, devemos analisar não a espacialidade da obra, mas a linguagem da obra que abre uma

possibilidade de interpretação que leva em consideração a própria linguagem e não a cultura da obra.

A partir da tomada da linguagem enquanto espacialidade, Foucault (2001, p.173) aponta como uma possível tarefa de toda a linguagem o aspecto dela “acolher na linguagem o espaço de toda a linguagem, espaço no qual as palavras, os fonemas, os sons, as siglas escritas, podem ser, em geral, signos.” Foucault (2001, p.173), após tecer essa relação entre a linguagem e o espaço, questiona o que seria afinal a literatura. De acordo com o autor, “talvez a literatura seja fundamentalmente a relação que está se constituindo, que está se tornando obscuramente visível, mas ainda não pensável, entre linguagem e espaço.”

A literatura nasce a partir do momento em que os sujeitos percebem que a linguagem está interligada à transgressão e ao espaço, que pode ser fácil de manipular, mas, por outro lado, difícil de ser pensado. Foucault (2001) afirma que o nascimento da literatura é recente, no entanto, o da linguagem não é, e sempre esteve voltado para o tempo, só muito recentemente a linguagem emerge a partir de uma relação fundamentada no espaço, ou seja, “a literatura, no sentido rigoroso e sério da palavra, que procurei explicar, não seria mais do que essa linguagem iluminada, imóvel e fraturada que, hoje, temos que pensar” (FOUCAULT, 2001, p.174).

Com o objetivo de refletir sobre a relação entre a linguagem e o espaço, Foucault (2001) inicia seu texto *Outros espaços* afirmando que vivemos na era do espaço, do simultâneo, da justaposição, da proximidade, do afastamento e da dispersão. A atualidade demanda um tempo que traz à tona a nossa experiência interligada em uma rede que não apresenta um fio condutor que levaria para um desfecho sobre o quem somos nós, mas para uma rede que está emaranhada de forma que não temos como demarcar “uma vivência que se vai enriquecendo com o tempo”. Foucault (2001) salienta, a partir de uma análise acerca da constituição do espaço na Idade Média, que existe uma hierarquia nos espaços, temos lugares considerados profanos, protegidos, lugares urbanos, lugares rurais etc. Nesse período temos a constituição do espaço como algo fixo “o espaço em que cada coisa é colocada no seu sítio específico, o espaço da disposição” (FOUCAULT, 2001, p.411).

O estudioso menciona que o incômodo causado por Galileu não foi em função de ter descoberto que a Terra girava em torno do Sol, mas por apresentar o espaço não fixo. Temos, nesse momento, a elaboração de um conceito acerca do infinito, de um espaço infinitamente aberto. Essa observação tecida por Galileu desestabiliza a crença nos espaços sólidos e demarcados tão difundida na Idade Média. A partir desse momento, a questão acerca da

disposição das coisas passa a fazer parte das preocupações dos sujeitos. O intuito é conhecer “que tipos de armazenamento, circulação, marcação e classificação de elementos humanos devem ser adaptados em determinadas situações para atingir determinados fins. A nossa época é tal que os sítios tornam-se para nós uma forma de relação entre vários sítios” (FOUCAULT, 2001, p.413). Ele ainda afirma que não sofremos pelo tempo, mas pelos espaços, pois “o tempo aparece-nos como apenas uma das várias operações distributivas que são possíveis entre os elementos que estão espalhados no espaço” (FOUCAULT, 2001, p.413).

Os espaços, para o estudioso, não são homogêneos, mas heterogêneos. Foucault (2001) afirma que não vivemos num vácuo, e, sim em um espaço que nos constitui e que traz à tona o “quem somos nós”, questão que muito inquietou Foucault. O espaço possibilita a visibilidade dos sujeitos e podemos perceber os problemas e as dificuldades que assolam a sua constituição.

O espaço deve ser delimitados em sítios que podem, de acordo com suas redes de relação, ser denominados de sítios de relaxamento temporários, por exemplo, café e cinema, e sítios fechados de descanso, como a casa e o quarto. Ele afirma que de todos os espaços o que lhe interessa são os espaços que se relacionam, mas que ao mesmo tempo se contradizem. Foucault (2001) demonstra que os espaços podem ser de dois tipos principais, são eles: utopias, espaços irrealis, sem um lugar real, espaços que mantêm uma relação extensiva com o espaço real encontrado na sociedade; e as heterotopias são espaços reais, que existem e que podemos encontrar as utopias, isso quer dizer que todos os sítios de uma dada sociedade podem ser encontrados em um único espaço e apresentar sentidos díspares. Foucault (2001) assevera que entre as utopias e heterotopias existe uma relação analógica que pode ser comparada a um espelho, que seria uma utopia, pois ele é um lugar real, e, ao mesmo tempo não o é, uma vez que:

No espelho, vejo-me ali onde não estou, num espaço irreal, virtual, que está aberto do lado de lá da superfície; estou além, ali onde não estou, sou uma sombra que me dá visibilidade de mim mesmo, que me permite ver-me ali onde sou ausente. Assim é a utopia do espelho. Mas é também uma heterotopia, uma vez que o espelho existe na realidade, e exerce um tipo de contra-acção à posição que eu ocupo. [...] O espelho funciona como uma heterotopia neste momento: transforma este lugar, o que ocupo no momento em que me vejo no espelho, num espaço a um só tempo absolutamente real, associado a todo espaço que circunda, e absolutamente irreal, uma vez que para nos apercebermos desse espaço real, tem de atravessar esse ponto virtual que está do lado de cá (FOUCAULT, 2001, p.415).

Foucault (2001) questiona como as heterotopias poderão ser analisadas. Quais sentidos elas assumem? Com intuito de responder a essas questões, ele afirma que elas são constituídas por seis princípios e eles ajudarão a responder essas interrogações. Foucault (2001) afirma, no primeiro princípio, que não há cultura sem heterotopia. Não existe, nas palavras do estudioso, uma forma universal de heterotopia, no entanto, podemos classificá-las de acordo com duas categorias, são elas: heterotopia de crise, que são os espaços destinados a sujeitos que estão, comparando com os demais sujeitos, passando por crises, por exemplo, o colégio interno destinado aos adolescentes; e as heterotopias de desvios, que são aqueles espaços destinados aos sujeitos que apresentam comportamentos contrários aos ditos como “normais” pela sociedade, como exemplo ele cita as prisões.

No segundo princípio, as heterotopias podem apresentar outras funções tendo em vista a historicidade que as permeia. Como exemplo, ele cita o cemitério, que assume funções de acordo com as mudanças históricas. Até o século XVIII ficava localizado no centro da cidade, juntamente com a igreja. Isso ocorria em função dos sujeitos acreditarem, naquele momento, na imortalidade da alma e que pela localização de seus túmulos seriam absolvidos de seus pecados e não iriam para o purgatório. A partir do início do século XIX houve uma mudança, o cemitério passou a ser construído fora do espaço da cidade, ou seja, foram afastados dos sujeitos, pois a morte passou a ser considerada uma doença. Assim, os cemitérios tornaram-se outra cidade “em que cada família possui o seu tenebroso cantinho de descanso” (FOUCAULT, 2001, p.418).

Por terceiro princípio, Foucault (2001) compreende que as heterotopias podem sobrepor-se, isso quer dizer que um mesmo espaço pode assumir funções distintas, consequentemente, sentidos díspares e sobrepostos.

Foucault (2001) reverbera como quarto princípio que as heterotopias estão vinculadas a pequenos momentos, denominados de heterocronias. Isso quer dizer que o apogeu funcional de uma dada heterotopia só será alcançado quando o sujeito romper com sua tradição temporal. Ele cita novamente como exemplo o cemitério, pois “é uma heterotopia que para o indivíduo tem o seu início na peculiar heterocronia que é a perda da vida, e na entrada dessa quase-eternidade cujo permanente fado é a dissolução, o desaparecimento até” (FOUCAULT, 2001, p.421).

De acordo com o quinto princípio, o acesso à heterotopia pode se dar de forma compulsória ou por meio de rituais, havendo ainda, as heterotopias dedicadas exclusivamente à purificação.

O último princípio é de que as heterotopias, de acordo com Foucault (2001), podem assumir funções relacionadas com o espaço que sobra e se desdobra em duas funções. A primeira função será a de criar um espaço fictício que espelha os espaços reais, como exemplo, cita os bordéis. A outra função seria a de criar espaços muito organizados que se contrapõem aos espaços desorganizados que temos contato, como exemplo, menciona a colônia, que tinha horário para todas as atividades e era obedecido por todos os membros.

Essas considerações são relevantes, pois ajudarão na compreensão da relação estabelecida entre os sujeitos e os espaços nas obras analisadas. Além disso, buscaremos compreender os sentidos que emergem das obras saramaguianas a partir da relação instaurada entre elas e a história que perpassa a sua produção. Buscaremos analisar o funcionamento discursivo literário de alguns enunciados atentado para a leitura dos vestígios que apontam para a sua relação com vários outros discursos e, conseqüentemente, a instauração de novos sentidos.

Uma pausa para reflexão ...

Neste momento do texto, atentamos que os romances saramaguianos mantêm uma relação muito próxima com a história, uma vez que as temáticas apresentadas em **A caverna** (2000), **O evangelho segundo Jesus Cristo** (1997), **O homem duplicado** (2008) e o **Memorial do convento** (2008a) apontam para aspectos relacionados com a história atual e passada de Portugal. Assim, a discussão apresentada neste capítulo será relevante no momento da nossa análise, uma vez que estabelece diretrizes que ajudarão na elaboração do percurso que seguiremos no momento da interpretação das obras citadas. A nossa análise será fundamentada, no que tange à historicidade, o deslocamento e a descontinuidade dos acontecimentos. Buscaremos identificar quais regras possibilitaram que esses discursos emergissem e não outros em seu lugar. Observaremos para as modificações sofridas no discurso bíblico, histórico e do senso comum e sua relação com as condições de produção.

CAPÍTULO 2

O SUJEITO, O DISCURSO E A VERDADE

O desejo diz: Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com quem tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, infinitamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como destroço feliz”. E a instituição responde: “Você tem por que temer começar; estamos todos aí para mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar de honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que lhe advém (FOUCAULT, 2006, p.7).

Elegemos a epígrafe acima para introduzir o presente capítulo, pois ela exemplifica as nossas inquietações frente à pesquisa aqui apresentada. Fazer uso do discurso é uma situação desconfortante, pois ao ser enunciado ganha liberdade e seus sentidos nem sempre são compreendidos como “deseja” o seu enunciador. Mas mesmo assim, algo nos impele a tomar esse lugar, mesmo correndo os riscos, uma inquietação nos lança por caminhos difusos que nos conduzem a um espaço que não é espaço.

Neste capítulo, discutiremos a verdade. Mas, o que é a verdade? Concordamos com as palavras de Foucault que a considera uma construção discursiva que aponta para sentidos que refletem os posicionamentos dos sujeitos que são constituídos historicamente e, consequentemente, são moventes. Portanto, entrar na ordem do discurso leva-nos a uma certeza que ao mesmo tempo não o é mais ... mas como não entrar? Se o nosso corpo clama por assumir um lugar e ao mesmo tempo correr seus riscos, como gostaríamos, assim com Foucault, “que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, infinitamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma.”

Uma vez que o discurso não é transparente, a seguir buscaremos compreender o seu funcionamento através dos estudos propostos por Michel Foucault, para isso, iniciaremos

nossa discussão apresentando alguns aspectos sobre a constituição do sujeito, para depois entrarmos na discussão sobre o discurso.

2.1 Sujeito: um caleidoscópio a ser observado

Com o objetivo de refletirmos sobre a constituição do sujeito e, como esse processo está relacionado com a historicidade que o permeia, traremos a seguir algumas considerações de Michel Foucault (2004). Ele afirma no livro **A hermenêutica do sujeito** (2004) que o cuidado de si em Alcibíades sofre uma transformação, pois há sua desvinculação da política e do período da adolescência para um cuidado de si como regra coextensiva à vida. Dessa forma, ele não está mais relacionado com a aquisição de um *status*, mas um cuidar de si que deve ser exercido no decorrer de toda vida. A partir dessa mudança chega-se a uma nova noção, no caso “a de conversão a si”, que pode ser relacionada a uma série de expressões latinas e gregas que chamam a atenção de Foucault (2004, p.302), uma vez que elas direcionam para um “movimento real, movimento real do sujeito em relação a si mesmo”, o sujeito deveria se deslocar e ir em direção a si próprio, dando uma ideia de movimento e esforço. Em segundo lugar, ele menciona que esse processo deve ser um retorno do sujeito sobre si.

Foucault (2004) assevera que, com relação “a conversão de si”, existe uma metáfora muito importante, no caso a “metáfora da navegação” que envolve vários aspectos: relação com um trajeto, um deslocamento a ser percorrido; o deslocamento de si deverá vir acompanhado de um objetivo a ser alcançado; ele terá uma relação com um trajeto odisseico; e, por último, há uma necessidade de segurança, de retorno a um porto seguro, ele é perigoso. No entanto, ele nos conduzirá a um lugar de salvação, um porto de salvação e, para que isso ocorra, faz-se necessário um saber, uma técnica, ou seja, algo próximo à pilotagem.

Essa ideia de pilotagem deve ser analisada, pontua Foucault (2004), visto que ela se faz presente na literatura grega, helenística e romana e está veiculada a três tipos de técnicas, no caso a medicina (curar), o governo político (dirigir os outros) e o governo de si mesmo (governar a si mesmo).

De acordo com Foucault (2004, p.304), essa metáfora se faz presente até por volta do século XVI quando há uma mudança, no caso, o surgimento de uma nova era da arte de governar, centrada no estado e que desvincula “governo de si / medicina / governo dos

outros”. Entretanto, essa ideia de pilotagem ainda continuará vinculada à atividade de governo. Vale ressaltar, segundo o autor, que nesse momento temos o surgimento do eu.

É muito relevante compreendermos a constituição do retorno a si e sua relação com a história, pois o cristianismo recusa o si e a partir do século XVI o tema é recorrente na cultura moderna, no entanto, ele não é discutido com tanta intensidade como na época helenística e romana. Muitos tentaram, como por exemplo: “Stiner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia e o pensamento anarquista, etc” (FOUCAULT, 2004, p.305).

Apesar das dificuldades encontradas em construir uma ética do eu, talvez até a impossibilidade, elas deveriam ser superadas. Foucault (2004) diz que a ética do eu é muito importante, uma vez que não há outra forma de resistir ao poder político senão na relação de si para consigo.

Foucault (2004, p.307) irá relacionar o poder e o poder político com a governamentalidade que é compreendida por ele como um campo amplo de relações de poder que não se limitam apenas ao poder político, mas a outras instâncias. Assim, não podemos deixar de relacionar o sujeito com um si, ou seja, “devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama [...]”.

As considerações acima são importantes, elas levam-nos a refletir sobre a questão norteadora dos estudos realizados por Foucault (1995) que foi “quem somos nós?” Observamos que apesar de tratarmos de questões antigas, de alguma forma, elas nos constituem, percebemos que muitos enunciados que emergem a partir desse estudo realizado por Foucault (2004) ainda são recorrentes na atualidade, alguns com sentidos distintos dos originais, outros, entretanto, trazem em seu interior marcas que apontam para sentidos que se perpetuaram ao longo da história. Esses sentidos, apesar de manterem uma relação de proximidade com os anteriores, nos constituem e produzem novos sentidos. Nesse momento, perguntamo-nos: quais são os sentidos produzidos pela ética do eu atualmente? Como ela se constitui? Foucault (2004, p.307), logo a seguir, levanta a seguinte questão: “que relações foram estabelecidas, na época de que lhes falo, entre o princípio da conversão de si e o princípio do conhecimento de si?” Juntamente com essa ele menciona outra, a partir de que momento o “cuidar de si” passou a ser significativo e agregou os sentidos que já foram destacados anteriormente? Ele levanta uma terceira questão que consideramos muito relevante:

[...] não encontraríamos aí, neste preceito helenístico e romano da conversão a si, o ponto de origem, o enraizamento primeiro de todas as práticas e de todos os conhecimentos que se desenvolverão em seguida no mundo cristão e no mundo moderno (práticas de investigação e de direção da consciência), [não encontraríamos aí a] primeira forma do que se poderá depois chamar de ciências do espírito, psicologia, análise da consciência, análise da *psykhé*? (FOUCAULT, 2004, p.307).

Os sentidos produzidos pelo “conhecimento de si” nos períodos anteriores não são os mesmos produzidos atualmente. A partir dessas observações, o autor levanta outras duas questões:

[...] como pôde constituir-se, através deste conjunto de fenômenos e processos históricos que podemos chamar de nossa “cultura”, a questão da verdade do sujeito? Como, por que e a que preço, temos nos empenhado em sustentar um discurso verdadeiro sobre o sujeito, sobre o sujeito que não somos, enquanto sujeito louco ou delinquente, sobre o sujeito que, de modo geral, nós somos enquanto falamos, trabalhamos, vivemos, e enfim sobre o sujeito que, no caso particular da sexualidade, nós somos direta e individualmente para nós mesmos? (FOUCAULT, 2004, p.308).

Foucault (2004) ainda faz outro questionamento: será que o momento em que o cuidado de si na cultura helenística e romana tornou-se uma arte autônoma, autofinalizada, valorizando a existência interna, não seria um ótimo momento para refletirmos sobre a verdade do sujeito? Ele afirma que gostaria de analisar o cinismo, o epicurismo e, principalmente, o estoicismo, para o filósofo, há um apagamento deles em detrimento dos modelos platônico e cristão.

No modelo platônico, o conhecimento de si e o cuidado de si estão alicerçados em três pilares, são eles: precisamos cuidar de si, pois os sujeitos são ignorantes; a partir do momento que o cuidado de si é “colocado em prática” o conhecimento de si torna-se algo fundamental; e, por último, com a junção do cuidado de si e do conhecimento de si teremos a reminiscência, que nada mais é que a recordação do que alma viu, ou seja, “é lembrando-se do que viu que a alma descobre o que ela é” (FOUCAULT, 2004, p.310).

A partir desse “modelo”, surgiu nos séculos III e IV o “modelo” cristão, sendo que o conhecimento de si está ligado com algo muito complexo, ao conhecimento da verdade através do texto e pela sua revelação. Foucault (2004) afirma que esse modelo está fundamentado em três pilares, são eles: uma relação circular entre o conhecimento de si e a

verdade do texto; o método exegetico, que consiste em uma prática fundamentada em uma série de métodos que ajudam a vislumbrar, a cercar as ilusões, identificar as tentações e coibir as seduções; e, por último, renunciar a si como objetivo.

Os modelos apresentados acima, afirma Foucault (2004), fundamentados na reminiscência e na exegese tiveram o mesmo prestígio histórico e encobriram um terceiro que é o movimento denominado gnose ou gnósticos. Para esse movimento, o voltar a si e o recuperar a memória são as mesmas coisas, não havendo distinção entre elas.

Já o modelo helenístico destaca o cuidado de si e sua autonomia em relação ao conhecimento de si e tem como intuito alcançar o eu, diferentemente do modelo cristão que focaliza a exegese de si e a renúncia de si. No entanto, Foucault (2004) afirma que o cristianismo herdou a moral do modelo helenístico, “a moral austera do modelo helenístico foi retomada e trabalhada pelas técnicas de si definidas pela exegese e pela renúncia a si próprias do modelo cristão” (FOUCAULT, 2004, p.314).

Ao mencionar a relação entre o cristianismo e o modelo helenístico, Foucault (2004) leva-nos a refletir sobre como somos constituídos por elementos provenientes da história, não uma história datada, mas fragmentada, uma história tanto atual como também passada, que se materializa através de verdades que são transmitidas e que, em grande parte das situações, não temos acesso a sua origem, entretanto, elas são aceitas.

Ainda com o intuito de analisar como os estoicos tratavam a questão do olhar para si e sua relação com o mundo, Foucault (2004) retoma textos de Sêneca. Ele afirma que em alguns textos, Sêneca faz uma crítica à vaidade do saber, principalmente, aos sujeitos que têm como hábito a ostentação das bibliotecas e dos livros em detrimento ao seu conteúdo. Já em outros, ele recomenda que não devemos ler vários livros, mas poucos, de forma profunda. Há também outra série de textos que tece críticas ao ensino tradicional, afirmando que ele é inútil e prejudicial.

Foucault (2004) focará mais os textos nos quais Sêneca, já mais velho, comenta sobre o saber enciclopédico e a natureza. Nesses textos ele faz uma série de recomendações, pois Sêneca estava “percorrendo o mundo, [...] buscando suas causas e segredos __ começa uma série de considerações que, por comodidade, podemos repartir em quatro movimentos” (FOUCAULT, 2004, p.318).

De acordo com a leitura de Foucault (2004) de Sêneca, o sujeito deverá levar em consideração a questão da idade e deverá se apressar, ele está velho e tem pouco tempo para chegar a sua plenitude, ou seja, a velhice ideal, alcançada através da contemplação de nós

mesmos. Além disso, devemos nos afastar do saber histórico, das conquistas e das façanhas dos reis, elas podem contribuir para a confusão de valores, “ele estima que no lugar de narrar as paixões dos outros, como fazem os historiadores, seria bem preferível superar e vencer as nossas próprias paixões” (FOUCAULT, 2004, p.320). Em terceiro lugar, necessitamos, de acordo com Sêneca, olhar o mundo através do olhar do espírito, vencer os nossos vícios, uma vez que muitos foram senhores de nações, mas não conseguiram ser senhores de si mesmos. E para finalizar, não devemos almejar os bens terrenos, são passageiros, mas devemos focalizar a nós mesmos e a qualidade da própria alma. Segundo Sêneca, estaremos prontos para morrer a partir do momento que adquirirmos a plenitude com relação a nós mesmos.

A partir da leitura do prefácio da terceira parte das *Questões naturais*, Foucault (2004) questiona-se por que Sêneca quer conhecer a natureza, a resposta para essa pergunta ele encontra na última frase que leu, “o que há de grande é ter a alma na ponta dos lábios e prestes a partir; é-se livre não por direito de cidade, mas por direito de natureza” (FOUCAULT, 2004, p.331). Foucault (2004) pergunta o que é ser livre e o que consiste essa liberdade alcançada a partir da realização de alguns exercícios. Sêneca responde que ser livre é fugir da servidão, ou seja, da servidão a si mesmo e o eu precisa se libertar de tudo aquilo que pode sujeitá-lo. Essa servidão, de si para consigo, poderá ser suspensa a partir de duas condições: não precisamos fazer mal a nós mesmos, isso quer dizer que não devemos impor muitas obrigações a nós, carecemos fazer somente aquilo que conseguirmos e a nossa liberdade será alcançada a partir do estudo da natureza.

No prefácio da primeira parte do estudo sobre a natureza Sêneca apresenta o estudo da natureza como responsável pela libertação de si. Nele, o filósofo faz a distinção entre duas partes da filosofia, são elas: a dos homens que dizem o que deve ser feito sobre a terra e a do céu que diz o que nele se passa. Sêneca afirma que a segunda nos arranca das trevas e nos conduz a luz, tratando-se de um movimento da alma, elevando o sujeito acima do mundo, arrancando-o das trevas que o envolvem no mundo. De acordo com Foucault (2004), esse movimento tem quatro características: erradicar os defeitos e os vícios (avareza, a luxúria, a ambição, etc.); conduzir a Deus, para isso, o sujeito deve-se encontrar, neste caso ele tem a mesma natureza que Deus; encaminha-o a luz, faz com que saia do eu e se coloca em um ponto mais alto, ou seja, ele deve estar acima das coisas desse mundo; e, por último, possibilita que olhe do alto para a terra com o objetivo de estudar os segredos da natureza e, conseqüentemente, compreender quem somos.

Estamos longe, apesar de algumas analogias, da proposta apresentada por Sêneca, pois para Platão devemos nos afastar desse mundo com o intuito de olharmos em direção ao outro, com a possibilidade de que as almas possam ir lá e governá-lo. Já em Sêneca, devemos recuar do ponto no qual estamos com o objetivo de angariar a liberdade que possibilitará que sempre olhemos para nós mesmos e para o mundo no qual vivemos com o objetivo de atingirmos as regiões mais altas dele. Assim, alcançaríamos o lugar de onde Deus vê o mundo, conseqüentemente, veríamos a nós mesmos neste mundo. Esse movimento de recuo possibilitará que enxerguemos a artificialidade de tudo que nos cerca e, assim, conseguiríamos a liberdade das riquezas e glórias, enfim,

[...] é isto que nos permite, uma vez que tenhamos chegado a este ponto, não somente descartar, desqualificar todos os falsos valores, todo o falso comércio de que estávamos presos, mas também tomar a medida de que somos efetivamente sobre a terra, a medida de nossa existência __ dessa existência que é apenas um ponto, um ponto no espaço e um ponto no tempo __, de nossa pequenez (FOUCAULT, 2004, p.338).

A partir das considerações de Sêneca, Foucault (2004) chega a algumas conclusões, são elas: o conhecimento da natureza para Sêneca é uma condição para conhecermos a nós mesmos, ou seja, eles mantêm uma relação de dependência. O conhecimento da natureza ajudará a compreendermos que somos apenas um ponto neste vasto mundo; por que o saber da natureza nos liberta? Porque esse saber questiona o eu individual com relação a essa razão universal.

Foucault (2004) retoma o texto de Sêneca *Consolação a Márcia*, no qual ele traz um conselho a Márcia por causa da morte de seu filho. Nesse texto Sêneca tece alguns comentários sobre das técnicas utilizadas na constituição do si, dentre eles:

[...] tu podes deliberar, é dito Márcia neste mito, para saber se queres ou não viver; mas saibas bem que, se escolheres viver, será a totalidade desse mundo __ desse mundo que se expôs aos teus olhos, com suas maravilhas e dores __ que terás escolhido. Da mesma maneira o sábio, no final da vida, uma vez que tiver sob seus olhos o conjunto do mundo __ seu encadeamento, dores, grandezas __, neste momento, será livre para escolher, escolher viver ou morrer, graças a esta ampla visão do alto que a ascensão ao topo do mundo, no *consortium Dei*, lhe terá propiciado pelo estudo da natureza (FOUCAULT, 2004, p.347).

Com o objetivo de refletir sobre a constituição dos sujeitos no presente Foucault (2004) retoma o passado, mais especificamente as práticas concernentes ao cuidado de si. Nessa busca, ele procurou compreender o funcionamento das técnicas de si que eram recomendadas aos sujeitos. Percebemos, no decorrer da leitura do livro **A hermenêutica do sujeito** (2004), que não houve uma continuidade nessas técnicas e nem nos sentidos produzidos por elas nos períodos analisados, portanto, suas considerações são fundamentais para percebermos que a constituição dos sujeitos sofre alterações no decorrer da história. Isso quer dizer que determinadas verdades acerca das técnicas de si produzidas em dados momentos podem ser desconsideradas em outros. Assim, notamos que a constituição dos sujeitos se dá por intermédio de movências e deslocamentos constantes que reverberam na sua produção discursiva.

Foucault (2004, p.552) ainda discute outra série de exercícios ascéticos, que podem ser reunidos em volta dos conceitos “meléte / meletân / meditativo / meditari: meditação, pois, entendida no sentido muito geral de exercício do pensamento sobre o pensamento.” Com o objetivo de compreender esses exercícios de meditação, retoma *Alcebiádes* de Platão. Alcebiádes era incitado a ocupar-se consigo e deveria interrogar-se acerca do que consistia esse ocupar-se consigo. Esses procedimentos acarretavam uma subdivisão: “o que é este eu do qual é preciso cuidar? Segundo, como se deve cuidar de si mesmo?” (FOUCAULT, 2004, p.552). De acordo com Foucault (2004, p.552), Sócrates definiu o exercício cuidar de si como sendo uma atividade “de um olhar, olhar que incide, precisamente, sobre si mesmo.” O objetivo do exercício dessa técnica seria “o como aprender a governar”, a partir de uma relação estabelecida “do mesmo com o mesmo”. Seguindo ainda as suas considerações, Foucault (2004, p. 552) afirma que:

Era precisamente esta relação, na forma geral da identidade, que conferia fecundidade a esse olhar. A alma via a si mesma, e era precisamente nesta apreensão de si mesma que apreendia também o elemento divino, aquele elemento divino que constituía sua virtude própria. É porque se olhava no espelho de si mesma, espelho perfeitamente puro — pois era o do próprio brilho divino — e é porque se via neste brilho divino, que reconhecia o elemento divino como o seu próprio.

Nesse processo, temos uma relação de identidade e, ao mesmo tempo, a identificação com um elemento divino que acarretará dois efeitos, são eles: movimento da alma em direção

ao alto e as realidades fundamentais e acender o conhecimento “às realidades essenciais que lhe permitirão fundar na razão a ação política que poderá vir a ter” (FOUCAULT, 2004, p.553).

Esse conhecimento é o da alma, a sua essência, em sua realidade e essa apreensão da essência propiciará a abertura para a verdade, uma verdade conhecida por aquela alma. Dessa forma, o conhecimento de si está relacionado com uma memória essencial, ou melhor, a relação de reflexão estabelecida a partir da relação do si sobre si e o conhecimento da verdade se constitui através da memória.

Há quatro diferenças entre a proposta platônica e a apresentada pelos estóicos sobre a meditação, no caso, o que ele pretende analisar neste momento. As diferenças são:

- não é na identidade que se realiza o conhecimento de si, segundo os estóicos o homem possui uma faculdade destinada ao cuidado de si, no caso, a razão. Essa faculdade seria a responsável pela decisão sobre o uso das outras faculdades;
- enquanto em Platão o cuidado de si aponta para uma realidade sobre a alma, sua essência e substância, para os estóicos o que constitui o norte desse processo são os movimentos do pensamento, as representações, opiniões, julgamentos e paixões;
- para Platão o divino era encontrado no próprio eu, ao olhar para si a própria alma se descobriria, no “outro, quem ela era, o elemento divino graças ao qual ela podia se ver” (FOUCAULT, 2004, p.555). Já para os estóicos o divino é descoberto através do sujeito e na realização de exercícios que estimulem a faculdade da razão;
- no caso de Platão, a verdade das essências é aquela que possibilitará a condução dos outros homens, por outro lado, nos estóicos esse movimento de meditação conduzirá não para a realidade das essências, mas para uma verdade sobre aquilo que se pensa.

Foucault (2004, p.558) aponta que, em linhas gerais, “no platonismo o olhar para si mesmo permite um reconhecimento sob a forma da memória [...] que funda o acesso à verdade (a verdade essencial) na descoberta reflexiva do que a alma é em sua realidade.” Por sua vez, nos estóicos “o olhar sobre si deve ser a prova constitutiva de si como sujeito de verdade, e deve sê-lo pelo exercício reflexivo da meditação.”

Assim, partindo dessas observações, Foucault (2004, p.558) apresenta a seguinte hipótese: “no Ocidente, conheceu-se e praticou-se, no fundo, três grandes formas de exercício do pensamento, da reflexão do pensamento sobre si próprio, três grandes formas de reflexividade”, são elas: a verdade é distinguida através do reconhecimento, uma verdade recordada, ou seja, o sujeito se modifica através do ato de memória; na prática da meditação

que foi difundida, principalmente, pelos estóicos, temos um sujeito que pensa e que apresenta atitudes como pensa. Esse sujeito busca uma transformação que o constitua através de uma ética da verdade; e, por último, o método que “é uma forma de reflexividade que permite fixar qual é a certeza capaz de servir de critério a toda a verdade possível e que, a partir daí, deste ponto fixo, caminhará de verdade em verdade até a organização e a sistematização de um conhecimento objetivo” (FOUCAULT, 2004, p.559).

As três formas apresentadas acima dominaram a prática da filosofia ou o exercício da vida como filosofia no Ocidente. Ele aponta logo a seguir qual foi o seu objetivo no decorrer do curso **A hermenêutica do sujeito**:

O que pretendi lhes mostrar durante esse ano foi principalmente que a tradição histórica, e, por conseguinte, a tradição filosófica — pelo menos na França e, parece-me, no Ocidente em geral —, sempre privilegiou o *gnôthi seátón*, o conhecimento de si, como fio condutor de todas as análises sobre os problemas do sujeito, da reflexividade, do conhecimento de si, etc (FOUCAULT, 2004, p.560).

Observamos que Foucault (2004) faz todo esse percurso sobre o saber filosófico, o conhecimento de si com o objetivo de refletir sobre “o quem somos nós?” Como ele mesmo afirmou: “meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT, 1995, p.231).

Outro aspecto que ele aponta, o qual consideramos de fundamental importância, é que a história tradicional buscou elaborar uma história sobre o conhecimento de si de forma contínua, linear e no “sentido de uma extensão empírica.” De acordo com Foucault (2004), ao tomar a história por esse prisma estaremos omitindo toda uma história / teoria sobre o sujeito.

Levando em consideração a constituição do sujeito, Foucault (2004) destaca que conhecimento de si e o cuidado de si são práticas complexas e que são elaboradas a partir de um processo constante e reflexivo permeado por mudanças, “o que significa também que o próprio sujeito, tal como é constituído pela forma de reflexividade correspondente a um ou outro tipo de cuidado de si, se modificará” (FOUCAULT, 2004, p.561). Consequentemente, “não se deve constituir uma história contínua do *gnôthi seátón* que teria por postulado, implícito ou explícito, uma teoria geral e universal do sujeito, mas deve-se começar, a meu ver, por uma analítica das formas de reflexividade, na medida em que são elas que constituem o sujeito como tal” (FOUCAULT, 2004, p.561).

Assim, deve-se começar por organizar não uma história contínua do *gnôthi seatón* que apresentaria como fio norteador uma “teoria geral e universal sobre o sujeito”, mas por uma análise das formas de reflexividade, pois são elas que constituem os sujeitos.

Após essa introdução, Foucault (2004) apresentará as formas de *melátai* (meditações, exercícios do pensamento sobre si mesmo). De acordo com o estudioso, elas poderão ser classificadas, de forma esquemática, em duas categorias, a primeira tem como objetivo fazer um exame “da verdade daquilo que se pensa”. Estando atento se os movimentos, emoções, opiniões e paixões são verdadeiros ou não. Já a segunda busca analisar não mais as representações da verdade daquilo que se pensa, mas “as que são provas de si mesmo como sujeito de verdade” (FOUCAULT, 2004, p.562). Essa segunda forma tem como objetivo responder algumas questões: sou eu quem pensa essas coisas verdadeiras? Se sou eu quem pensa, também sou eu que age de acordo com elas? Sou eu um sujeito ético sobre a verdade que conheço?

Com o objetivo de responder essas questões os estóicos apresentavam vários exercícios, dentre os mais importantes temos o *praemeditatio malorum* que consistia em imaginar/premeditar uma situação negativa e que pudesse causar algum dano, nesse caso, o que deveria ser considerado era o porvir. Nesse momento do texto, Foucault (2004) apresenta uma série de aspectos relacionados com a prática desse exercício. O filósofo, antes de mencionar as discussões sobre o exercício da morte e o exame de consciência, afirma que eles fizeram-se presentes não só no interior da prática de si no período helenístico, mas também em Platão e nos pitagóricos. Já o exercício da morte, de acordo com o estudioso, consiste em viver um dia como se toda a sua vida estivesse nele. Os sujeitos deveriam viver o dia como se cada hora que passasse fosse uma espécie de idade da vida, de forma que quando chegássemos ao final do dia teríamos alcançado a morte. Foucault (2004) reverbera que a importância da meditação sobre a morte recai no fato de que nesse momento é possível que o indivíduo perceba a si mesmo. Isso ocorre de duas maneiras: através de uma visão instantânea sobre o presente e olhar sobre o conjunto do que foi a sua própria vida. De acordo com Sêneca, citado por Foucault (2004), só na morte é que conseguimos visualizar o progresso moral que fizemos ao longo de nossas vidas. Foucault (2004) menciona que há algo específico na meditação sobre a morte que é ela tratar “da possibilidade de uma certa forma de tomada de consciência de si mesmo, ou de uma certa forma do olhar que lançaremos sobre nós mesmos a partir do ponto de vista, por assim dizer da morte, ou dessa atualização da morte em nossa vida” (FOUCAULT, 2004, p.580). Por sua vez, o exame de consciência tinha como

objetivo central purificar o pensamento antes do sono, não no sentido de julgamento das atitudes do dia ou ter remorso pelas atitudes, mas “pensando no que se fez e, conseqüentemente, expulsando com este pensamento o mal que pode residir em nós mesmos, nos purificaremos, tornando um sono tranquilo” (FOUCAULT, 2004, p. 583). Essa ideia de purificação da alma para a pureza do sono está ligada ao sonho que sempre revela a verdade da alma, fazendo-se presente tanto nos pitagóricos como na *República* de Platão. Já nos estoícos o exame de consciência aparece de duas formas, um exame da manhã e um exame da noite. No exame da manhã refletiam sobre as atividades daquele dia, era um exercício voltado para o porvir. Já no exame da noite deveria ser feita uma reflexão sobre os acontecimentos do dia, mas com sentido diferentemente do exame feito pelos pitagóricos e por Platão, uma vez que:

neste programa de exame de consciência, em que um lado repassamos todas as ações do dia, e em que devemos julgá-las em nosso próprio tribunal parece haver uma espécie de inquérito, uma espécie de prática muito próxima do que se encontrará no cristianismo, sobretudo a partir do século XII, isto é, a partir do momento em que a penitência terá tomado a forma jurídica que conhecemos e será acompanhada de práticas de confissão que implicam, efetivamente, a formulação retrospectiva de tudo o que se fez e que se submete ao tribunal da penitência (FOUCAULT, 2004, p.585).

É através do jogo desses exercícios que os sujeitos puderam viver uma existência de prova. Ele ainda afirma que esta *ascese* filosófica é um exercício para a formação de si mesmo com o objetivo de constituir um sujeito da ação honesta. Enquanto a *ascese* cristã tem como função fixar “quais as renúncias necessárias que devem conduzir ao ponto extremo da renúncia a si mesmo” (FOUCAULT, 2004, p. 589).

Foucault (2004) alega que procurou discutir a constituição da experiência do si e como se articula a prova de si no período helenístico e imperial. Finaliza a discussão com os seguintes questionamentos:

De que modo aquilo que se oferece como objeto de saber articulado pelo domínio da *téchne* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta, em que se experimenta e onde dificilmente se realiza a verdade do sujeito que somos? De que modo o mundo, que se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da *téchne* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se experimenta o “eu” como sujeito ético da verdade? E se é este o problema da filosofia ocidental — de que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de prova

para o sujeito; de que modo pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o mundo como objeto através de uma *tékhnē*, e um sujeito de experiência de si, que se oferece este mesmo mundo, mas na forma, radicalmente diferente, de lugar de prova? (FOUCAULT, 2004, p.591).

As considerações levantadas, até o momento, possibilitaram que visualizássemos questões sobre o aspecto dos sujeitos serem constituídos pela exterioridade, ou melhor, das verdades que nos cercam serem cambiantes e, que, apesar de sofrerem alterações, elas se fazem presentes em muitos outros momentos históricos, entretanto, com sentidos díspares. Essas verdades, para serem consideradas como tal, necessitam de uma série de mecanismos para se constituírem e nos constituírem. Elas são tramas discursivas que apresentam sentidos que vão muito além da materialidade linguística, como observamos nos modelos platônico, helenístico, no cristianismo e outros. Essas considerações nos ajudam a vislumbrar a constituição dos sujeitos pelos discursos; conseqüentemente, não podemos desvencilhar sujeito, discurso e história.

2.2 A análise do discurso e a verdade: uma relação a ser construída

Para a realização desta pesquisa, partimos do pressuposto que Foucault (2006) menciona em sua aula inaugural no *Collège de France*. Ele assevera que não queria ter que entrar na ordem daquele discurso, pois o discurso é muito mais que enunciar algumas palavras sobre um determinado tema. De acordo com ele, o discurso não é livre, ele obedece a leis que estão fora do seu projeto e do próprio discurso.

suponho que em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certos números de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, do minar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2006, p.9).

Foucault (2006, p. 9) menciona que esse controle é exercido a partir de vários “procedimentos de exclusão”, destacaremos inicialmente a interdição. Ele assevera que “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2006, p.9). Ele aponta três tipos de interdição, são elas: “tabu do objeto”, a interdição sobre o tema do discurso, isso

quer dizer que de acordo com ele teremos ou não a interdição; “ritual de circunstância”, de acordo com o lugar ocupado pelos sujeitos temos um determinado ritual que deverá ser obedecido; e “direito privilegiado e exclusivo do sujeito que fala”, segundo a situação em que o sujeito se encontra o discurso será ou não aceito. Foucault (2006, p.9) afirma que “temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar”.

Ao atentarmos para as considerações acima, notamos que a constituição dos discursos não é transparente, nem tão pouco neutra. Foucault (2006, p.9) assevera que:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder. [...] O discurso [...] é também, aquilo que é objeto do desejo; e visto que — isto a história não cessa de nos ensinar — o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar.

Como afirmou Foucault (2006), o discurso passa inicialmente a impressão de que ele não tem tanta importância, mas essa afirmação não se confirma uma vez que o discurso carrega em seu interior marcas que mostram a sua complexidade.

Juntamente com o discurso, outra questão chama a atenção de Michel Foucault que é a construção discursiva da verdade. Antes de adentrarmos em questões mais específicas sobre a produção discursiva da verdade, seu regime, ou seja, o que a sociedade faz funcionar como verdadeiro, quem está autorizado a dizer o que é verdadeiro e como ela está relacionada com a história, abriremos um parêntese para levantar algumas especificidades sobre a vontade de verdade.

Foucault (2006, p.10) afirma que o discurso não pode ser considerado apenas “aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação”, mas o que os sujeitos desejam tomar para si, “o poder do qual nos queremos apoderar.” Concomitantemente a esse desejo temos a produção da verdade que não deve estar relacionada com o verdadeiro ou falso, mas com a vontade de saber e, conseqüentemente, com a vontade de verdade. Ela exerce sobre os discursos uma influência, Foucault (2006, p.19) menciona, por exemplo, o sistema penal que “procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo em uma teoria do direito, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada em nossa sociedade, senão por um

discurso de verdade.” De acordo com o estudioso, isso ocorre no sistema prisional e em outros, pois

[...] o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo, senão o desejo e o poder? O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascará-la (FOUCAULT, 2006, p.20).

Logo a seguir, afirma que temos acesso a uma verdade fecunda e universal e ignoramos o outro lado da verdade que é uma “prodigiosa maquinaria” destinada a excluir os sujeitos que, de alguma forma, tentam burlar essa vontade de verdade, ele cita como exemplo de “excluídos” Nietzsche, Artaud e Bataille.

Nas sociedades, existem textos, conjuntos de rituais e discursos narrados que podem ter sido proferidos e, por algum motivo, se conservam e passam a ser considerados de riqueza inquestionável. Foucault (2006, p.22) aponta os seguintes exemplos: “são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, quando se considera o seu estatuto, e que chamamos de “literários”; em certa medida textos científicos.” O autor afirma que não temos categorias de discursos que podem ser considerados fundamentais e outros que apenas repetem e interpretam, pois muitos discursos que eram considerados de suma importância foram esquecidos e, outros, de menos prestígio, se fazem presentes ao longo da história e assumem um lugar de destaque. Foucault (2006) salienta que apesar da mudança de posição entre os discursos, a sua função social continua a mesma. Como exemplo, aponta o fato de uma mesma obra literária poder apresentar sentidos contraditórios e, as diferenças assumidas entre o discurso religioso e o jurídico, dessa forma nas palavras do autor “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 2006, p.26).

Percebemos, nas palavras do autor, que as questões relacionadas com a verdade e a vontade de verdade não são simples de serem delimitadas, uma vez que envolvem uma gama de fatores que estão relacionados ao poder e ao saber. Foucault (2006) assevera que a medicina e a botânica, por exemplo, não tem condições de dizer “tudo” sobre uma dada doença ou todas as verdades sobre as plantas. Isso ocorre, primeiramente, em função de que uma disciplina é constituída tanto de verdades como de erros, esse último tem uma função

positiva, histórica e, em muitos momentos, indissociável da verdade. Nas palavras do autor, uma proposição para ser considerada, por exemplo, pertencente à botânica, não tem que ser necessariamente uma verdade, ela precisa responder a questionamentos que vão além da verdade. Ela deverá focar dados objetos, na botânica do século XVII, por exemplo, uma determinada afirmação deveria estar relacionada com a estrutura da planta que pudesse ser vista, as semelhanças e diferenças entre grupos de plantas e a “mecânica de seus fluídos”. Diferentemente o século XVI considerava como um dos atributos das plantas seus “valores simbólicos”, “em resumo, uma proposição deve preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, ‘no verdadeiro’” (FOUCAULT, 2006, p.34).

Podemos afirmar que a verdade para Foucault é um conjunto de regras estabelecidas pela ordem do discurso que condiciona os saberes e não se algo é verdadeiro ou falso, ou se a ordem das palavras e a das coisas estão organizadas de dada forma. A constituição do verdadeiro no discurso não está na sua materialidade linguística, mas na sua exterioridade que determina as regras do que pode e vai ser dito. Dessa forma, a vontade de verdade está relacionada com relações de poder e saber que constituem o sujeito e não apenas com o desejo de produzir um discurso verdadeiro, ou seja, a vontade de verdade está condicionada a elementos que estão fora do sujeito, na história que perpassa a sua constituição e que determina o que pode ou não ser dito.

As considerações acima demonstram que não é a linguagem, as palavras e as frases que são centrais para a compreensão da verdade, mas seu uso e sua prática, em relação a outras práticas que não são necessariamente linguísticas. Observamos também que Foucault (2010) tece reflexões sobre o ser da linguagem, o uso da linguagem e as práticas discursivas com o objetivo de construir uma reflexão sobre as práticas discursivas como responsáveis pela constituição das subjetividades.

Foucault, ao longo de suas pesquisas, estudou a organização dos discursos com o objetivo de problematizar a constituição das subjetividades, como ele mesmo afirma, “meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT, 1995a, p.231). Um dos exemplos da problemática das relações que permeiam a produção da subjetividade e, conseqüentemente, dos discursos temos o livro **A história da loucura** (2009) que traz uma discussão acerca da instauração do objeto loucura enquanto mecanismo de exclusão.

A loucura só terá hospitalidade doravante entre os muros do hospital, ao lado de todos os pobres. É lá que a encontraremos ainda ao final do século XVIII. Com respeito a ela, nasceu uma nova sensibilidade: não mais religiosa, porém moral. Se o louco apareceria de modo familiar na paisagem humana da Idade Média, era como vindo de um outro mundo. Agora, ele vai destacar-se sobre um fundo formado por um problema de “polícia”, referente à ordem dos indivíduos na cidade. Outrora ele era acolhido por que vinha de outro lugar; agora, será excluído porque vem daqui mesmo, e porque seu lugar é entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos. A hospitalidade que o acolhe se tornará, num novo equívoco, a medida de saneamento que põe fora do caminho de uma estranha peregrinação: ele perturba a ordem de espaço social. Despojado dos direitos, da miséria e da glória, a loucura, com a pobreza e a sociedade, doravante surge, de modo seco, na dialética eminente dos Estados (FOUCAULT, 2009, p.63).

A partir das palavras citadas acima podemos observar que o discurso do louco é excluído, não possui a liberdade de ser veiculado em qualquer lugar. O louco para ser considerado como tal não precisava ter realmente problemas mentais, bastava fugir das regras de “normalidade” ditadas pela sociedade para ser segregado do espaço público. Ele passa pela interdição e a mesma traz em sua constituição relações de saber e poder. De acordo com Foucault (2006, p.21), “existem, evidentemente, muitos outros procedimentos de controle e de delimitação do discurso. Aqueles de que falei até agora se exercem de certo modo do exterior; funcionam como sistemas de exclusão; concernem, sem dúvida, à parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo”.

Notamos que a instauração do objeto loucura está associada à relação de poder, que tem como objetivo a produção de “verdade”. Essa produção de “verdade” é uma construção discursiva que tem como finalidade, não a veiculação de um discurso “verdadeiro” ou “falso” acerca da loucura, mas discursos que atendessem os objetivos de uma pequena parcela da sociedade. Foucault (1995, p.14) assevera que “a “verdade” está circularmente ligada a sistemas de poder que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem.” Dessa forma, o que entre as “ciências”, mas especificamente, no objeto loucura é convencionado como uma dada “verdade”, de acordo com Foucault (2009) pode ser considerado práticas de exclusão.

Foucault (2006a) afirma que o poder do psiquiatra não tem necessariamente o objetivo de propagar uma “verdade” ou uma prática terapêutica, seu objetivo é organizar o saber psiquiátrico sobre a loucura de forma que exista um exercício de poder sobre a sociedade. Essa organização desse saber emprega alguns dispositivos, no caso o interrogatório, a hipnose e o uso de medicamentos. Ele menciona que essas técnicas tinham como objetivo aplicar a

disciplina. Isso pode ser observado através do interrogatório que tenta construir a identidade do sujeito por intermédio de questões como: “quem é você? Como se chama? Quem são seus pais? Como foram os diferentes episódios da sua loucura?” (FOUCAULT, 2006a, p.300). O magnetismo e uso de medicamentos também são mencionados por Foucault (2006a) como dispositivos disciplinadores. No caso dos medicamentos tinha como objetivo manter a ordem, a calma e o silêncio, dessa forma:

O louco interrogado, magnetizado, hipnotizado, drogado, talvez tenha ele mesmo posto a questão da verdade. E, nessa medida, parece-me que esses três elementos foram os elementos de fratura do sistema disciplinar, o momento em que o saber médico, que portanto, ainda não passava de uma marca de poder, viu-se convocado a falar, não simplesmente em termos de poder, mas em termos de verdade (FOUCAULT, 2006a, p.301).

Foucault (2006a) assevera que o saber científico parte do princípio que existe “verdade” por toda a parte. Há momentos que ele fica mais evidente e, quando não a encontramos, usamos mecanismos para buscá-la nos lugares mais ocultos. Para a prática científica, de acordo com Foucault (2006a), sempre haverá uma “verdade” a ser vislumbrada, ou seja:

A verdade habita tudo e qualquer coisa, inclusive aqueles célebres restos grotescos de que falava Platão. Isso quer dizer não apenas que a verdade habita toda a parte e que todo [instante] pode-se colocar a questão da verdade, mas quer dizer também que não há ninguém que seja exclusivamente qualificado para dizer a verdade; não há ninguém tampouco que, de saída, seja desqualificado para dizer a verdade, a partir do momento em que, é claro, se disponha dos instrumentos necessários para descobri-la, as categorias necessárias para pensá-la e a linguagem adequada para formulá-la em proposições. Digamos, para falar mais esquematicamente, que temos aí certa posição filosófica-científica da verdade que é ligada a certa tecnologia da construção ou da constatação em direito universal da verdade, uma tecnologia da demonstração. Digamos que temos uma tecnologia da verdade demonstrativa que, em suma, coincide com a prática científica (FOUCAULT, 2006a, p.302).

O objetivo que Foucault (2006a) pretende alcançar é justamente o de mostrar que o saber científico acerca da loucura não passa de um ritual e que esse sujeito “universal do conhecimento” é na realidade um sujeito histórico, ou seja, “o demente é na verdade o que foi fabricado pelo duplo jogo desse poder e dessa disciplina”.

Foucault (2008), em seu livro **O nascimento da clínica**, tece também algumas observações significativas para a nossa pesquisa, uma vez que, ao mencionar aspectos relacionados com o nascimento de uma prática da medicina, ele cita alguns pontos que auxiliam em nossa problematização sobre a verdade.

Neste livro, observamos que os discursos acerca da doença e dos procedimentos a serem tomados com relação ao paciente eram elaborados a partir de uma observação minuciosa dos seus sintomas, essa observação era fundamentada na mesma postura dos observadores dos astros. Era de suma importância que eles apresentassem uma precisão minuciosa, pois só assim teriam um diagnóstico “seguro”. No entanto, ele nem sempre foi visto como “uma forma patológica pode engendrar outra, muito distante do quadro nostálgico, por uma força de criação que lhe é própria. O corpo é o lugar de uma justaposição. De uma sucessão, de uma mistura de espécies diferentes” (FOUCAULT, 2008, p.12). Dessa forma, notamos que a “verdade” sobre uma dada enfermidade não era um processo simples, os médicos deparavam-se, não com uma forma estática de doença, mas com uma patologia que sofre modificações em sua constituição no decorrer de seu tratamento. Há ainda outra dificuldade que é com relação à estrutura da construção do discurso do médico que era impelido a dizer qualquer coisa, ele deveria obedecer a determinadas regras com o objetivo de validar o seu discurso, ou seja, para que fosse considerado verdade.

A doença tem um momento de nascimento e sua complexidade está relacionada com a forma como os sujeitos conduziam suas existências, quanto mais elaboradas elas ficaram maior era o grau de sua dificuldade. Foucault (2008, p.17) reverbera que:

À medida que se ascende na ordem das condições e que a rede social se fecha em torno dos indivíduos, “a saúde parece diminuir gradativamente”; as doenças se diversificam e se combinam; seu grande número já é grande “na ordem superior burguês; ... ele é o maior possível na alta sociedade” (FOUCAULT, 2008, p.17).

No caso, por exemplo, da epidemia, deparamos no texto de Foucault (2008) com algumas observações que nos levam a observar para que existe uma estrutura construída para o conhecimento e tratamento das especificidades de uma dada epidemia. Há uma gama de discursos funcionando no tratamento dessas doenças que coadunam no nascimento da clínica e, conseqüentemente, na produção de uma dada “verdade” acerca dos males dos sujeitos, “antes de ser o encontro do doente com o médico, de uma verdade a decifrar com uma

ignorância, e para poder sê-lo, a clínica deve formar, constitucionalmente, um campo *nosológico* inteiramente estruturado” (FOUCAULT, 2008, p.63).

O discurso verdadeiro sobre uma doença qualquer é constituído por intermédio de signos que são identificados através dos sintomas, eles nada mais são que o ato de transformar em signos, ele é analisado⁶ detalhadamente, catalogado e decifrado. A partir dessa observação, Foucault (2008) afirma que a doença apresenta uma linguagem e uma sintaxe, ou seja:

Pelo jogo indefinido das modificações e das repetições, a clínica hospitalar permite, portanto, colocar de lado o extrínseco. Ora, esse mesmo jogo torna possível a soma essencial no conhecimento: as variações efetivamente se anulam, e o efeito de repetição dos fenômenos constantes delinea espontaneamente as conjunções fundamentais. A verdade, indicando-se ela própria sob forma repetitiva, indica o caminho que permite adquiri-la. Ela se dá a conhecer dando-se a reconhecer. “O aluno... não pode se familiarizar demais com a visão repetida das alterações de todo gênero, de que sua prática particular poderá, em seguida, lhe oferecer o quadro.” A gênese da manifestação da verdade é também a gênese do conhecimento da verdade. Não existe, portanto, diferença de natureza entre a clínica como ciência e a clínica como pedagogia. Forma-se, assim, um grupo, constituído pelo professor e seus alunos, em que o ato de reconhecer e o esforço de conhecer se realizam em um único movimento. A experiência médica, em sua estrutura e em seus aspectos de manifestação e aquisição, tem agora um sujeito coletivo; não é mais dividida entre o que sabe e o que ignora; é feita solidariamente por aquele que descobre e aqueles diante dos quais se descobre. O enunciado é o mesmo; a doença fala a mesma linguagem e a outros (FOUCAULT, 2008, p.121).

É muito interessante pensar na questão “quem somos nós?” a partir do olhar da clínica sobre ela. Foucault (2008) tece todo o percurso da medicina até o nascimento da clínica, mostrando as mudanças de atitudes e dos padrões que o surgimento da clínica demandou. Elas acarretam uma produção de “verdade”, só que essa produção leva a uma “verdade” sobre o corpo, articulada a partir de indícios que ele fornece aos estudiosos. Assim, teremos uma “verdade” sobre a vida e a morte que emerge discursivamente por intermédio do corpo do doente que sofre transformações desde o início da doença até sua cura ou morte.

⁶ “Analisar nada mais é do que observar em uma ordem sucessiva as qualidades de um objeto, a fim de lhes dar no espírito a ordem simultânea em que elas existem... Ora, qual é essa ordem? A natureza a indica por si mesma; é aquela na qual ela apresenta os objetos.” A ordem da verdade é a mesma da linguagem, pois as duas restituem em sua forma necessária e enunciável, isto é, *discursiva*, o tempo. A história das doenças, a que Sauvages dava um sentido obscuramente espacial, toma agora uma dimensão cronológica. O *curso* do tempo ocupa na estrutura desse novo saber o papel desempenhado na medicina classificatória pelo espaço plano do quadro *nosológico*” (FOUCAULT, 2008, p.105).

As obras de Michel Foucault problematizam questões inerentes à constituição dos sujeitos, como ele mesmo afirma em seu texto **O sujeito e o poder** (1995a). No entanto, observaremos que para problematizar essa questão, ele menciona outras, tais como: sexualidade, o nascimento do sistema prisional etc. Juntamente com esses temas e a constituição dos sujeitos percebemos que a “verdade” emerge em todas elas, em alguns momentos de forma velada, mas sempre presente em sua reflexão acerca do quem somos nós.

Na introdução do livro **As palavras e as coisas** (2002) Foucault tece uma análise do quadro *As meninas* de Velásquez. A partir de suas observações concluímos que existe a “impossibilidade” de apresentarmos uma interpretação que abarque todos os pontos presentes em um dado objeto, ou seja, da dificuldade que temos em determinar uma análise definitiva para o quadro, uma vez que detalhes sempre escaparão de nosso olhar atento. Foucault (2002) não menciona algo sobre a “verdade”, no entanto, nós questionamos se há uma “verdade” sobre o quadro. Não temos uma resposta em seu texto, mas podemos pensar na “verdade” a partir de sua leitura, pois os comentários que são feitos sobre o quadro conduzem o nosso pensamento à seguinte consideração: não temos como afirmar se uma dada interpretação é verdadeira ou não, uma vez que ela dependerá do ponto de vista assumido pelo analista e também pelas condições históricas que perpassam a sua produção, assim como nos discursos.

A “verdade” é uma construção, como Foucault afirma em vários textos, que se constitui através do discurso. Pensando nesta questão retomamos um fragmento do livro **As palavras e as coisas** no qual Foucault (2002, p.24) afirma que:

Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação — fosse ela festa ou saber — se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar.

O discurso, no século XVI, se fundamentava em uma língua que tinha como objetivo central reproduzir na íntegra tudo que estava a sua volta, trazer à tona uma “verdade”. Foucault (2002, p.77) reverbera que: “a verdade encontra sua manifestação e seu signo na

percepção evidente e distinta. Compete às palavras traduzi-la, se o podem; não terão mais o direito de ser a sua marca.”

Essa forma de conceber a “verdade” só é possível graças a um aspecto que fundamenta o período clássico que é a relação estabelecida entre o conhecimento e a ordem. A ciência trará isso à tona através de suas descobertas que são baseadas em uma busca incansável pela ordem, bem como a descoberta de elementos simples e de composição progressiva que coadunam na produção de um saber empírico, limitado pela “transparência perfeita das representações nos signos que as ordenam” (FOUCAULT, 2002, p.105), enfim, a linguagem representa o pensamento. Foucault (2002, p.123) assevera que “na idade clássica, conhecer e saber se imbricam na mesma trama: para o saber e para a linguagem, trata-se de atribuir à representação signos pelos quais seja possível desdobrá-la segundo uma ordem necessária e visível.”

A história natural sofreu algumas transformações no período clássico, dentre elas temos as que ocorreram em função da invenção do microscópio, pois ele possibilitou que fossem realizadas observações que até aquele momento não eram possíveis, tendo em vista o grau de complexidade que elas envolviam. Apesar desse aspecto, Foucault (2002) afirma que as pesquisas, nesse período, não eram muito aprofundadas, uma vez que seu objetivo central era classificar as plantas, os animais, os insetos etc. Sendo assim,

Fazer a história de uma planta ou de um animal era tanto dizer quais são os seus elementos ou seus órgãos, quanto às semelhanças que se lhe podem encontrar, as virtudes que se lhe atribuem, as lendas, as histórias com que se misturou, os brasões onde figuram, os medicamentos que se fabricam com sua substância, os alimentos que ele fornece, e o que os antigos relatam dele, o que os viajantes dele podem dizer. A história de um ser vivo era esse ser mesmo, no interior de toda a rede semântica que o ligava ao mundo. A divisão, para nós evidente, entre o que vemos, o que os outros observam e transmitiram, o que os outros imaginam ou em que creem ingenuamente, a grande tripartição, aparentemente tão simples e tão imediata, entre a *Observação*, o *Documento* e a *Fábula* não existia. E não porque a ciência hesitasse entre uma vocação racional e todo um peso da tradição ingênua, mas por uma razão bem mais precisa e bem mais constringente é que os signos faziam parte das coisas, ao passo que no século XVII eles se tornaram modos da representação (FOUCAULT, 2002, p.177).

A idade clássica é responsável por uma história natural, segundo Foucault (2002), fundamentada em uma observação rigorosa sobre as coisas e uma transcrição rígida e neutra das observações efetuadas. Os seres são organizados e classificados de acordo com seus

traços de semelhança ou diferença visíveis. Ele afirma que a história natural nada mais é que a nomeação do visível. Foucault (2002) denominará essa nomeação de estrutura, no entanto ressalta que ela é apenas uma designação, pois é apenas um olhar superficial sobre o ser da observação. Dessa forma, os traços são obtidos através de uma observação sistemática que consiste em ver o que está sendo exposto, em sua transmissão e visibilidade através do discurso.

O conhecimento de cada espécie poderá ser facilmente adquirido a partir dessa caracterização geral: “Dividiremos cada um dos três reinos em várias famílias que reunirão todos os seres que têm entre si relações evidentes, passaremos em revista todos os caracteres gerais e particulares dos seres contidos nessas famílias”; dessa maneira, poderemos estar seguros de reportar todos os seres às suas famílias naturais; é assim que, começando pela fuinha e pelo lobo, pelo cão e pelo urso, conheceremos suficientemente o leão, o tigre, a hiena, que são animais da mesma família (FOUCAULT, 2002, p.197).

Foucault (2002) cita Buffon, o qual afirma que quanto mais as espécies eram classificadas, ou seja, mais divisões tivessem, mais próximas da verdade elas estavam. Dessa forma, na natureza, só existe os indivíduos e os gêneros, por sua vez as classes e as divisões só existem em nosso pensamento. Foucault (2002) mencionara que a história natural está relacionada com a teoria da linguagem, pois também tem como objetivo ordenar o conhecimento dos seres obedecendo a determinadas regras que possibilitam a sua representação em um sistema. Ele afirma que a vida nesse período “é uma categoria de classificação, relativa, com todas as outras, aos critérios que se fixarem. E, como todas as outras, submetida a certas imprecisões desde que se trate de fixar-lhe as fronteiras” (FOUCAULT, 2002, p.223).

A partir das considerações acima sobre a história natural na época clássica observamos que a “verdade”, assim como na linguagem era considerada algo que deveria descrever todos os aspectos de dado ser. Os sujeitos, nesse período, tinham a ilusão de que a linguagem era objetiva, apresentava todas as informações, que esgotaria todas as possibilidades de análise e interpretação. Assim, se os seres descritos obedecessem as particularidades estipuladas, teríamos a “verdade” absoluta, por exemplo, de um dado animal.

Observamos ainda que, neste período, a representação também é inerente à economia. As palavras representavam a realidade que nomeavam, os signos que nomeavam as riquezas

deviam trazer em sua constituição marcas que apontavam para o seu valor real. Nas palavras do estudioso, as riquezas são consideradas riquezas tendo em vista o valor que a elas damos. Ainda observa que a relação entre a riqueza e a moeda é arbitrária, uma vez que, a moeda representa o valor que designamos a ela e não seu valor real enquanto produto. Foucault (2002) alega que qualquer objeto poderia vir a ser considerado moeda, desde que lhe atribuímos esse valor e apresente condições de representação, que possibilite estabelecer uma relação de igualdade e diferença. Será imposto valor a um objeto tomando como referência a facilidade de acesso a ele, assim, quanto mais raro um objeto, maior será seu valor no mercado.

Para o pensamento clássico o valor está relacionado com o valor que podemos dar a um dado produto. Isso contribuiu para a invenção da moeda e da fixação dos preços. Foucault (2002) afirma que nasce em função do consumo e não da produção, uma vez que “o valor só aparece onde os bens desaparecem; e o trabalho funciona como uma despesa: ele constitui um preço da subsistência que ele próprio consumiu” (FOUCAULT, 2002, p.269).

O valor apresenta a mesma função que a estrutura na história natural, ele possibilita que a representação de um signo seja atribuída a outro signo. Já na linguagem, exerce a mesma função que o nome e o verbo, ou seja, é a partir dele que as proposições representativas sobre o sistema monetário foram construídas.

A linguagem não é senão a representação das palavras; a natureza não é senão a representação dos seres; a necessidade não é senão a representação da necessidade. O fim do pensamento clássico — e dessa *epistemê* que tornou possíveis gramática geral, história natural e ciências das riquezas — coincidirá com o recuo da representação, ou, antes com a liberação, relativamente à representação, da linguagem, do ser vivo e da necessidade (FOUCAULT, 2002, p.289).

As relações acima começam a mudar a partir dos últimos anos do século XVIII, a semelhança vai ser substituída pela descontinuidade e, assim, as relações começam a sofrer alterações substanciais em sua constituição. A história contribui muito para essa modificação, uma vez que ela “a partir do século XIX, define o lugar de nascimento do que é empírico, lugar onde, aquém de toda cronologia estabelecida, ele assume o ser que lhe é próprio” (FOUCAULT, 2002, p.300).

As velhas análises sobre moeda, comércio e troca são consideradas obsoletas, essas mudanças atingem o trabalho, sendo atribuído a ele um novo valor, diferentemente da idade

clássica. A partir do final do século XVIII o trabalho passou a ser considerado uma jornada e esforço, sendo remunerado de acordo com esses critérios. A partir de Smith o tempo da economia não será mais o mesmo, pois “será o tempo interior de uma organização que cresce segundo sua própria necessidade e se desenvolve segundo suas leis autóctones __ o tempo do capital e do regime de produção” (FOUCAULT, 2002, p.310).

Há uma mudança na forma de olhar para a organização dos seres e, consequentemente, na sua classificação. Foucault (2002) aponta quatro mudanças basilares: na hierarquia dos caracteres, ou seja, a partir desse momento cada família é classificada de acordo com características básicas inerentes aos grupos; esses caracteres estão ligados a funções que cada um desempenha; a noção de vida passa a ser indispensável para a ordenação; e, por último, existe um rompimento entre a classificação e a nomenclatura.

Na linguagem não é diferente, mudanças ocorrem também na sua forma de tratamento. Até o século XVII, as palavras eram questionadas tomando como referencial aquilo que realmente elas significavam, buscava-se uma relação absoluta entre elas e a sua designação. A partir do final do século XVIII, a análise das palavras “deve permitir, porém, medir até que ponto elas se assemelham, qual a densidade de suas similitudes, em que limites são transparentes uma à outra” (FOUCAULT, 2002, p.321).

As observações tecidas acima possibilitam que vislumbremos como se articulava a “verdade” neste período. Ela estava relacionada com a possibilidade de uma produção discursiva que apresentasse o objeto ou ser com propriedade. Assim, as situações descritas deveriam ser um retrato fiel, tínhamos uma “verdade” fidedigna. Os sujeitos acreditavam que apresentavam condições de serem fieis ao que viam e que suas observações encerravam um caráter de retrato da realidade acerca do que estava sendo olhado.

Foucault buscou analisar o funcionamento da “verdade” não só na ciência, mas também no espaço das práticas judiciais. No livro **A verdade e as formas jurídicas** (1999), Foucault inicia o primeiro capítulo com as seguintes considerações:

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos do conhecimento. O próprio sujeito do conhecimento tem uma história, a verdade tem sua história (FOUCAULT, 1999, p.8).

Observamos que o objetivo de Michel Foucault, ao longo de suas pesquisas, foi de problematizar a constituição dos sujeitos, bem como dos objetos. Essa constituição se dá por intermédio dos saberes e poderes que produzem a todo o instante sujeitos diferentes.

Ainda buscando compreender o funcionamento da verdade, retomaremos algumas considerações foucaultianas a respeito do sistema judiciário. De acordo com Foucault (1999), ele é uma das formas utilizada pela sociedade para constituir as subjetividades e, conseqüentemente, as “verdades”. A partir dessa prática, Foucault (1999, p.12) tentará: “mostrar-lhes como, ao procurarmos a origem destas formas, vemos que elas nasceram com a ligação direta com a formação de um certo número de controles políticos e sociais no momento da formação da sociedade capitalista.”

A tragédia de Édipo é um exemplo das práticas judiciárias gregas, ela traz a história de um soberano e de um povo que ignoram uma dada “verdade” e, através de um conjunto de técnicas, traz à tona uma “verdade” que põe a prova a própria soberania de Édipo.

Foucault (1999, p.34) assevera que essa tragédia obedeceria “a uma lei, uma espécie de pura forma, que poderíamos chamar de leis das metades.” Foucault (1999) chama de “leis das metades”, pois quando Édipo consulta o deus de Delfos, no caso, o rei Apolo e ele responde que “o país está atingido por uma conspiração” (FOUCAULT, 1999, p.34). Ele automaticamente exige que Édipo faça outra pergunta com o objetivo de saber quem é responsável pelo acontecimento, faltando assim, a essa resposta outra metade. Ao fazer a segunda pergunta, Édipo depara-se com a resposta de que foi um assassinato. Ao responder a essa questão novamente deparamos com a falta, no caso, o nome do assassinado e do assassino. Ele terá somente o primeiro nome, ficando em aberto o segundo, ou seja, falta uma metade para a resposta ser completa.

Por conseguinte podemos dizer que, desde a segunda cena de Édipo, tudo está dito e representado. Tem-se a verdade, já que Édipo é efetivamente designado pelo conjunto constituído das respostas de Apolo, por um lado, e da resposta de Tirésias, por outro. O jogo das metades está completo: conspiração, assassinato, quem foi morto, quem matou. Temos tudo. Mas na forma bem particular da profecia, da predição, da prescrição. O adivinho Tirésias não diz exatamente a Édipo: “Foste tu quem matou.” Ele diz “Prometestes banir quem tivesse matado; ordeno que cumpras teu voto e expulses a ti mesmo.” Do mesmo modo, Apolo não havia dito exatamente: “há conspiração e é por isto que a cidade está mergulhada na peste.” Apolo disse: “se quiseres que a peste acabe, é preciso lavar a conspiração.” Tudo isso foi dito na forma do futuro, da prescrição, da predição; nada se refere à atualidade do presente; nada é apontado (FOUCAULT, 1999, p.35).

Após a descoberta, Édipo conversa com Jocasta e a partir das metades que cada um conhece sobre a morte de Laio chegam à conclusão que realmente foi Édipo quem matou o pai. Foucault (1999) menciona que no decorrer da peça aparecem outros personagens acrescentando, através do testemunho, novas informações na história.

A partir das considerações acima, sobre a tragédia de Édipo, podemos concluir que a “verdade” surgiu na peça através da montagem de um quebra-cabeça que foi reunindo calmamente as peças que provaram a culpa de Édipo. Assim, notamos que a “verdade” foi alcançada a partir de uma construção discursiva que reuniu o discurso de vários sujeitos.

Por sua vez, na **História da sexualidade** (1988) a verdade sobre o sexo se fará presente a partir de uma série de técnicas que apresentam como objetivo central desvendar os segredos sobre o sexo com o objetivo de controlá-lo. De acordo com Foucault (1988, p.9), no começo do século XVII ainda poderíamos encontrar uma franqueza, ou seja, “as práticas não procuravam o segredo; as palavras eram ditas sem resistência excessiva e, as coisas, sem demasiado disfarce; tinha-se com o ilícito uma tolerante familiaridade.” Não demora muito para que a sexualidade torne-se algo fechado, que não pode ser discutido e nem mostrado abertamente, o sexo fica restrito à “função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador dita a lei” (FOUCAULT, 1988, p.9).

São impostos modelos com objetivo de normalizar e são os detentores da verdade. Em toda a sociedade e nas moradias o único lugar no qual a sexualidade pode ser reconhecida é no quarto do casal, pois é nele que se fará presente a fecundidade. Nas palavras de Foucault (1988), as crianças não têm sexo e por esse motivo são interditadas, assim, elas não podem falar, ouvir ou ver nenhuma situação que, de alguma forma, esteja envolvida com o sexo. Para o autor essa mudança deve ser considerada uma repressão distinta das repressões impostas pela lei penal, assim “a repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber” (FOUCAULT, 1988, p.10).

Foucault (1988) questiona se a sociedade estaria livre dessa interdição após dois séculos e, ele responde que não, muito pouco foi pronunciado sobre o sexo, talvez Freud, nas palavras do autor, tenha sido o único a levantar questões sobre a sexualidade, no entanto, com algumas restrições. Essa limitação nas discussões ocorre em função da

repressão foi, desde a época clássica, o modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexualidade, só se pode liberar a um preço considerável: seria necessário nada menos que uma transgressão das leis, uma suspensão das interdições, uma irrupção da palavra, uma restituição do prazer ao real, e toda uma nova economia dos mecanismos do poder; pois a menor eclosão de verdade é condicionada politicamente (FOUCAULT, 1988, p.11).

A partir das palavras mencionadas acima observamos que a interdição sobre o sexo não existe de forma aleatória, ela obedece a determinadas regras que tem como objetivo produzir corpos dóceis economicamente. Dessa forma, as verdades que circulam na sociedade sobre o sexo não são necessariamente “verdades”, são fundamentadas em metas políticas, que atendam uma minoria e, que, de alguma forma, são utilizadas com o objetivo de exercer o poder sobre os sujeitos. Nas palavras de Foucault (1988), essas técnicas emergem a partir do momento que o capitalismo entra em cena, visto que a prática sexual não é compatível com o exercício do trabalho, pois no século XVII, o trabalho era árduo, exigindo dos trabalhadores muita energia. Assim, o sexo seria positivo apenas no momento de reprodução uma vez que o sistema capitalista necessitava de muitos trabalhadores para prosperar. Partindo dessas observações, Foucault (1988, p.15) aponta o que norteará sua pesquisa nesse momento: “a questão que gostaria de colocar não é por que somos reprimidos, mas, por que dizemos, com tanta paixão, tanto rancor contra o nosso passado mais próximo, contra o nosso presente e contra nós mesmos, que somos reprimidos?” Ele, logo a seguir, levanta outro ponto muito importante para o desenvolvimento da temática proposta por ele:

Seria legítimo, certamente, perguntar por que, durante tanto tempo, associou-se o sexo ao pecado __ e, ainda, seria preciso ver de que maneira se fez essa associação e evitar dizer de forma global e precipitada que o sexo era “condenado” __ mas seria, também, preciso perguntar por que hoje em dia nos culpamos tanto por ter feito dele um pecado? (FOUCAULT, 1988, p.15).

Observamos ainda o questionamento da inserção do sexo na sociedade como pecado e levanta algumas questões: como isso se articula? Que mecanismos são utilizados para o exercício do poder sobre os sujeitos e, conseqüentemente, na produção de subjetividades? Sendo assim, “trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana” (FOUCAULT, 1988, p.17). O autor salienta que esse funcionamento e sua razão de ser tem

uma causalidade histórica e “são somente peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de reduzir a isso.” (FOUCAULT, 1988, p.19) O discurso será o eixo central da sua pesquisa, buscando compreender as “instâncias de produção discursiva” que são responsáveis por silenciamentos, produção de poder e saber, ou seja, “gostaria de fazer a história dessas instâncias e de suas transformações” (FOUCAULT, 1988, p.19).

No século XVII iniciou-se a repressão sexual nas sociedades burguesas, silenciando o discurso sobre o sexo. Nasce assim, inúmeros mecanismos de controle, principalmente, sobre as enunciações. O sexo só poderia circular em dadas instâncias sociais e somente determinados sujeitos são autorizados a falar e produzir verdades sobre ele. Nesse momento, a igreja católica assume um papel de suma importância, é através da confissão que se passa a conhecer os desejos mais secretos e, conseqüentemente, a partir dessa descoberta poderiam ser combatidos as situações que fogem ao padrão de regularidade estabelecido na época. O sexo, segundo a nova pastoral, estava fundamentado na assertiva que tudo deveria ser dito no momento da confissão, nenhuma informação deveria ser omitida, nas palavras de Foucault (1988, p.26):

Um discurso obediente e atento deve, portanto, seguir, segundo todos os desvios, a linha de junção do corpo e da alma: ele revela, sob a superfície dos pecados, a nervura ininterrupta da carne. Sob a capa de uma linguagem que se tem o cuidado de depurar de modo a não mencioná-lo diretamente, por um discurso que pretende não lhe permitir obscuridade nem sossego.

O que estava relacionado com o sexo deveria, segundo a pastoral cristã, passar pelo crivo da palavra. Nenhum detalhe deveria ser omitido, nem mesmo atitudes que não eram praticadas, mas só pensadas, pois só poderiam ser julgados os atos “que a paixão que contaís tem de relativo aos costumes e às características do homem, na medida em que não disfarceis nenhuma circunstância; as menores circunstâncias servem aliás, infinitamente, ao que esperamos de vossas narrativas” (FOUCAULT, 1988, p.27).

A partir do século XVIII, Foucault (1988, p.30) aponta que houve um interesse por parte da política sobre o sexo, não com o objetivo de criar uma teoria sobre o sexo, “mas sob a forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação, através de pesquisas quantitativas ou causais.” Dessa forma, o sexo passa a ser discutido publicamente, não no sentido de condenar o que pode ou não ser feito entre quatro paredes, mas de administrar a

sua utilidade, o bem para todos e fazer com que assuma um padrão satisfatório. O sexo não é mais julgado e, sim, administrado. Passa a fazer parte do poder público, exigindo gestão, análise e torna-se uma questão de polícia.

Nesse momento surge a população como um problema político e econômico, “população-riqueza, população mão-de-obra ou capacidade de trabalho, população em equilíbrio entre seu crescimento próprio e as fontes que dispõe” (FOUCAULT, 1988, p.31). Os governantes observam que não se trata apenas de pessoas ou povo, mas de uma população que demanda atenção especial em função de suas particularidades, tais como: “natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidências das doenças, formas de alimentação e *habitat*.” Com isso, “através da economia política da população forma-se toda uma teia de observações sobre o sexo” (FOUCAULT, 1988, p.32). O estado deverá saber como se constitui o sexo e o uso que o cidadão faz dele. Cada sujeito deverá ser capaz de controlar o seu sexo, neste caso, ele passa a ser objeto de disputa pública entre o estado e o sujeito.

Não passou a se falar menos sobre o sexo, mas houve uma modificação na forma e nos espaços de circulação dessa temática, “não se fala menos do sexo, pelo contrário. Fala-se de outra maneira; são outras pessoas que falam, a partir de outros pontos de vista e para obter outros efeitos” (FOUCAULT, 1988, p.33).

Os sujeitos não só falam diferentemente, como também usam uma série de técnicas com o objetivo de controlar a sexualidade. Os colégios do século XIX são um bom exemplo, eles eram construídos de forma que os alunos ficassem expostos todo o tempo. Os móveis ajudavam nessa dinamicidade e não tinha cortinas entre as camas deixando os alunos expostos. Foucault (1988) afirma que os detalhes arquitetônicos eram todos pensados e calculados de forma a atingir o objetivo central, que era a vigilância constante dos corpos, “todos os detentores de uma parcela de autoridade se colocam num estado de alerta perpétuo: reafirmando sem trégua pelas disposições, pelas precauções tomadas, e pelo jogo das punições e responsabilidades” (FOUCAULT, 1988, p.34).

Desde o século XVIII o sexo foi responsável pela produção de uma série de discursos e eles estavam sempre relacionados com o exercício do poder e a produção de verdades que corroboram para a constituição das subjetividades. Foram criados vários dispositivos com o objetivo de fazer com que os sujeitos falassem sobre o seu sexo, dessa forma obrigava-o a ter uma existência discursiva, “a característica de nossos três séculos é a variedade, a larga dispersão dos aparelhos inventados para dele falar, para fazê-lo falar, para obter que fale de si

mesmo, para escutar, registrar, transcrever e redistribuir o que dele se diz” (FOUCAULT, 1988, p.41). Logo à frente, Foucault (1988, p.42) afirma que “próprio das sociedades modernas não é o terem condenado, o sexo, a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como segredo.”

Uma gama de discursos sobre o sexo passou a circular na sociedade e, conseqüentemente, multiplicaram-se as condenações judiciárias dos delitos cometidos pelos sujeitos. O “desvio” sexual passou a fazer parte da doença mental e desde a infância até a velhice foi estabelecido um conjunto de normas que caracterizavam todos os desvios possíveis. Tratamentos médicos e pedagógicos começaram a serem prescritos para os sujeitos que fugiam aos padrões de normalidade. Um vocabulário específico começou a circular através dos discursos, principalmente, dos médicos e também dos moralistas com menos intensidade. Foucault (1988, p.44) afirma que “o século XIX e nosso foram, antes de mais nada, a idade da multiplicação: uma dispersão de sexualidades, um reforço de suas formas absurdas, uma implantação múltipla das “perversões”. Nossa época foi iniciadora de heterogeneidades sexuais.”

Observamos que uma série de “verdades” sobre o sexo passam a circular pela sociedade com o objetivo de controlar os sujeitos. Orientações sobre gravidez, amamentação, recomendações sobre o sexo dos casais e outros tornaram-se parte de seus cotidianos. Muitos passaram a ser vigiados e “proibidos” de circular, tais como: “crianças demasiado espertas, meninas precoces, colegiais ambíguos, serviçais e educadores duvidosos, maridos” cruéis ou maníacos, colecionadores solitários, transeuntes com estranhos impulsos: eles povoam os conselhos de disciplinas, as casas de correção [...]” (FOUCAULT, 1988, p.47).

As crianças passaram a ser vigiadas e reprimidas. Os pais e pedagogos foram alertados para o aspecto que todas as crianças poderiam ser culpadas e também foi instalado o medo entre eles, no sentido de que poderiam ser considerados culpados caso não fosse suficientemente vigilantes. No seio familiar foi implantada uma série de condutas médicas com o objetivo de “controlar” a sexualidade. Com essa atitude o exercício do poder ganha espaço e multiplica seus efeitos e articulações, criando assim, em torno da criança, uma série de infinitos mecanismos de controle. Sendo que ele vai além das velhas interdições e se faz uma presença constante, atenta e curiosa. A observação norteará a dinâmica da vigilância e uma série de mecanismos confessionais, que tem como fundamento o discurso, tornam-se uma constante, pois é preciso falar tudo sobre o sexo, nenhuma informação pode ser omitida. Foucault (1988, p.52) afirma que essa forma de controle produz um duplo efeito, ou seja, “o

poder ganha impulso pelo próprio exercício; o controle vigilante é recompensado por uma emoção que o reforça; a intensidade da confissão relança a curiosidade do questionário; o prazer descoberto reflui em direção ao poder que o cerca.”

A sociedade moderna é perversa no que tange às questões sobre o sexo. Nos últimos três séculos o discurso sobre o sexo está fundamentado em várias interdições e proibições que solidificam e implantam uma gama de equívocos sobre o sexo. As verdades sobre o sexo causam medo, a menor alteração sexual é tratada como algo muito perigoso e que poderia atingir não só a geração atual, mas também as futuras. Já as alterações mais “severas” poderiam causar a morte não só do sujeito envolvido, mas também das futuras gerações e, talvez, da espécie. Dessa forma, “em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentava como verdade” (FOUCAULT, 1988, p.62).

As verdades eram provenientes de lugares legalmente instituídos como a biologia e a medicina. Essas verdades estavam fundamentadas em crenças “imemoráveis”. Dessa forma,

o importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou interdição, mas também de verdade e falsidade, que a verdade do sexo tenha-se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido constituído em objeto de verdade. Deve-se, portanto, considerar, não o limiar de uma nova racionalidade, que a descoberta de Freud ou de outro tenha marcado, mas a formação progressiva (e também as transformações) desse “jogo da verdade e do sexo”, que o século XIX nos legou, e do qual nada prova, menos que o tenham modificado, estarmos liberados. Desconhecimentos, subterfúgios, esquivas só foram possíveis e só tiveram efeito baseados nessa estranha empresa: dizer a verdade do sexo (FOUCAULT, 1988, p.65).

Existem historicamente dois procedimentos responsáveis pela produção da verdade sobre o sexo, são eles: as sociedades como a China, Índia, Japão, Roma e as nações árabes-mulçumanas tomaram como referência a arte erótica que extrai a verdade através do próprio prazer, sendo considerado uma prática e experiência. O prazer não está na ordem do proibido ou não, mas em relação a si mesmo, atentado para a sua intensidade, qualidade, duração e sentidos produzidos na alma de quem o pratica. Ele deverá ser mantido em segredo, não por ser “ilegal”, mas pela tradição rezar que se for divulgado, ele perde sua eficácia. Por outro lado, em nossa sociedade não temos uma arte erótica, mas uma ciência do sexo que se

fundamenta em procedimentos que se organizam em função de relações fundamentadas em um poder-saber contrariamente à arte erótica, uma vez que está fundamentada na confissão.

Desde a Idade Média colocaram a confissão como um dos rituais mais importantes para a produção de verdades. Uma série de regras e métodos de interrogatórios foram criados para orientar como deveria ser constituída a confissão. Nas palavras do autor, por muito tempo o sujeito foi “autenticado” em relação aos outros sujeitos, tais como a família. Em seguida, passou a ser considerado através do discurso de verdade que poderia ser enunciado por ele sobre si mesmo, ou seja, “a confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” (FOUCAULT, 1988, p.67).

Percebemos que, enquanto o sexo não necessitava ser mencionado e, sim, silenciado, por sua vez, no ocidente só teríamos uma verdade sobre o sexo a partir do momento em que os sujeitos falassem sobre sua sexualidade através de uma série de mecanismos que tinham como fundamentação o exercício do poder. Assim, o sexo deveria ser verbalizado com o objetivo de encontrar a sua verdade. Observamos que a produção da verdade sobre o sexo se dá de forma distinta nas duas culturas, enquanto uma silencia, a outra enuncia a sua verdade. Foucault (1988) afirma que a confissão se fez tão presente no ocidente, que seus efeitos foram sentidos na medicina, na pedagogia, nas relações amorosas e familiares, no cotidiano e nas situações solenes, enfim, se ramificou em toda a sociedade de forma a atingir a todos os sujeitos. Deveriam ser confessados os pecados, crimes, pensamentos, desejos, sonhos e as próprias doenças, dessa forma, “o homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente” (FOUCAULT, 1988, p.68).

A relação com a verdade tornou-se fundamental não somente em si mesmo, mas através do exame de si que possibilita ao sujeito um acesso à consciência fundamentada na certeza. Foucault (1988) considera que a verdade passa a impressão, nesse caso, que está escondida no sujeito a espera apenas de ser encontrada, ou seja, revelada. Entretanto, ele afirma que a questão não é tão simples,

A confissão libera, o poder reduz ao silêncio; a verdade não pertence à ordem do poder mas tem um parentesco originário com a liberdade: eis alguns temas tradicionais da filosofia que uma “história política da verdade” deveria resolver, mostrando que nem a verdade é livre por natureza nem o erro é servo: que sua produção é inteiramente infiltrada pelas relações de poder. A confissão é um bom exemplo (FOUCAULT, 1988, p.69).

Ele ainda afirma que precisa de uma relação bem fundamentada de poder para fazer com que os sujeitos acreditem que são livres e na importância da confissão. O dizer o que somos ou o que fazemos, nossos pensamentos mais íntimos e o que escondemos contribuiu para a acumulação do capital, pois cooperou para a docilidade dos corpos, em outras palavras, colaborou para a constituição dos sujeitos. A confissão tem a capacidade de: “julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se” (FOUCAULT, 1988, p.71).

A verdade, nesse caso, será constituída a partir de uma relação de dualidade, ela está em quem fala, mas só se completará naquele que ouve. O sujeito que ouve tem como função a hermenêutica e não somente aquele que condena ou absolve a falta. Nas palavras de Foucault (1988, p.80):

A causalidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber, nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanescentes a tal discurso.

No século XIX, a confissão foi associada à cientificidade, não como prova, mas como algo a ser interpretado. A sua compreensão levará a adoção de operações terapêuticas, nesse caso o sexo não será mais pecado, sua transgressão passará a ser tratada a partir da normalidade e do patológico. O sexo passa a ser tratado como o lugar de alta fragilidade patológica e que pode ser o indício de outras doenças, neste caso, “a verdade cura quando dita a tempo, quando dita a quem é devido e por quem é, ao mesmo tempo, seu detentor é responsável” (FOUCAULT, 1988, p.77).

Ainda levando em consideração suas observações, a sexualidade passou a ser um complexo dispositivo a aproximadamente cento e cinquenta anos com a finalidade de produzir discursos verdadeiros sobre a sexualidade dos sujeitos. Considerando a história, visto que envolve a confissão e a escuta clínica como métodos. Nas palavras do autor, esse dispositivo foi responsável por “aparecer algo como a “sexualidade” enquanto verdade do sexo e dos seus prazeres.” Sendo a sexualidade um “correlato da prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*”, que “correspondem às exigências funcionais do discurso que deve produzir sua verdade” (FOUCAULT, 1988, p.78).

As considerações acima são de fundamental importância, visto que Foucault (1998, p.78) buscou compreender “a história da sexualidade __ isto é, daquilo que funcionou no século XIX como domínio de verdade específica __ deve ser feita, antes de mais nada, do ponto de vista de uma história dos discursos,” ou seja,

A sociedade que se desenvolve no século XVIII __ chame-se, burguesa, capitalista ou industrial __ não reagiu ao sexo com uma recusa em reconhecê-lo. Ao contrário, instaurou todo um aparelho para produzir discursos verdadeiros sobre ele. Não somente falou muito e forçou todo o mundo a falar dele, como também empreendeu a formulação de sua verdade regulada. Como se suspeitasse nele um segredo capital. Como se tivesse necessidade dessa produção de verdade (FOUCAULT, 1988, p.79).

O sexo não pode ser considerado o “intermediário” para o exercício dos mecanismos de poder, uma vez que o poder e o saber são articulados pelo discurso. Sendo assim, Foucault (1988, p.111) considera o discurso como “uma série de segmentos descontínuos” que tem como função a não uniformidade nem muito menos a estabilidade. Dessa forma, não podemos considerar o discurso dividido entre o “aceito” e “não aceito”, ou mesmo em “dominante” e “dominado”, “mas ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes.” No momento da análise do discurso, deveremos atentar para o jogo complexo e instável que permeia a produção discursiva e, consequentemente, o efeito do poder. Além disso, a resistência e a estratégia deverão ser consideradas, visto que “o discurso veicula e produz o poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarita ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras” (FOUCAULT, 1988, p.112).

Foucault (2007) buscou compreender os “jogos de verdade” que constituem os sujeitos historicamente como experiência, ou seja, “podendo e devendo ser pensado”. Por intermédio de que jogos de verdade, o sujeito

Se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si mesmo como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo? (FOUCAULT, 2007, p.12).

O sujeito discursivo constitui sua subjetividade a partir da exterioridade, ou seja, das relações de poder/saber, que são materializadas pelos discursos e estabelecidas no decorrer de sua existência. Uma vez que essas relações de poder/saber produzem verdades e constituem os sujeitos é de fundamental importância compreendermos sua articulação, visto que assim poderemos “começar” a responder a questão que sempre inquietou Foucault (1995, p.231) “quem somos nós?” A verdade materializa-se através de lugares legalmente instituídos e revela posicionamentos, enfim, “constitui objeto pelo qual se luta e também o poder do qual o sujeito deseja se revestir, e o discurso traduz essas lutas por meio de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos” (FERNANDES, 2012, p.71).

Alinhando os dizeres ...

A partir das questões expostas neste capítulo, bem como outras considerações elencadas por Foucault no decorrer de suas pesquisas, podemos afirmar que a verdade envolve muitos aspectos próprios à constituição e aos posicionamentos do sujeito, algo de caráter complexo que pode ser estudado tendo o discurso como objeto. Conforme assevera Foucault (2006, p. 14),

Certamente, se nos situarmos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrário, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situarmos em outra escala, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico institucionalmente constrangedor) que vemos desenhá-lo.

Foucault (2006), na mesma obra, expõe que a “vontade de verdade” nem sempre foi a mesma, ao longo dos tempos ela sofreu algumas modificações em sua constituição. Em alguns momentos estava relacionada com o ato ritualizado, em outros, sua produção estava associada com a classificação dos seres e em um terceiro momento temos essa “vontade de verdade” pautada na autorização que alguns sujeitos teriam de produzi-la, como exemplo mencionamos o saber psiquiátrico.

Diante das considerações desenvolvidas no decorrer deste capítulo, podemos concluir que a verdade é uma construção discursiva que obedece a determinadas regras históricas. As discussões sobre a medicina e a sexualidade são exemplos da problemática que envolve a verdade, ilustram como ela está relacionada com a história e também mostra como o discurso, para ser considerado “verdadeiro”, obedece a determinadas regras.

Os sujeitos são constituídos por verdades, tomam decisões e vivem em função de verdades que circulam e os constituem, sem, contudo, questioná-las ou refletir sobre sua veracidade, simplesmente tomam-nas como se sempre estivessem ali a seu lado. Entretanto, observamos que o discurso, veículo de circulação das “verdades”, sofre constantes mudanças em sua constituição, por conseguinte, a verdade não pode ser considerada estática e imutável, ou seja, ela é sempre movente e cambiante. Sendo assim, a concepção apresentada por Foucault acerca de seu funcionamento é muito importante para a AD francesa, ela ajuda a vislumbrar a não fixidez dos discursos, consequentemente, atentar para as regras de emergência que perpassam a constituição dos discursos e como uma dada verdade assume socialmente um papel de relatividade para os sujeitos, uma vez que podemos questioná-la e identificar as suas regras de formação.

Consoante com essas reflexões, observamos que as obras saramaguianas, analisadas no próximo capítulo, desconstroem verdades cristalizadas pela sociedade sobre o discurso histórico, bíblico e do senso comum. Saramago, ao deparar com dadas verdades, coloca outras em seu lugar, uma vez que, questiona as verdades apresentadas pelo senso comum, pelos discursos bíblico e científico e, ao fazer isso, assume outro lugar de verdade.

CAPÍTULO 3

A VONTADE DE VERDADE EM JOSÉ SARAMAGO: UMA REDE DISCURSIVA A SER DESVENDADA

O homem é um ser que busca. O que caracteriza
o ser humano é a necessidade de buscar,
e ele busca por diferentes caminhos, que podem
ser contraditórios. Não sabemos se encontramos e não sabemos
se o que encontramos uma vez é o que estávamos buscando, ou se
não é mais necessário buscar depois de ter encontrado
algo. Portanto, somos seres de busca (SARAMAGO, 2010, p.150).

Realmente os sujeitos estão sempre em busca ... vivemos na ilusão da completude, mas que não é, pois estamos fundamentados em um devir a ser constituído a partir da alteridade entre os sujeitos. As obras saramaguianas que serão analisadas no presente capítulo, no decorrer de suas leituras, deixam a sensação dessa busca mencionada pelo autor. Os sujeitos discursivos, que são apresentados nelas, estão em busca de algo que não é da ordem do palpável, mas de um sempre lá, que traz à tona a suspensão da certeza, universalização e origem. O questionamento desses aspectos é relevante, uma vez que se fazem presente, de forma marcante, na constituição dos sujeitos.

Levando em consideração as observações acima e outras pertinentes às obras saramaguianas, destacamos que existe uma série de estudos que as tomam como objeto de pesquisa. Antes de iniciarmos nossa análise, teceremos um breve comentário sobre três obras da fortuna crítica saramaguiana.

A primeira, da pesquisadora Eula Pinheiro, aborda a primeira fase “estátua” da obra saramaguiana com o objetivo de dialogar “com o autor para descobrir que, talvez, ele não tivesse razão quando fez da sua obra um antes e um depois, parece dizer-lhe que todas as suas ficções, toda a sua vida, são a descrição da pedra porque ela é a matéria mais sólida da qual se ergue a realidade que somos” (PINHEIRO, 2012, p.7).

A segunda, Silva (1989), apresenta uma discussão voltada para a relação entre a ficção saramaguiana e a história dos portugueses; e, por último, Ferraz (2003) faz uma análise que busca compreender o papel de Deus nas obras de José Saramago. Estas duas obras abordam

uma temática próxima do nosso trabalho, entretanto, divergentes no que tange ao escopo teórico eleito por cada uma delas que está fundamentado em uma análise literária. Além disso, os resultados alcançados nas referidas pesquisas, em parte, não são os mesmos que alcançaremos com a nossa. Observamos que a conclusão de Pinheiro (2012) se aproxima um pouco da nossa, pois para a estudiosa a leitura das obras dialoga com herança cultural, com a literatura e o discurso bíblico. Além disso, ela ainda menciona que a escrita saramaguiana está fundamentada no fato de que a história tradicional é uma ficção. A diferença do nosso estudo para o dela pode ser observada através das obras que ela analisa, no caso **História do cerco em Lisboa** e **Manual de Caligrafia** e através do escopo teórico eleito pela estudiosa, no caso, a literatura, diferentemente do nosso, cujo viés é o discursivo.

As outras duas obras mencionadas concluem respectivamente que as obras saramaguianas analisadas em seus estudos recontam a história dos sujeitos silenciados pela História tradicional. Já na obra de Ferraz (2003), deparamos com as seguintes observações: “a estrutura literária dos romances do autor está impregnada direta ou indiretamente da realidade social do cristianismo, especificamente, centrada em uma pessoa da Trindade - Deus” (FERRAZ, 2003, p.201). Além disso, ela menciona que Deus é um dos temas preferidos pelo autor, sendo ele um elemento estruturador das narrativas saramaguianas, segundo Ferraz (2003, p.207),

os romances aqui analisados formam um *continuum* temático, trazendo histórias” direta ou indiretamente relacionadas a Deus. Nelas o autor faz um discurso literário sobre Deus por meio de um diálogo crítico entre Literatura e Teologia, ou seja, o discurso literário do escritor é contaminado, mesmo que paradisticamente, pelo discurso teológico.

Partindo dessas considerações, observamos que a leitura efetuada pela estudiosa foca à presença de Deus nas obras, enquanto a nossa buscará compreender, discursivamente, os sentidos oriundos da presença do discurso bíblico nas obras que serão analisadas.

3.1 Saramago e a verdade: uma escrita perpassada pela des(re)construção

Como já mencionamos na introdução, nossa análise será dividida por temática e não por obra. Assim, antes de iniciarmos faremos um breve resumo de cada uma das obras. No O

homem duplicado (2008), o personagem central é Tertuliano Máximo Afonso, um professor de história de uma escola secundária que está passando por um período difícil, ele está depressivo. Em um dado momento da narrativa é sugerido a ele, pelo professor de matemática, um filme que, segundo o amigo, iria proporcionar a Tertuliano alguns momentos de diversão. Entretanto, não é isso que acontece. No decorrer da trama, Tertuliano percebe a existência de um personagem idêntico a ele e essa descoberta causa um grande desconforto. Tertuliano, após essa cena, perde a tranquilidade que ainda tinha. Ele inicia uma busca pela identidade do ator que o leva a António Claro. Depois do encontro entre Tertuliano e António, a vida de Tertuliano não será mais a mesma. Após um grave acidente que culminou na morte de António, Tertuliano assume o lugar do ator, uma vez que, segundo os documentos encontrados junto com o ator, quem morreu foi o Tertuliano e sua namorada.

Por sua vez, em **A caverna** (2000), deparamos com Cipriano Algor, personagem central da narrativa, ele é um oleiro, morador de uma aldeia e fornecedor de louça de barro para o “Centro de Compras”, que, em determinado momento, vê-se diante de uma crise não apenas financeira, mas também existencial. O “Centro de Compras” recusa sua mercadoria porque outra entra no mercado, mudando, assim, a preferência dos consumidores, os quais passam a comprar as peças de plástico. Cipriano encontra-se diante de um dilema: a desvalorização mercadológica do trabalho artesanal pela supervalorização do trabalho industrial. De um lado, o mundo do barro que provém da terra e da natureza; de outro, o plástico, que a tecnologia oferece como meio de facilitar a vida dos sujeitos inseridos em um mundo capitalista. Quase simultaneamente, seu genro Marçal, segurança do “Centro”, é promovido à guarda residente, sendo convidado a morar no “Centro” junto com a esposa, filha de Cipriano e sua ajudante na olaria. Inicialmente, Cipriano não aceita a ideia de morar no Centro, porém termina por concordar, pois sua profissão e, conseqüentemente, suas mercadorias tornaram-se obsoletas. A partir desse momento, sogro e genro vão descobrir as mazelas do “Centro”, e Cipriano, principalmente, reflete e questiona a contemporaneidade e tudo o que ela implica.

Notamos que Cipriano Algor, protagonista de **A caverna** (2000), contrapõe-se aos padrões sociais vigentes, uma vez que não aceita as normas ditadas pelo poder representado pelo “Centro de Compras”. A constituição desse sujeito decorre das inter-relações com diferentes discursos, que trazem em si marcas que apontam para o lugar social e histórico no qual está inserido.

Já o livro **Memorial do convento** (2008a) narra a história do rei D. João V e da rainha D. Maria Ana que anseiam por filhos, para que se cumpram os deveres da sucessão real. Recebem, certa noite, a visita do Frei Antônio de São José, que os anima com a previsão de um filho em breve, desde que o rei cumpra a promessa de erguer um convento dedicado à ordem dos freis franciscanos em Mafra. A partir dessa promessa, uma série de acontecimentos vão desenrolando na narrativa e levam o leitor a questionar o papel da história e da igreja católica.

Concomitantemente à narração da construção do Convento de Mafra, a narrativa é tomada pela presença de Baltasar Mateus, homem humilde, soldado dispensado da guerra de sucessão espanhola, que caminha até Lisboa na esperança de receber uma pensão por danos decorrentes da guerra. Logo que chega à cidade, encanta-se pela jovem Blimunda, moça vidente que vê a vontade das pessoas e perdeu a mãe pelo castigo dado pelo Tribunal da Santa Inquisição, que queimou a mulher na fogueira. Relacionaram-se com o auxílio do padre Bartolomeu, amigo da família. Logo, Bartolomeu confia a Baltasar o plano de construir um objeto voador chamado “passarola”. Após a partida do padre Bartolomeu para Holanda, Sete-sóis (apelido que o padre deu a Baltasar) e Blimunda vão para Mafra. Lá trabalham com seus pais, antes de Baltasar começar a construção do convento de Mafra. Quando Bartolomeu regressa da Holanda, retomam o projeto e, conseguem, finalmente voar. O padre enlouquece e foge da inquisição. Baltasar resolve, depois de muito tempo, reparar a passarola. Desaparece por nove anos. Blimunda procura-o por todo esse tempo, descobrindo no final da narrativa que ele seria queimado pela inquisição, da mesma maneira que sua mãe.

Por último, temos o livro **O evangelho segundo Jesus Cristo** (1997), obra polêmica que causou uma série de críticas a José Saramago por ferir os princípios do cristianismo, que são tão arraigados no povo português. A trama, em linhas gerais, segue a cronologia do discurso bíblico que vai desde a concepção até a crucificação de Jesus, entretanto, Saramago modifica várias passagens dos evangelhos, cria outras e, principalmente, dá uma dimensão muito mais humana a Jesus e a todos que estão ao seu redor, inclusive ao próprio Deus. O autor tece uma trama na qual há uma modificação significativa, desde a concepção imaculada de Maria até o relacionamento de Jesus com Maria Madalena. A obra questiona até as intenções de Deus ao mandar seu próprio filho à terra. Jesus é apresentado como uma pessoa comum, com suas inseguranças, questiona o objetivo da sua missão, não perdoa a própria família por não tê-lo apoiado, carrega um enorme sentimento de culpa por atitudes tomadas

pelo seu pai e tenta concluir a missão que Deus lhe deu da maneira mais rápida possível, sem se preocupar muito com a melhor forma de conduzi-la.

As tramas das obras em foco são conduzidas de forma que muitas verdades cristalizadas pela sociedade são questionadas e postas à prova. Saramago conduz as narrativas de uma maneira muito peculiar levando o leitor a refletir sobre os discursos e suas contradições que circulam na sociedade e constituem os sujeitos. Questões como: qual a validade do discurso bíblico? A verdade apresentada pelo discurso científico deve ser questionada? Ela narra de forma fidedigna os acontecimentos apresentados? E as verdades do senso comum, como elas são constituídas? Elas apresentam alguma veracidade ou só exercem poder sobre os sujeitos? Saramago questiona algumas verdades, mas, por outro lado, percebemos que a verdade é útil, pois seria quase impossível viver em uma sociedade que não tivesse suas verdades. Acreditamos, assim, na utilidade da verdade para a sociedade, mas uma verdade questionada e refletida e não simplesmente a que todos os sujeitos acreditam.

A seguir, procederemos à análise percorrendo os três eixos temáticos, conforme anunciamos. Primeiramente, focalizaremos a verdade em relação ao senso comum, em seguida abordaremos a verdade e a História e, por último, abordaremos a verdade e o discurso bíblico.

3.2 A verdade e o senso comum: sentidos que convergem e atravessam os sujeitos

Iniciaremos a nossa viagem pelas obras saramaguianas através dos meandros da construção discursiva da verdade estabelecida entre elas e o senso comum. Para isso, analisaremos alguns fragmentos do romance **A caverna** (2000), em seguida nosso percurso nos conduzirá também à análise de alguns aspectos do romance **O homem duplicado** (2008a). Reiteramos que ela se fundamentará na relação estabelecida entre o discurso literário, a história e a verdade. Buscaremos demonstrar como se articula a relação entre a literatura, a história, a circulação dos discursos verdadeiros e, conseqüentemente, a produção de subjetividades, nas obras em análise.

Como foi discutido no primeiro capítulo, o discurso literário mantém uma relação com a história que permeia a sua produção, no entanto, os sentidos oriundos dessa relação rompem com o que já está socialmente posto. Isso pode ser observado no primeiro fragmento eleito para a nossa análise sobre a verdade e o senso comum que narra o momento em que Cipriano

Algor chega ao “Centro de Compras” para entregar sua mercadoria. Ele entra na fila, mas percebe que é o décimo terceiro da fila e isso o incomoda.

Saiu da furgoneta para ver quantos outros fornecedores tinha à sua frente e assim calcular, com maior ou menor aproximação, o tempo que teria que esperar. Estava em número treze. Contou novamente, não havia dúvidas. Embora não fosse pessoa supersticiosa, não ignorava a má reputação deste numeral, em qualquer conversa sobre o acaso, a fatalidade e o destino sempre alguém toma a palavra para relatar casos vividos da influência negativa, e às vezes funestas, do treze (SARAMAGO, 2000, p. 20).

O sujeito discursivo do enunciado, em questão, mostra os atravessamentos discursivos constitutivos de Algor sobre o numeral treze ser portador de algo nefasto, embora não se considere pessoa supersticiosa. A retomada do sentido negativo no numeral foi possível graças à memória discursiva que trouxe à tona o sentido para aquele lugar ocupado por Cipriano na fila do desembarque de mercadorias, ou seja, discursos oriundos de outros momentos históricos e, que, perpassam a constituição da subjetividade de Cipriano.

Nesse momento, abriremos um parêntese com o objetivo de tecer alguns comentários acerca do conceito de memória discursiva. Ele é de fundamental importância para a compreensão dessa passagem e de como os sujeitos são constituídos por “verdades” que não são suas, entretanto, tomam-nas como sendo. Cunhado por Courtine em 1981 a partir dos estudos realizados por Foucault, o conceito de memória discursiva é compreendido como o que possibilita a toda formação discursiva produzir e reproduzir formulações anteriores, que em algum momento histórico já foram enunciadas. Segundo Gregolin (2007, p. 71):

As redes de memórias, sob diferentes regimes de materialidade, possibilitam o retorno de temas e figuras do passado, os colocam intensamente na atualidade, provocando sua emergência na memória do presente. Por estarem inseridos em diálogos interdiscursivos, os enunciados não são transparentes legíveis, são atravessados por falas que vêm de seu exterior – a sua emergência no discurso vem clivada de pegadas de outros discursos.

Juntamente com essas considerações também observamos que a memória discursiva está associada às condições de produção dos discursos, ou seja, segundo Paveau (2007, p. 241):

A memória no discurso (a expressão é nossa) sob forma discursiva ou interdiscursiva está, com efeito, estritamente ligada às condições sócio-históricas e cognitivas de produção dos discursos, que participam da elaboração e da circulação das produções verbais de sujeitos social e culturalmente situados.

O sujeito traz em sua subjetividade aspectos que remetem a discursos oriundos de outros momentos históricos, isso é possível através da memória discursiva. A relação entre o discurso de Cipriano e a história é observada na passagem acima, percebemos que apesar de Cipriano não ter vivenciado nenhuma situação em que ele fosse vítima de algo negativo relacionado com o numeral treze, no entanto, relatos de outros sujeitos emergem e produzem sentidos e, conseqüentemente, uma tomada de nova atitude por parte do sujeito discursivo Cipriano Algor, como veremos a seguir. O medo é constitutivo do sujeito, entretanto, ele não é considerado positivo, geralmente os sujeitos tentam controlá-lo, mas em alguns casos essa tentativa de controle é em vão. O próximo fragmento é significativo, visto que aponta para aspectos que permitem a problematização da constituição da subjetividade do sujeito e sua relação com a verdade.

Tentou recordar se alguma ocasião lhe calhara este lugar na fila, mas, de duas uma, ou nunca tal acontecera, ou simplesmente não se lembrara. Ralhou consigo mesmo, que era um despropósito, um disparate preocupar-se com algo que não tem existência na realidade” (SARAMAGO, 2000, p.20).

O medo de o número treze ser portador de algo negativo tomou conta de Cipriano e demonstra como os sujeitos são históricos e socialmente constituídos. A dificuldade do sujeito discursivo é tão acentuada que ele chega ao ponto de tomar a seguinte atitude:

Estão muito enganados se julgam que vou ficar aqui, disse Cipriano Algor em voz alta. Fez recuar a furgoneta como se afinal de contas não tivesse nada para descarregar e saiu do alinhamento. Assim já não serei o décimo terceiro, pensou. Passados poucos momentos um camião desceu a rampa e

foi parar no sítio que a furgoneta tinha deixado livre. [...] Quando desapareceu no alto da rampa, o oleiro manobrou rapidamente e foi colocar-se atrás do camião, Agora sou o catorze, disse, satisfeito com sua astúcia (SARAMAGO, 2000, p.21).

Este fragmento traz elementos que nos possibilitam problematizar que os sujeitos são constituídos por “verdades” que não sabem a sua origem e muito menos se realmente estão lidando com situações que podem ser consideradas como “verdades” em dados momentos. Cipriano, um oleiro atormentado pela possibilidade de ter algum problema em consequência de ocupar o décimo terceiro lugar, ou ser o número treze, toma a atitude de sair da fila, esperar outro tomar o seu lugar e retornar logo a seguir para ser o décimo quarto e não mais o treze, portador de azar, ou seja, trata-se de algo que é oriundo de uma memória discursiva e funciona na constituição dos posicionamentos dos sujeitos.

Foucault, no decorrer de seus textos, afirma que os sujeitos são constituídos por relações de poder, produzindo sentidos e coadunando na produção de “verdade”. No fragmento acima, essa afirmativa pode ser exemplificada através do momento em que Cipriano é impelido por algo, no caso o número treze ser considerado negativo,⁷ a tomar a atitude de sair da fila e retornar somente quando fosse o número quatorze.

A subjetividade de Cipriano, no início da narrativa, é constituída por algumas “verdades”, que como já vimos no fragmento acima, tem uma origem indeterminada. Cipriano apesar da troca na fila, não consegue mais vender todos os seus produtos para o “Centro de Compras”. Observamos, nesse momento da narrativa, que há uma desconstrução de uma verdade oriunda do senso comum por intermédio da contradição, uma vez que mesmo não sendo mais o número treze, Cipriano é acometido por uma situação negativa. Entretanto,

⁷ As três explicações mais conhecidas para o fato do número treze ser considerado negativo são: “a crença de que o dia 13, quando cai em uma sexta-feira, é dia de azar, é a mais popular superstição entre os cristãos. Há muitas explicações para isso. A mais forte delas, segundo o Guia dos Curiosos, seria o fato de Jesus Cristo ter sido crucificado em uma sexta-feira e, na sua última ceia, haver 13 pessoas à mesa: ele e os 12 apóstolos. Mas mais antigo que isso, porém, são as duas versões que provêm de duas lendas da mitologia nórdica. Na primeira delas, conta-se que houve um banquete e 12 deuses foram convidados. Loki, espírito do mal e da discórdia, apareceu sem ser chamado e armou uma briga que terminou com a morte de Balder, o favorito dos deuses. Daí veio a crença de que convidar 13 pessoas para um jantar era desgraça na certa. Segundo outra lenda, a deusa do amor e da beleza era Friga (que deu origem à palavra friadagr = sexta-feira). Quando as tribos nórdicas e alemãs se converteram ao cristianismo, a lenda transformou Friga em bruxa. Como vingança, ela passou a se reunir todas as sextas com outras 11 bruxas e o demônio. Os 13 ficavam rogando pragas aos humanos.” Fonte: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/origem-da-sexta-feira-13/index.php>, acesso em 28/04/12.

observamos que o problema enfrentado pelo sujeito é consequência de uma mudança histórica e social que reflete a alteração nos hábitos de consumo dos sujeitos que preferem os produtos de plástico e não mais os de barro.

As “verdades” consideradas “concretas” e “duradouras” por Cipriano não são mais assim, elas agora são moventes e, isso para o sujeito discursivo Cipriano, é um processo extremamente complicado, ele não é mais o Cipriano oleiro e, sim, outro que ele ainda não conhece.

[...] mas há razões, se as procurarmos encontramos-as sempre, razões para explicar qualquer coisa nunca faltaram, mesmo não sendo as certas, são os tempos que mudam, são os velhos que em cada hora envelhecem um dia, é o trabalho que deixou de ser o que havia sido, e nós que só podemos ser o que fomos, de repente percebemos que já não somos necessários no mundo, se é que alguma vez tínhamos sido antes, mas acreditar que éramos parecia bastante, parecia suficiente, e era de certa maneira eterno pelo tempo que a vida durasse, que é isso a eternidade, nada mais do que isso (SARAMAGO, 2000, p.107).

Cipriano passa por uma mudança e ela é tão acentuada que tece a seguinte observação: “nunca nos deveríamos sentir seguros daquilo que pensamos ser porque, nesse momento, poderá muito bem suceder que já estejamos a ser coisa diferente” (SARAMAGO, 2000, p.121). Os enunciados “seguros daquilo que pensamos” e “estejamos a ser coisa diferente” apontam para sentidos transitórios, os sujeitos são constituídos por certezas que podem não ser mais o que são em função da história que perpassa a sua constituição. Os discursos produzidos por esses sujeitos apontam para a não fixidez das situações. Dessa forma, a subjetividade de Cipriano não é mais a mesma apresentada no início da narrativa, perdendo a centralidade, uma vez que, “pensou em muitas coisas, pensou que seu trabalho se tornara definitivamente inútil, que a existência de sua pessoa deixara de ter justificação suficiente e imediatamente aceitável, Sou um trambolho para eles, murmurou” (SARAMAGO, 2000, p.188). Essas mudanças são provenientes do momento histórico no qual Cipriano está inserido, fundamentado na transitoriedade e a diluição das “verdades” que perpassavam a constituição das subjetividades. Verdades essas que têm como origem o senso comum, entretanto, para Cipriano ele é útil enquanto sujeito a partir do momento que seu trabalho é digno e aceito. O sujeito deve ser produtivo e manter-se ocupado, os enunciados “trabalho definitivamente inútil” e “sou um trambolho” apontam para esses sentidos.

O próximo fragmento se apresenta o momento em que o “Centro” encomenda os bonecos e Cipriano está fabricando-os. A cena traz um diálogo entre ele e a filha.

[...] Marta disse, Acho que deveríamos descansar alguns dias antes de nos lançarmos à segunda parte da encomenda, e Cipriano Algor perguntou, Que tal três dias, e Marta respondeu, Será melhor do que nada, e Cipriano Algor tornou a perguntar, Como te sentes, e Marta respondeu, Cansada, mas bem, e Cipriano Algor disse, Pois eu sinto-me como nunca, e Marta disse, Deve ser isso que costumamos designar por satisfação do dever cumprido (SARAMAGO, 2000, p. 250).

O enunciado “satisfação do dever cumprido” chama a atenção, ele remete a “verdades” que circulam sobre a importância do trabalho e do dever cumprido. Os sujeitos devem descansar do seu trabalho diário, no entanto, antes disso a obrigação deve ser cumprida. Percebemos que esse discurso circula pela sociedade e grande parte dos sujeitos o tomam como verdade, assim como Cipriano. No entanto, na narrativa, há uma ausência de reflexão sobre o assunto, Cipriano traz em sua subjetividade elementos que apontam para o fato de que o avô foi oleiro e o pai também, sendo assim, ele deve perpetuar a tradição da família. Observamos nesse momento da narrativa uma relação entre a constituição de Cipriano e a de Portugal, no que tange ao apego à tradição. Cipriano, assim como o povo português que está vinculado a uma imagem “positiva e banal de si mesmos, é objeto de singular distorção, à primeira vista, misteriosa e contraditória.” (LOURENÇO, 1994, p.19), está arraigado à tradição, preso ao passado e não consegue perceber que o tempo passou e as situações mudaram. Dessa forma, o enunciado “dever cumprido” aponta para sentidos que trazem à tona a historicidade que permeia a sua produção, ou seja, Portugal cumpriu o seu papel perante as demais nações, portanto, nenhuma situação negativa deverá atrapalhar o seu cotidiano.

O próximo fragmento segue a linha do anterior e menciona, especificamente, o senso comum. Marta afirma que os sujeitos estão presos a convenções sociais, que têm medo de se aventurar por outros caminhos que os levem para longe do convencional e, com isso, não se arriscam em função da sociedade condenar os sujeitos que não entram na ordem do discurso vigente.

Somos demasiado medrosos, demasiado cobardes para nos aventurarmos a um acto desses, pensou Marta contemplando o pai que parecia ter

adormecido, estamos demasiado presos na rede das chamadas conveniências sociais, na teia de aranha do próprio e do impróprio, se se soubesse que eu o tinha feito logo me viriam dizer que atirar uma mulher à cara de um homem, a expressão seria esta, é uma absoluta falta de respeito pela identidade alheia, e ainda por cima uma irresponsável imprudência, sabe-se lá o que lhes iria suceder no futuro, a felicidade das pessoas não é uma coisa que se fabrique hoje e de que possamos ter a certeza de que ainda durará amanhã, um dia encontramos por aí desunido algum daqueles a quem havíamos unido e arriscamo-nos a que nos digam A culpa foi sua. Marta não quis render-se a este discurso do senso comum, fruto consequente e céptico das duras batalhas da vida. É uma estupidez deixar perder o presente só pelo medo de não vir a ganhar o futuro, disse consigo mesma, e logo acrescentou, Aliás, nem tudo está para suceder amanhã, há coisas que só depois de amanhã (SARAMAGO, 2000, p.251).

Os enunciados “Somos demasiado medrosos, demasiado cobardes para nos aventurarmos a um acto desses”, “estamos demasiado presos na rede das chamadas conveniências sociais, na teia de aranha do próprio e do impróprio” e “Marta não quis render-se a este discurso do senso comum, fruto consequente e céptico das duras batalhas da vida, É uma estupidez deixar perder o presente só pelo medo de não vir a ganhar o futuro”, apresentam sentidos que questionam os sujeitos por se apegarem aos valores estipulados pela sociedade para o “certo” e o “errado”. Os enunciados destacados chamam a atenção dos sujeitos que vivem em função desses valores e que geralmente não os questionam, tomando-os como verdades, acreditam que são sua origem e não a historicidade. Os sujeitos ficam desconfortáveis por não seguirem os padrões de normalidade estipulados, padrões esses que circulam de inúmeras maneiras pela sociedade e constituem os sujeitos que sofrem por não estarem de acordo com a normalidade vigente. Marta questiona o senso comum, ela afirma que os sujeitos são bombardeados por situações que os impelem a viver o presente em função do futuro, futuro esse que não sabem se chegará. Entretanto, trabalham para o futuro, ou seja, todos os seus esforços vão em direção a ele e nem sabem se o viverão. A angústia toma conta dos sujeitos, eles não vivem o presente, mas, ao mesmo tempo, também não vivem o futuro. Estão a deriva, na margem que não é o agora, mas também não é o amanhã. Outros enunciados também apresentam esses aspectos, são eles: “próprio”, “impróprio” e “culpa”, pois seus sentidos conduzem a uma reflexão sobre como os sujeitos são constituídos por discursos que os levam a sentirem culpados por uma série de questões que estão fundamentadas em verdades construídas socialmente, que, no entanto, exercem poder sobre os

sujeitos e impelem-os a tomar determinados posicionamentos, um exemplo são os sentidos do enunciado culpa⁸ e sua relação com o discurso bíblico.

Segundo os enunciados, as verdades são transitórias. Sob este aspecto, no romance em análise, destacamos o seguinte enunciado: “não pode ser tão simples, Suponho que há algumas verdades simples, É possível” (SARAMAGO, 2000, p. 25). Esse enunciado é contraditório, pois primeiramente temos a afirmação de que a verdade não é simples, mas logo a seguir temos outra que contradiz a anterior, uma vez que podemos ter uma verdade simples. Esses enunciados são significativos, eles discutem o fato de que a contradição é constitutiva do sujeito e do discurso, ou seja, as verdades podem ou não ser simples, a linguagem utilizada pelo discurso apresenta sentidos infinitos que recaem sobre o seu próprio existir e não, necessariamente, obedecem a um código convencionalmente estabelecido.

Observamos que na narrativa há uma necessidade, por parte de Cipriano e Marta, em manter uma relação de muita proximidade com a tradição familiar. Isso pode ser observado em várias passagens, dentre elas, destacamos a seguinte: “como os nossos avós mais ou menos acreditavam, enquanto houver vida, teremos garantida a esperança” (SARAMAGO, 2000, p.287). Os avós acreditavam, então, eles também deveriam acreditar, o que era verdade para eles deverá ser para Marta e Cipriano. Há um apego ao tradicional e às raízes, os avós detinham o poder de enunciar verdades, ou seja, aquilo que era ensinado por eles deveria ser perpetuado. Notamos que não há um questionamento por parte dos sujeitos discursivos com relação à veracidade desses enunciados, eles os tomam para si, como se já estivessem sempre ali. Novamente podemos estabelecer uma relação entre eles e a história de Portugal, uma vez que como veremos no decorrer das análises, as obras eleitas por nós questionam o fato de que os portugueses mantêm viva algumas características que valorizam a tradição e sua história.

Em outro momento da narrativa, Cipriano mantém um diálogo com Isaura, uma mulher que vive na mesma vila que ele. Cipriano se apaixona por ela, no entanto, ele enfrenta dificuldades, o sujeito discursivo está preso às convenções sociais que estabelecem determinadas funções aos homens e eles só poderão assumir seu papel perante a sociedade se conseguir cumpri-las.

⁸ Ao atentarmos para o discurso bíblico deparamos com várias passagens que os enunciados culpa e culpado são mencionados, dentre eles destacamos os seguintes: “Não se envolva em falsas acusações nem condene à morte o inocente e o justo, porque não absolverei o culpado” (Êxodo, 34:7). “Quando for alguém da comunidade que pecar sem intenção, fazendo o que é proibido em qualquer dos mandamentos do Senhor seu Deus, será culpado.” (Levítico, 4:27). “Pois quem obedece a toda a Lei, mas tropeça em apenas um ponto, torna-se culpado de quebrá-la inteiramente” (Tiago, 2:10).

O amor não é casa, nem roupa, nem comida, Mas comida, roupa e casa, por si sós, não são amor, Não joguemos com as palavras, um homem não vai pedir a uma mulher que se case com ele se não tem meios para ganhar a vida, É o seu caso, perguntou Isaura, Sabe bem que sim, a olaria fechou e eu não aprendi a fazer outra coisa, Mas vai viver às sopas do seu genro, Não tenho mais remédio, Também poderia viver do que a sua mulher ganhasse, Quanto tempo duraria o amor nesse caso, perguntou Cipriano Algor, Não trabalhei enquanto estive casada, vivi do que o meu marido ganhava, Ninguém achava mal, era esse o costume, mas ponha um homem nessa situação e conte-me o que se passar depois, Teria então o amor forçosamente de morrer por causa disso, perguntou Isaura, é por razões tão simples como essa que o amor se acaba (SARAMAGO, 2000, p.301).

O sujeito discursivo Cipriano sofre, ele acredita que só poderá ficar com Isaura se tiver um trabalho que possibilite a ele sustentá-la e suprir a casa. Os enunciados “vivi do que o meu marido ganhava,” “Ninguém achava mal”, “era esse o costume”, “mas ponha um homem nessa situação e conte-me o que se passar depois” e “é por razões tão simples como essa que o amor se acaba” trazem à tona o amor existente entre Cipriano e Isaura, mas não podem ficar juntos, “o costume” determina que o homem deve sustentar a mulher. Por sua vez, Isaura questiona o motivo de não poder ser o contrário, ou seja, ela sustentá-lo. Qual é o problema? Ela foi sustentada pelo marido, isso não era uma justificativa relevante. Entretanto, Cipriano é constituído por uma historicidade fundamentada no conhecimento do senso comum e que contradiz a observação de Isaura. O sujeito discursivo Cipriano não leva em consideração que as verdades apresentadas nesses enunciados podem não ser definitivas. Ele toma-as para si e organiza a sua vida de acordo com elas, por sua vez, Isaura levanta um questionamento que não é considerado, visto que os sentidos que emergem dele são menores que os oriundos das verdades apresentadas pelo senso comum, nas quais Cipriano se inscreve. Essas observações são exemplos que levam a uma reflexão sobre o aspecto da verdade ser uma construção sócio histórica e se perpetuam por meio dos discursos.

Cipriano, tendo em vista sua situação, é “obrigado” a residir no “Centro de Compras”. Nesse momento, ele reflete muito a respeito dos últimos acontecimentos e também sobre o local. Ele começa a questionar as propagandas, os hábitos e atrações que são oferecidas aos sujeitos frequentadores do Centro. Todos os dias ele “passeia” pelo “Centro” com o objetivo de investigar e conhecer o que acontece a sua volta, entretanto, ele não se restringe à superficialidade do espaço que pode ser considerado heterotópico, uma vez que ele assume vários papéis e, conseqüentemente, vários sentidos, ou seja, é um espaço de lazer, moradia, vida (hospital) e morte (cemitério). Cipriano busca outros lugares dentro do “Centro” e, em

uma dessas visitas, descobre uma porta secreta que é vigiada. Ele tenta entrar, mas é impedido pelos guardas, no entanto, não desiste e descobre que à noite seu genro será o guarda, quando, então, ele entra pela porta que o leva ao subsolo do prédio onde depara com alguns homens e mulheres acorrentados e petrificados. A visão dessa cena causa um estranhamento muito grande e, conseqüentemente, uma mudança substancial em sua subjetividade a ponto de tomar uma atitude que difere dos demais sujeitos que queriam estar no “Centro” o máximo de tempo possível.

Desculpa, Eu compreendo que tenha sido um choque para si, como também, mesmo sem ter lá estado, o foi para mim, compreendo que aqueles homens e aquelas mulheres são muito mais do que simples pessoas mortas, Não continues, por eles serem muito mais do que simples pessoas mortas é que não quero continuar a viver aqui, E nós perguntou Marta, Decidireis da vossa vida, eu já decidi da minha, não vou ficar o resto dos dias atado a um banco de pedra e a olhar para uma parede (SARAMAGO, 2000, p.337).

Cipriano, ao deparar com a cena acima de pessoas mortas, decide romper com as “correntes” que o prendem às convenções sociais e prefere sair do “Centro”, atitude que contraria a grande maioria dos sujeitos, que gostariam de morar no “Centro”. O sujeito discursivo Cipriano rompe com os padrões de normalidade e assume as suas escolhas e, conseqüentemente, os riscos. Sendo assim, notamos que, ao apontarmos uma “verdade” como sendo absoluta, estamos encobrindo o fato de não a termos concretamente. O que temos são “jogos” de poder socialmente instaurados de maneira a levar os sujeitos a pensar que suas atitudes e escolhas são provenientes de si. Cipriano, pelos questionamentos constituídos no decorrer da narrativa, “foge” a essa modulação, apesar de inicialmente ele não questionar as verdades oriundas do senso comum, ele o faz no desfecho da narrativa e levanta questões sobre a padronização dos sujeitos, sua inconstância, bem como de aceitarem a “verdade” dos outros como sendo constitutiva da sua subjetividade. Percebemos, assim, uma desconstrução das verdades do senso comum que constituíam Cipriano, uma vez que ele rompe com os padrões de normalidade apresentados. Com isso, abre a possibilidade para uma reflexão sobre “quem somos nós?” e como as verdades do senso comum são moventes e questionáveis.

A seguir, analisaremos alguns enunciados oriundos do romance **O homem duplicado** (2008) de José Saramago. Partiremos, assim como na análise anterior, da relação existente entre as verdades do senso comum e o sujeito. Nosso objetivo será analisar a relação

estabelecida entre Tertuliano Máximo Afonso, personagem central do romance supracitado, com o senso comum. Assim como Cipriano, Tertuliano é constituído por verdades socialmente partilhadas, no entanto, o desfecho da narrativa difere do romance **A caverna** (2000), uma vez que Tertuliano assume um papel que não é mais o do professor de História, mas sim, do ator António Claro e, por sua vez, Cipriano rompe com os padrões de normalidade vigente na sociedade capitalista.

No primeiro fragmento a ser analisado, deparamos com uma cena na qual Tertuliano questiona as situações que é melhor não se manifestar, pois correrá o risco de produzir enunciações que levem os demais sujeitos a “descobrir” algo não desejado.

Correu-lhe pela espinha uma rápida sensação de medo e pensou que há coisas que é preferível deixá-las como estão e ser como são, porque caso contrário há o perigo de que os outros percebam, e, o que seria pior, que percebamos também nós pelos olhos deles, esse oculto desvio que nos torceu a todos ao nascer e que espera, mordendo as unhas de impaciência, o dia em que possa mostrar-se e anunciar-se (SARAMAGO, 2008, p. 24).

Tertuliano é um sujeito medroso que mantém um diálogo quase constante com o senso comum. Sua preocupação básica é com o que os sujeitos vão dizer se descobrir quem ele é e, ao mesmo tempo, a dificuldade que enfrentará se ele descobrir quem é pelos olhos dos outros sujeitos. Isso pode ser observado em enunciados como “uma rápida sensação de medo”, “há coisas que é preferível deixá-las como estão” e “há o perigo de que os outros percebam e o que seria pior, que percebamos também nós pelos olhos deles”.

Em outro momento da trama, Tertuliano assiste a um filme indicado pelo professor de matemática e descobre que um dos atores secundários é muito parecido com ele. Segundo o sujeito discursivo, eles são idênticos. A descoberta causa muito transtorno em Tertuliano, ele fica com medo de que os outros sujeitos descubram a semelhança existente entre ambos. A partir desse momento é desencadeada uma série de discussões entre o sujeito discursivo Tertuliano e o senso comum sobre a descoberta da existência da semelhança entre o professor e o ator.

O senso comum de Tertuliano Máximo Afonso compareceu finalmente a dar-lhe o conselho cuja falta mais se vinha notando desde o aparecimento do empregado da recepção no televisor, e foi esse conselho o seguinte, Se achas

que deves pedir uma explicação ao teu colega, pede-a de uma vez, sempre será melhor que andares por aí com a garganta atravessada de interrogações e dúvidas, recomendo-te em todo o caso que não abras demasiado a boca, que vigies as tuas palavras, tens uma batata quente nas mãos, larga-a se não queres que te queime, devolve o vídeo à loja hoje mesmo, pões uma pedra sobre o assunto e acabas com o mistério antes que ele comece a deitar cá para fora coisas que preferirias não saber, ou ver, ou fazer, além disso, supondo que há uma pessoa que é uma cópia tua, ou tu uma cópia sua, e pelos vistos há mesmo, não tens nenhuma obrigação de ir à procura dela, esse tipo existe e tu não o sabias, existes tu e ele não o sabe, nunca se viram, nunca se cruzaram na rua, o melhor que tens a fazer é, E se o encontro um dia destes, se me cruzo com ele na rua, interrompeu Tertuliano Máximo Afonso, Viras a cara para o lado, nem te vi nem te conheço, E se ele se dirigir a mim, Se tiver uma pontinha só que seja sensata, Por isso o mundo está como está, Não respondeste à minha pergunta, Qual, Que faço eu se ele se dirigir a mim, Dizes-lhe que extraordinária coincidência, fantástica, curiosa, o que te parecer mais adequado, mas sempre coincidência, e cortas a conversa (SARAMAGO, 2008, p. 27).

O senso comum é personificado e assume o papel de personagem na trama saramaguiana que recomenda a Tertuliano pedir explicação ao amigo de matemática sobre os motivos que o levaram a indicar o filme, mas caso faça a pergunta que tome muito cuidado, a situação é delicada, ou então, que ele esqueça a semelhança existente entre ambos. Tertuliano não fica muito tranquilo com a sugestão, ele tem medo que encontre o ator na rua e percebam a semelhança existente entre ambos. O enunciado “dizes-lhe que extraordinária coincidência, fantástica, curiosa, o que te parecer mais adequado, mas sempre coincidência, e cortas a conversa” não tranquiliza Tertuliano, pois está atormentado com a possibilidade de ser reconhecida a semelhança entre ambos. Ele sofre por não ser mais único, tem uma cópia, ou é a cópia de outro sujeito, ou são não dois sujeitos, mas apenas um que se enxerga duplicado. O sujeito discursivo Tertuliano sofre com as dificuldades enfrentadas. Quem é ele? Quem é esse sujeito que não mais se reconhece e tem uma cópia? São questões que levam o leitor a refletir sobre a historicidade que permeia a produção desse discurso, pois observamos que a fragmentação das subjetividades se faz presente de forma marcante na contemporaneidade. O fragmento abaixo é significativo, uma vez que chama a atenção para o fato de que o mundo não tem problemas, mas sim os sujeitos que os têm.

O melhor caminho para uma desculpabilização universal é chegar à conclusão de que, porque toda a gente tem culpas, ninguém é culpado, Se calhar não há nada que possamos fazer, são os problemas do mundo, disse Tertuliano Máximo Afonso, como para rematar a conversação, mas o matemático rectificou, O mundo não tem mais problemas que os problemas

das pessoas, e, tendo deixado cair esta sentença, meteu o nariz no jornal (SARAMAGO, 2008, p.35).

Os sujeitos enfrentam uma série de dificuldades que trazem à tona sentidos que ajudam a tecer uma reflexão sobre os problemas não estarem no mundo, mas nos sujeitos que aqui vivem. Percebemos que o sujeito discursivo Tertuliano sofre, instaurou-se uma ruptura em sua rotina, apresentando uma situação singular, no caso a semelhança entre ele e o ator. Tertuliano fica confuso, não é mais o único e também não tem mais o poder sobre si, ou seja, perde o controle de sua vida e dos sentidos que a margeiam. Existe outro igual a ele e é possível que os outros sujeitos percebam a sua situação. Os enunciados “toda a gente tem culpas” e “ninguém é culpado” retomam o discurso bíblico de que todos os sujeitos são “culpados” em função do pecado original cometido por Adão e Eva, mas não é só essa culpa que atormenta os sujeitos na contemporaneidade. A todo momento circulam discursos contento “orientações” sobre como os sujeitos devem se portar diante de determinadas situações, sobre o corpo perfeito, enfim, a sociedade atual prega uma série de regras para ser “feliz”. Nas palavras de Albuquerque Júnior (2007, p.21), “objetos e sujeitos se desnaturalizam, deixam de ser metafísico e passam, pois, a ser pensados como fabricação histórica, como fruto de práticas discursivas ou não, que os instituem, recortam-nos, classificam-nos, dão-nos a ver e a dizer.” Segundo Tertuliano, se todos são culpados, ninguém deve ser condenado.

A seguir Tertuliano mantém outro diálogo com o senso comum:

O senso comum, [...] e perguntou a Tertuliano Máximo Afonso se ele se sentia feliz com a situação que tinha criado. [...] o professor de História respondeu que a felicidade não tinha nada que ver com o que se estava a passar ali, e, quanto à situação, pedia licença para recordar que não fora ele quem a criara. De acordo, não a criaste tu, respondeu o senso comum, mas a maior parte das situações em que nos metemos nunca teriam chegado tão longe se não as tivéssemos ajudado, e tu não me vais negar que ajudaste esta (SARAMAGO, 2008, p.51).

Tertuliano estabelece uma conversa com o senso comum que foi dividida em duas partes. A situação criada está fundamentada no fato de que o personagem central do romance fica curioso para saber quem é a sua cópia, ele quer saber onde mora, se é casado etc. Tertuliano inicia uma busca por informações fundamentadas em várias mentiras. O enunciado

“a felicidade não tinha nada que ver com o que se estava a passar ali” é significativo e chama a atenção para o que seja a felicidade para Tertuliano. Ele é um professor de História que está deprimido, não sabe mais se o que ele ensina na escola é “verdadeiro”, ou seja, tem alguma importância tanto para si como para seus alunos. Ele levanta uma série de questionamentos sobre sua vida, ela está marcada pelo tédio. O que seria a felicidade para esse sujeito discursivo? Será que ela existe? Percebemos que Tertuliano está passando por um momento de desconstrução, sua subjetividade que era centrada, passa a não ser e ele não mais se reconhece. Albuquerque Júnior (2007, p.87) afirma que o discurso “em nosso tempo, não pode ser discurso de construção, mas de desconstrução, discurso voltado para compreender o fragmentário que somos, as diferenças que nos constituem, o dessemelhante que nos habita.” Observamos que Tertuliano busca compreender quem é ele, no entanto, o sujeito discursivo está preso, principalmente às considerações do senso comum. No próximo fragmento o diálogo entre ambos continua.

O que eu estou a observar é que a vida, até agora, não te ensinou a compreender que a nossa melhor prenda, nossa do senso comum, tem sido precisamente, e desde sempre, a curiosidade. Em minha opinião, senso comum e curiosidade são incompatíveis. Como te enganas, suspirou o senso comum, Prova-mo, Quem julgas tu que inventou a roda, Não sabemos, Sabemos, sim senhor, a roda foi inventada pelo senso comum, só uma enorme quantidade de senso comum é que teria sido capaz de a inventar, E a bomba atômica, foi também o teu senso comum que a inventou, perguntou Tertuliano Máximo Afonso no tom triunfante de quem acabou de apanhar o adversário descalço, Não, essa não, a bomba atômica inventou-a também um senso, mas esse de comum não tinha nada, O senso comum, perdoa-me que to diga, é conservador, aventuro-me mesmo a afirmar que é reaccionário, [...] Devias saber que estar de acordo nem sempre significa partilhar uma razão, o mais de costume é reunirem-se pessoas à sombra de uma opinião como se ela fosse um guarda-chuva (SARAMAGO, 2008, p.52).

Nesse momento da narrativa, o senso comum apresenta a característica “ser questionador” como positiva. Por outro lado, Tertuliano afirma que não considera a curiosidade uma característica do senso comum, além disso, a roda foi inventada por ele, mas as invenções mais elaboradas não são do senso comum, ele “é conservador, aventuro-me mesmo a afirmar que é reaccionário”. Esse comentário aponta para as limitações do senso comum e, conseqüentemente, as “limitações” de raciocínio enfrentadas pelos sujeitos que fundamentam a constituição de sua subjetividade no senso comum. Ele é responsável por um

conhecimento não fundamentado em observações profundas, ou seja, por uma visão superficial que apresenta como sentido apenas o que é aparente. Dessa forma, o senso comum é responsável por sentidos que não podem ser considerados significativos, sua visão está fundamentada na aparência, no que pode ser visto, e não na profundidade do acontecimento. Tertuliano conhece as limitações do senso comum, no entanto, ele também está preso a elas e sua vida é constituída por uma série de obstáculos fundamentado no conservadorismo. Como exemplo, temos o momento em que ele procura o restaurante, “o restaurante está perto, na última vez que lá esteve comeu carne, hoje irá comer peixe, é preciso variar, se não tivermos cuidado a vida torna-se rapidamente previsível, monótona, uma seca” (SARAMAGO, 2008, p.76). Para Tertuliano sua vida é muito desagradável e está vinculada a uma série de hábitos, de que, mesmo tentando se livrar, não consegue, ele torna-se um refém das suas escolhas. A presença do senso comum se faz constante para Tertuliano, nós podemos observar na próxima cena:

Já estava deitado [...] outra vez o senso comum, mas que não se apresentou como tal, disse que, em sua opinião, sinceramente, o caminho mais fácil ainda seria telefonar ou ir pessoalmente à empresa produtora e perguntar, assim, com toda a naturalidade, o nome do ator que nos filmes tais e tais fez os papéis de empregado da recepção, caixa de banco, auxiliar de enfermagem e porteiro de boate, aliás, eles já devem estar habituados, talvez estranhem que a pergunta se refira a um ator secundaríssimo, pouco mais que figurante, mas ao menos saltam a rotina de ter de falar de estrelas e astros o tempo todo. Nebulosamente, já com as primeiras maranhas do sono a envolvê-lo, Tertuliano Máximo Afonso respondeu que a ideia não tinha nenhuma graça, era demasiado simples, ao alcance de qualquer um, Não foi para isso que estudei História, rematou (SARAMAGO, 2008, p.80).

Tertuliano critica a opinião do senso comum de ir à produtora e solicitar as informações sobre o ator, segundo ele, isso seria muito fácil e não foi por esse motivo que ele estudou História. O fato dele ter o conhecimento científico se contrapõe ao conhecimento proposto pelo senso comum que não apresenta uma base teórica e metodológica, ele é adquirido de forma muito simples e não requer muito estudo. O sujeito discursivo Tertuliano, ao tecer essa afirmação, coloca à prova o conhecimento do senso comum, ou seja, qual é o seu caráter de veracidade, visto que não requer nenhum estudo e está “ao alcance de qualquer um”. Observamos que o personagem tece uma contraposição entre os dois discursos, o científico e o senso comum. O primeiro apresenta um caráter de superioridade sobre o

segundo, assim, notamos que a veracidade do senso comum é posta à prova. Dessa forma, por intermédio da comparação, há uma desconstrução do discurso do senso comum e seus métodos são simples e sem eficácia.

A partir das considerações levantadas acima podemos concluir que os sentidos dos fragmentos analisados apontam que a escrita saramaguiana traz à tona uma crítica às verdades oriundas do senso comum. Observamos que, por meio de uma escrita literária reflexiva, leva o leitor a identificar que as verdades oriundas do senso comum devem ser questionadas, pois apresentam falhas que refletem as condições de sua produção. Por outro lado, os sentidos decorrentes da leitura das obras apontam para o fato de que mesmo não sabendo a origem das “verdades” apresentadas pelo senso comum elas constituem os sujeitos e, a partir delas, eles tomam determinadas atitudes e conduzem suas vidas.

3.3 A verdade, a História e a literatura: ruptura com a história tradicional

O segundo momento de nossa análise apresentará fragmentos dos romances **A caverna** (2000), **O memorial do convento** (2008a) e o **Homem duplicado** (2008). A escolha por esses romances está fundamentada na observação de que eles questionam o caráter transitório da verdade do discurso histórico. A análise do fragmento a seguir destina-se à verificação dessa ocorrência em Saramago.

A enciclopédia que pai e filha acabam de abrir sobre a mesa da cozinha foi considerada a melhor na época de sua publicação, enquanto hoje só poderá servir para indagar em saberes fora de uso ou que, nessa altura, estavam ainda a articular as suas primeiras e duvidosas sílabas. [...] A enciclopédia comprada pelo pai de Cipriano Algor é tão magnífica e inútil como um verso que não nos conseguimos lembrar (SARAMAGO, 2000, p.74).

A enciclopédia utilizada por pai e filha não tem mais utilidade como na época em que o pai de Cipriano a comprou, apesar de não discutir nesse momento a verdade sobre o discurso científico, temos nessa situação um exemplo significativo da transitoriedade desse discurso. O que era considerado um saber necessário em dado momento torna-se obsoleto. O fato da não aceitação da enciclopédia é um reflexo do que está acontecendo com Cipriano, uma vez que ele, no início da narrativa, tinha um trabalho que era aceito, mas que no decorrer

da trama não é mais, assim como a enciclopédia comprada pelo seu pai tornou-se obsoleta, o seu trabalho também não tem mais utilidade, dessa forma, o que Cipriano considerava uma “verdade” absoluta passou a ser instável. No entanto, observamos que Cipriano ainda resiste às mudanças, como fica claro no próximo fragmento:

Não demasiado antigas, há muitas profissões que desapareceram, hoje ninguém sabe para que serviam aquelas pessoas, que utilidade tinham, e julgo que também não devem ser figuras das de agora, para isso lá estão os bonecos de plástico, com os seus heróis, os seus rambos, os seus astronautas, os seus mutantes, os seus monstros, os seus superpolícias e superbandidos, e as suas armas, sobretudo as suas armas, Estou a pensar, de longe em longe também consigo espremer algumas ideias, embora não tão boas como as tuas, Deixe-se de modéstias fingidas, não lhe ficam bem, Estava a pensar em passar uma vista de olhos pelos livros ilustrados que aí temos, por exemplo, aquela enciclopédia velha comprada pelo teu avô, se encontrarmos lá modelos que sirvam directamente para os bonecos termos ao mesmo tempo resolvida a questão dos desenhos que terei de levar (SARAMAGO, 2000, p.73).

Acima temos um questionamento sobre a transitoriedade das profissões, um dia são úteis, sendo por esse motivo, retratadas nos livros científicos, no caso, na enciclopédia, em outro já não é mais. A movência não perpassa apenas as profissões, mas também os sujeitos. A contemporaneidade é constituída pelo fragmentário e a multiplicidade de tempos, segundo Abulquerque Júnior (2007, p.89), “tudo que é ou foi será outro, eliminando a existência de seres ou de coisas, sujeitos ou objetos únicos. Tudo possui a semovência do Pantanal.” Os sujeito são históricos e moventes a todo instante, as verdades que circulam na sociedade não são diferentes, elas constituem os sujeitos, mas ao mesmo tempo sofrem modificações, algumas deixam de ser consideradas e outras assumiram o seu lugar.

Os saberes se modificam ao longo da história, assim como os sujeitos. Nas palavras de Albuquerque Júnior (2007, p.87), “em nosso tempo, não pode ser discurso de construção, mas de desconstrução, discurso voltado para compreender o fragmentário que somos, as diferenças que nos constituem, o dessemelhante que nos habita.” Observamos nesse momento um questionamento sobre a tradição representada pelo enunciado “enciclopédia” que remonta a um tempo passado fundamentado em um saber que classifica e organiza. Os sentidos que margeiam esse enunciado não podem ser elaborados a partir da materialidade linguística, uma vez que o discurso literário rompe com os sentidos existentes previamente e só a partir de uma reflexão estabelecida entre ele e a historicidade que permeia a sua produção poderemos

vislumbrar o seu caráter. Consequentemente, a escrita literária traz à tona o passado com o objetivo de refletir sobre o presente, através de uma rede constituída pela linguagem que apresenta sentidos que fogem ao controle do enunciador e que questionam as verdades instituídas e que coaduna em uma produção que assume um lugar de verdade.

Outro aspecto importante que permeia a sua produção, mais especificamente a história de Portugal, está relacionada com a dificuldade do povo português em romper com a tradição, nas palavras de Lourenço (1999, p.9), o povo português “vem de outro mundo e continua a viver nesse mundo que deixou.” O estudioso afirma que a cultura portuguesa não produziu obras que tecessem um olhar para fora de si e que a acordasse, não de uma culpa ou cegueira dogmática, mas da “contemplação feliz e maravilhosa de si mesma. Todos os povos vivem, mais ou menos, confinados no amor de si mesmos. Mas a maneira como os portugueses se comprazem nessa adoração é verdadeiramente singular.” (LOURENÇO, 1999, p.10) Essa contemplação de si conduz o povo português a acreditar que eles foram os eleitos, assim:

Em todos os tempos, os povos que desempenharam um papel na História se atribuíram missões de caráter messiânico. Mais do que todos, o povo de Israel, que espera ainda que o seu sonho se cumpra e mude a História. Portugal não fugiu à regra. Na época da sua expansão no mundo investiu-se totalmente numa cruzada, ao mesmo tempo imperial e messiânica, herdeira de Roma e de Israel. A utopia imperial conheceu a sanção dos fatos. O sonho messiânico, esse, desenrolar-se-á sem entraves no seu espaço interior, de Luís de Camões ao padre Antônio Vieira e a Pessoa, ou o infante d. Henrique ao mais banal dos seus governantes. O mais curioso é que, num momento de fanatismo, Portugal amputou-se ou recalcou a sua parte de Israel para se tornar, paradoxalmente, uma espécie de Israel católico. Talvez estivesse na ordem das ou, pelo menos, da História. Em nome de Cristo, Portugal assumiu o papel impossível de povo “eleito”. À volta do brasão de Portugal evocando as cinco chagas de Cristo, os reis desse país, então senhor dos mares, do Brasil ao Japão, ousaram colocar-se no centro do mundo. (LOURENÇO, 1999, p.10)

Ainda, segundo o estudioso, os portugueses parecem ter assumido a posição de viver como os cristãos nas catacumbas. Essa escolha está relacionada não com o fato de sofrerem uma ameaça, mas por não suportarem que os outros sujeitos ignorem o seu passado mítico.

Os portugueses foram, por muitos anos, expoentes nas navegações e descobertas de novas terras. Por um longo período, a nação exerceu perante as demais nações uma hegemonia exploratória de outros territórios que rendeu a Portugal uma situação econômica que apresentava uma tranquilidade, visto que, as colônias supriam os gastos exacerbados da

coroa portuguesa. Essa situação sofre uma modificação substancial a partir do momento em que perde a posse das colônias, dentre elas o Brasil, que por muito tempo sustentou a nação com suas riquezas. Esse acontecimento trouxe uma série de problemas, dentre eles o econômico. A partir dessa mudança a nação perde o seu foco e, com isso, faz-se necessário uma retomada das tradições. Lourenço (1999) afirma que um sentimento de saudade, nostalgia e apego às tradições torna-se uma constante na cultura portuguesa. Ele ainda afirma que:

O aqui onde estamos assemelha-se a um crepúsculo, toda a “nossa” luz se vai para lá que nos causa saudades, lugar ou presença, ou ambos, envolvidos pelo mesmo “halo” de irrealidade. Saudade subentende, naturalmente, memória — é memória em estado de incandescência, que não confunde no entanto com ela, nem sequer com a memória proustiana, pura irrupção do passado no presente ou fuga do presente para o mais antigo de nós mesmos (LOURENÇO, 1999, p.32).

A saudade é da ordem da vivência e, não, da representação. Ela estabelece um jogo no qual não é o eu que observa a saudade e analisa, mas ao contrário, é a saudade que faz com que o sujeito se converta por inteiro a ela e torne-se um “brinquedo” em suas mãos. Segundo Lourenço (1999, p.33) “não somos seres inscritos, ou inseridos, como agora se diz, num espaço e num tempo determinados, mas seres espacializantes e temporalizantes, unidos e divididos no espaço e no tempo que somos o que criamos.”

Partindo das considerações efetuadas por Lourenço (1999) podemos concluir que a compreensão do funcionamento discursivo dos enunciados analisados, juntamente com a relação estabelecida entre eles e a história é de fundamental importância para compreendermos os sentidos que emergem dessa produção. A nostalgia portuguesa é uma constante e encobre as dificuldades sociais e econômicas enfrentadas pelos portugueses, por sua vez, a escrita saramaguiana coloca em xeque essa atitude. Essa afirmação pode ser exemplificada através da passagem mencionada acima sobre o saber enciclopédico e outras, uma vez que ela traz à tona o fato de que esse saber não é mais significativo, assim como a necessidade dos portugueses em manter viva a sua tradição. Dessa forma, os sentidos apontam para uma desconstrução da relevância da manutenção desse saber e, conseqüentemente, tece uma crítica muito acirrada à conservação da tradição tão presente na constituição identitária do povo português.

Observamos que os sujeitos são constituídos pelos discursos, sejam eles científicos, bíblicos ou outros. Nesses discursos, deparamos com verdades que são instituídas a partir da historicidade que permeia a sua produção. Como já mencionamos, uma verdade pode deixar de ser considerada como tal a partir do momento em que ela foi produzida. Nesse momento, com a leitura do romance **O memorial do convento** (2008) levantamos alguns questionamentos: quem é a rainha Dona Ana Maria? E como os acontecimentos em torno de sua gravidez se organizaram? A história tradicional aponta a promessa do rei de que se rainha ficasse grávida naquele ano, ele iria construir um convento e que a rainha era uma pessoa muito especial, enfim, uma rainha. No entanto, como a verdade é uma construção, Saramago (2008) apresenta outra leitura para esse acontecimento. A seguir temos o diálogo entre o rei e o frei António de S. José.

Perguntou el-rei, É verdade o que acaba de dizer-me sua eminência, que se eu prometer levantar um convento em Maфра terei filhos, e o frade respondeu, Verdade é senhor, porém só se o convento for franciscano, e tornou el-rei, Como sabeis, e frei António disse, Sei, não sei como vim a saber, eu sou apenas a boca de que a verdade se serve para falar, a fé não tem mais que responder, construa vossa majestade o convento e terá brevemente sucessão, não o construa e Deus decidirá (SARAMAGO, 2008, p.14).

Chamamos a atenção para os enunciados “É verdade o que acaba de dizer-me sua eminência”, “Verdade é senhor” e “eu sou apenas a boca de que a verdade se serve para falar”, eles apontam para a instauração de uma verdade, se o rei promettesse ele teria o filho. Esses enunciados são oportunos para explorarmos as considerações de Foucault sobre o fato de que a verdade não circula em qualquer momento e nem todos os sujeitos têm o “direito” de proferi-la. Para que a verdade sobre a promessa fosse considerada como tal, foi necessário que o próprio rei tivesse a conversa com o frei, ele sendo o rei pode prometer, o frei enquanto “representante de Deus” tem o “poder” socialmente instituído de ser o portador da palavra de Deus. O enunciado “eu sou apenas a boca de que a verdade se serve para falar” é significativo, uma vez que aponta para uma série de outros discursos que circulam na sociedade e que dão os poderes ao frei de ser o representante de Deus e, consequentemente, aceitar a promessa, bem como afirmar que ela se concretizará. Os discursos instauradores de verdade circulam na sociedade, alguns são proferidos por sujeitos socialmente autorizados e outros não estão relacionados a sujeito específico, entretanto, por intermédio da historicidade ou mesmo pela sua “estrutura”, são considerados verdades. Além disso, os enunciados

destacados levam a uma reflexão sobre a “verdade” ser uma construção discursiva, uma vez que seus sentidos apontam para a fragilidade que permeia a sua produção, pois ela obedece a determinadas regras no momento de sua elaboração. O próximo fragmento tomado para análise mantém uma relação muito próxima com o anterior.

Prometo, pela minha palavra real, que farei construir um convento de franciscanos na vila de Mafra se a rainha me der um filho no prazo de um ano a contar deste dia em que estamos, e todos disseram, Deus ouça vossa majestade, e ninguém ali sabia quem iria ser posto à prova, se o mesmo Deus, se a virtude de Frei António se a potência do rei, ou, finalmente, a fertilidade dificultosa da rainha (SARAMAGO, 2008, p.14).

Nele destacamos os enunciados “prometo, pela minha palavra real” e “Deus ouça vossa majestade” que apontam novamente para o poder discursivo que o rei tem para prometer a construção do convento. O discurso, de acordo com Foucault (2006), é controlado, não pode circular em qualquer lugar ou período, ele obedece a regras que são constituídas além da sua materialidade linguística, ou seja, as condições históricas determinarão o que pode circular. Isso é justamente um dos aspectos que chamam a atenção no romance saramaguiano. Nele deparamos com a desconstrução de algumas verdades históricas que são significativas para a afirmação foucaultiana. O romance **Memorial do convento** (2008) abre as portas para a produção de novos sentidos para a história tradicional, assim como questiona a veracidade dos acontecimentos históricos nas palavras de Albuquerque Júnior (s/d).

A análise do próximo fragmento possibilita-nos reiterar a afirmação de que a obra apresenta outros sentidos para a história tradicional e que a verdade é uma construção discursiva.

Agora não se vá dizer que, por segredos de confissão divulgados, souberam os arrábidos que a rainha estava grávida antes mesmo que ela participasse ao rei. Agora não se vá dizer que D. Maria Ana, por ser tão piedosa senhora, concordou calar-se o tempo bastante para aparecer com o chamariz da promessa o escolhido e virtuoso frei António. Agora não se vá dizer que el-rei contará as luas que decorrem desde a noite do voto ao dia que nascer o infante, e as achará completas. Não se diga mais do que ficou dito (SARAMAGO, 2008, p.28).

Nesse momento da narrativa, deparamos com a desconstrução de uma possível verdade sobre a promessa realizada pelo rei e sua relação com o frei ter o conhecimento, ou

seja, saber antecipadamente sobre a gravidez da rainha por ser o intermediário de Deus. Os enunciados “por segredos de confissão divulgados”, “concordou calar-se o tempo bastante para aparecer com o chamariz da promessa o escolhido e virtuoso frei António” e “contará as luas” ajudam a compreender que a verdade sobre a construção do convento é perpassada por alguns acontecimentos que apontam para uma não verdade sobre a construção do convento. Isso quer dizer que, na narrativa saramaguiana, a verdade apresentada pela História é questionada e colocada à prova. Leva-nos a questionar se, por traz da narrativa histórica tradicional, não há uma série de outras verdades que foram, de alguma forma, “apagadas”, entretanto, observamos que o questionamento assume uma vontade de verdade, o discurso, ao mesmo tempo que questiona, assume um lugar de verdade que coloca à prova as verdades constituídas historicamente. Além disso, a cena apresenta um caráter cômico. Segundo Alberti (2002, p.14),

[...] o riso é, portanto, a experiência do nada, do impossível, da morte — experiência indispensável para que o pensamento ultrapasse a si mesmo, para que nos lancemos no não-conhecimento. Ele encerra uma situação extrema da atividade filosófica: permite pensar (experiência refletida) o que não pode ser pensado.

Assim, observamos que o riso apresenta uma função didática que conduz os sujeitos a uma reflexão sobre a situação apresentada, ou seja, a verdade constituída em função da promessa da construção do convento é desconstruída por meio do relato de uma situação cômica.

O olhar crítico e irônico presente na obra não se limita a esse acontecimento, ele também questiona a verdade veiculada sobre a constituição da subjetividade da rainha⁹, ela, de acordo com o apresentado na narrativa, é uma rainha, mas não deixou de ser um sujeito como todos os outros. O fragmento abaixo confirma a nossa observação.

E é por causa do cobertor, sufocante até no frio de fevereiro, que D. João V não passa toda a noite com a rainha, ao princípio sim, mas por ainda superar a novidade ao incômodo, que não era pequeno sentir-se banhado em suores próprios e alheios, com uma rainha tapada por cima da cabeça, recozendo cheiros e secreções (SARAMAGO, 2008, p. 15).

⁹ “Rainha de Portugal, triste, reprimida, era fria sexualmente com o rei, paciente, humilde, religiosa e boa esposa. É descrita fisicamente como roliça, sendo esta uma das características fundamentais para a maternidade. Vinda da Áustria para se casar com D. João V mediante acordo.” (FERRAZ, 2012, p.99)

O rei não passa toda a noite com a rainha por causa de um hábito que o incomoda e demonstra que a rainha é uma pessoa como outra qualquer e não apresenta as características atribuídas às rainhas pela história tradicional. Há uma desconstrução da visão “idealizada” historicamente sobre o ser rainha por intermédio do cômico. A escrita saramaguiana assume um lugar de verdade que questiona a idealização do “ser rainha”, mas ao mesmo tempo ela chama a atenção para a importância dos acontecimentos serem questionados. Acreditamos que seja essa característica a responsável pela relevância da obra saramaguiana. De acordo com Albuquerque Júnior¹⁰:

a história em Memorial do convento é uma história vista de baixo, é a história de um acontecimento do século XVIII contado a partir do ponto de vista de personagens populares, personagens infames, personagens que têm de ser inventados, ficcionados, justamente porque de suas ações não ficaram registros, porque deste acontecimento só ficaram registradas, documentadas as ações dos poderosos.

Os fragmentos destacados trazem sentidos que colocam discursivamente à prova a História, ou seja, questiona o lugar de verdade assumido por ela e deixa à mostra as margens que exemplificam a fragilidade de suas verdades. Ao mesmo tempo, deparamos com aspectos que demonstram um lugar de verdade que traz à tona a história vista de baixo, uma vez que menciona a relação não convencional estabelecida entre o rei e a rainha. Esse lugar de verdade não aparece nos livros de História e nem faz parte dos discursos que circulam sobre as rainhas e os reis, entretanto, ele emerge a partir de uma vontade de verdade que desconstrói essas verdades cristalizadas e assume um posicionamento permeado pela crítica e ironia frente às situações apresentadas e trazem à tona as margens que constituem os discursos. A partir dessa situação e outras abordadas na narrativa, observamos que, da materialidade discursiva da obra, emergem aspectos que colocam em xeque dado regime de verdade sobre o relato da História, como podemos observar a seguir:

A desprevenido olhar nem se sabe se é de madeira o magnífico móvel, coberto como está pela armação preciosa, tecida e bordada de flores e relevos de ouro, isto não se falando do dossel que poderia servir para cobrir o papa. Quando a cama foi aqui posta e armada ainda não havia percevejos

¹⁰ Idem 9.

nela, tão nova era, mas depois, com o uso, o calor dos corpos, as migrações no interior do palácio, ou da cidade para dentro [...] (SARAMAGO, 2008, p.16).

A cama da rainha era muito bela, com pedras preciosas e ouro, de tão luxuosa serviria para um papa dormir, entretanto, ela é contraditória, pois tinha percevejos. Essa observação é significativa uma vez que nos leva a refletir sobre a existência de uma série de mecanismos discursivos que corroboram para a construção discursiva de uma verdade sobre a rainha pela História e que encobrem o fato de que essa rainha é um ser humano, com características comuns apresentadas por outros humanos. Além disso, não podemos deixar de destacar a comicidade constitutiva dessa cena que está relacionada com a situação da rainha exalar “odores” como qualquer sujeito e dorme com os bichos como os sujeitos simples da época. Não é por ser uma rainha que a faz diferente enquanto sujeito que tem um organismo funcionando, que dorme, pensa etc. Além disso, a rainha enfrenta as mesmas dificuldades de qualquer outra mulher grávida, como pode ser observado no próximo fragmento:

Uma mulher grávida, rainha ou comum, tem um momento na vida em que se sente sábia de todo o saber, ainda que intraduzível em palavras, mas depois, com o inchar excessivo da barriga e outras misérias do corpo, só para o dia de parir têm pensamentos, nem todos alegres, quantas vezes aterradas por agoiros, mas neste caso vai ser de grande ajuda a ordem franciscana que não quer perder o convento (SARAMAGO, 2008a, p.69).

A análise dos fragmentos acima aponta para uma desconstrução de discursos históricos e “míticos” sobre a rainha, ela é descrita como um sujeito comum, apesar de ostentar o título de rainha. Assim, a adoção desse título não a exime de enfrentar as mesmas dificuldades de uma mulher que está grávida e que não atende a este título.

Os próximos fragmentos a serem analisados questionam a veracidade de outros aspectos da história tradicional.

Sete-Sóis, mutilado, caminhava para Lisboa pela estrada real, credor de uma mão esquerda que ficara parte em Espanha e parte em Portugal, por artes de uma guerra em que se haveria de decidir quem viria a sentar-se no trono de Espanha, se um Carlos austríaco ou um Felipe francês, português nenhum, se completos os manetas, se inteiros ou mancos, salvo se deixar membros cortados no campo ou vidas perdidas não é apenas sina de quem tiver de

nome soldado e para sentar no chão ou pouco mais (SARAMAGO, 2008a, p.35).

Deparamos com Sete-Sóis, personagem principal do romance **Memorial do convento** (2008a), refletindo sobre a guerra na qual perdera uma mão. O enunciado “português nenhum” é significativo, uma vez que afirma que muitos portugueses morreram ou ficaram mutilados por lutar em uma guerra que não traria benefícios para o seu país, mas para a Espanha. A história vista de baixo é muito relevante e apresenta os acontecimentos pela perspectiva de outros sujeitos, ou seja, os renegados pela História. Essa abertura para outras histórias evidencia outras perspectivas sobre o mesmo acontecimento, isso ocorre uma vez que:

Os fatos históricos seriam como arrecifes, nascidos do paciente trabalho de aglutinação dos detritos, da dispersão de práticas e discursos que vão se cristalizando e delineando o relevo do passado que, embora nos pareça inteiriço e sem fissuras, guarda no seu interior, para um curioso arqueólogo, movimentos tectônicos incessantes, vagas e estremecimentos que ameaçam fazer, ao fluxo do tempo, aquelas cristalizações (ABULQUERQUE, JÚNIOR, 2007, p.151).

Observamos, na escrita saramaguiana, que os sujeitos e os objetos são construções históricas, mas de uma história fragmentada e que questiona a verdade apresentada pelo discurso da história tradicional. Sua escrita traz à tona o discurso do marginalizado, do sujeito que em muitas situações é desprezado e condenado a viver à margem da sociedade por não apresentar os padrões de normalidade vigente. Os romances analisados apresentam a beleza e a simplicidade dos excluídos pelos exigentes padrões sociais, mas, ao mesmo tempo, também apresentam o lado negativo e as dificuldades enfrentadas por esses sujeitos que têm uma existência à margem dos grandes acontecimentos. Além disso, sua escrita, apesar de trazer em sua essência alguns acontecimentos passados, discute com muita propriedade o caráter fragmentário que perpassa a constituição dos sujeitos e a multiplicidade de tempos que emergem em sua subjetividade. Os sujeitos são apresentados nas narrativas como uma fabricação que obedece as regras históricas vigentes e são constituídos pela multiplicidade de experiências que perpassam sua existência. Ressaltamos que as dificuldades enfrentadas pelos sujeitos merecem uma atenção especial nas obras saramaguianas, aspecto que pode ser observado no fragmento abaixo:

Foi contado o caso do dourador que deu uma facada numa viúva com quem queria casar e não queria ela [...] o que aconteceu ao clérigo que por história de amores levou três formosas cutiladas [...] uma mulher cortada em catorze ou quinze pedaços [...] o que se percebia é que tinha sido açoitada com muita crueldade nas partes fracas, como traseiras e barriga das pernas [...] (SARAMAGO, 2008a, p.44).

Esse fragmento expõe alguns acontecimentos que perpassam o cotidiano dos sujeitos apresentados no romance, mas que, não faria parte dos livros de história tradicional. Observamos que, apesar do fragmento emergir em um discurso literário, ele mantém uma relação de proximidade com a “realidade”, não no sentido de real e concreto, mas de uma situação que se aproxima do cotidiano dos sujeitos marginalizados e esquecidos pela história tradicional. Sujeitos esses que enfrentam geralmente, muitas dificuldades e cuja a vida e morte são banalizadas. A morte é uma constante, ou seja, a qualquer momento um sujeito pode ser assassinado por um motivo torpe. Além dessas considerações, o narrador faz uma série de relatos de morte ocorridas, mortes chocantes que levam Sete-Sóis a tecer o seguinte comentário: “calaram-se os homens, indignados, das freiras não se ouvia agora um suspiro, e Sete-Sóis declarou, Na guerra há mais caridade, A guerra ainda está uma criança, duvidou João Elvas” (SARAMAGO, 2008a, p.46).

As considerações do fragmento anterior trazem à tona sentidos que apontam para o fato da guerra ser menos trágica que a vida. Os sujeitos que lutam nos campos de batalha são mais humanos que aqueles que estão fora deles e matam uns aos outros por ínfimos motivos. Viver não é uma tarefa fácil, de acordo com os sentidos da citação acima, todos os dias são constituídas batalhas das quais sujeitos não conseguem vislumbrar os resultados, que apresentam mais agressividade e maldade que uma guerra estabelecida em um campo de combate.

Deparamos, na escrita saramaguiana, com enunciados sobre as navegações portuguesas e os problemas enfrentados pela nação portuguesa, como por exemplo, “tantas foram as descobertas que fizemos quando houve que descobrir, e agora nos passam os outros à capa como a inocentes touros, sem artes de marrar, ou não mais que por acaso” (SARAMAGO, 2008a, p.68). Portugal foi um expoente nas navegações e colonização de outras terras, mas por outro lado, enfrentou dificuldades, outros países tentaram “roubar” o espaço português. Como sabemos, muitos conseguiram e Portugal passou a enfrentar

dificuldades, pois as colônias mantinham os desmandos dos reis portugueses. O fragmento a seguir é um bom exemplo para refletirmos sobre a importância das colônias para Portugal.

Porém, nem tudo é deplorável para as navegações portuguesas. Chegou há dias a nau de Macau que se esperava, tendo partido daqui há vinte meses, onde isso vai, ainda Sete-Sóis andava na guerra, e fez feliz jornada apesar de larga viagem, que fica Macau muito para lá de Goa, terra de tantas bem-aventuranças, a China, que excede a todas as outras nos regalos e riquezas, e os géneros todos quanto pode ser baratos (SARAMAGO, 2008a, p.68).

Os sentidos que margeiam os enunciados acima retomam as navegações e sua importância para os portugueses, no caso, elas sustentaram, por muitos anos, a sua economia, por outro lado, trazem à tona a observação que os portugueses ainda vivem nesse passado, como podemos observar através das palavras de Lourenço (1999). Vários produtos oriundos de outras regiões chegavam a Portugal e eram considerados de fundamental importância para as famílias mais abastadas. No entanto, muitas dificuldades eram enfrentadas e nem sempre relatadas, como poderemos observar abaixo:

Mas, para não ser tudo perfeito, chegou a notícia de estar acesa a luta entre os do Pernambuco e os do Recife, todos os dias ali se dão batalhas, algumas muito sanguinolentas, e foram ao ponto de deitar fogo aos matos, queimando todos os açúcares e tabacos, que para el-rei é perda muito considerável (SARAMAGO, 2008a, p.69).

Nesses enunciados, deparamos com a desconstrução de uma verdade socialmente instituída, uma vez que Portugal não vive só de vitórias, mas enfrenta dificuldades, no entanto, observamos que a história tradicional dá mais atenção para os grandes acontecimentos, enquanto os menos importantes, ou aqueles que não figuram grandes feitos, mas sim derrotas, ficam relegados ao esquecimento. Nas palavras de Albuquerque Júnior (2007, p.151), “como um leque chinês, o passado apresenta diferentes figuras, dependendo de quem o manipula, embora este manipular nunca se dê de forma voluntarista ou conspirativa.” Nesse momento da narrativa é colocado à prova o passado de glória dos portugueses enquanto desbravadores de mares.

A crítica apresentada acima desconstrói uma verdade do imaginário do povo português. De acordo com Lourenço (1999), Portugal tornou-se “miticamente a terra da

saudade”. Essa característica não é recente, ela se fez presente, por exemplo, nos românticos como Almeida Garrett, segundo Lourenço (1999, p.30) “o Romantismo português não é outra coisa senão a leitura da história de Portugal como avatar da saudade e, inversamente, da saudade como avatar da nossa História.” Os portugueses sentem saudade de um passado de glórias, principalmente, pelas conquistas marítimas, ou seja, a saudade “traduz a sedução desse passado, quer seja momento ou lugar, que aos olhos se tingia muitas vezes de um encanto que tudo se assemelha à tentação” (LOURENÇO, 1999, p.28).

A saudade se faz tão presente a ponto de transformar-se em mito, um enigma que fundamenta o seu sentimento de existência. Ela é responsável por uma fuga do presente para o mais antigo do povo português, segundo Lourenço (1999). O saudosismo é perpassado por um jogo que não é jogado pelo sujeito, mas ao contrário, é a própria saudade que faz do sujeito um brinquedo que o submete ou o consome em saudade. Isso ocorre em função de “que não somos seres inscritos, ou inseridos, como agora se diz, num espaço e num tempo indeterminados, mas seres espacializantes e temporalizantes, unidos e divididos no espaço e no tempo que somos e que criamos” (LOURENÇO, 1999, p.33).

O autor ainda afirma que o povo português vive como se fosse um milagre e fruto de algo divino, ou seja, “a representação simbólica de Portugal é a cruz de Cristo” (LOURENÇO, 1999, p.92). No final do século XIX Portugal faz um balanço da sua situação com relação ao mundo, mas especificamente, com relação à Europa. Ele se volta ao passado com o objetivo de saber se terá futuro. Nesse momento os portugueses se dão conta de como sua situação apresenta características específicas. Essas especificidades trazem à tona um fenômeno muito peculiar, ou seja,

[...] de ter sido durante séculos uma nação que viveu e se viveu simbolicamente como uma ilha, sendo ao mesmo tempo um povo que desde os séculos XV e XVI se instalara no papel de descobridor e colonizador, em terras de África, do Oriente e do Brasil. Nesse diagnóstico não era muito claro que essa situação de país isolado — e por isso em perigo — e esse alheamento, pelo menos relativo, do movimento geral da civilização e da cultura europeias, tinha uma relação íntima com esse fato, ainda hoje insólito, de uma pequena nação se ter convertido num Império (LOURENÇO, 1999, p.95).

As palavras acima são de extrema relevância para o desenvolvimento da nossa análise, uma vez que ajudam a vislumbrar a constituição da nação portuguesa. Observamos que há

uma valorização exacerbada da história portuguesa que tem como objetivo retomar o passado com a finalidade de construir um presente que não seja balizado pelo fracasso, mas sim, em uma nação que já foi grande um dia, com figuras históricas representativas e, assim, devendo ser respeitada por esses acontecimentos. A análise das obras saramaguianas nos guiarão por caminhos que rompem com a valorização da História portuguesa e põe à prova o seu passado mítico. Saramago, em suas obras, desconstrói a verdade sobre a História de Portugal e apresenta outra versão para os fatos que retomam as margens desses acontecimentos e os seus sentidos assinalam para uma não valorização do tradicional, pois ele apresenta falhas substanciais.

Os próximos fragmentos foram retirados do romance **O homem duplicado** (2008) e também discutem a constituição do discurso histórico. Destacamos, que diferentemente dos fragmentos considerados anteriormente, que tecem uma crítica sobre o discurso histórico mostrando as lacunas que são deixadas pelas narrativas históricas, esses trazem uma reflexão mais teórica sobre o papel da história.

Em troca não ficaram da mal sucedida união filhos que andassem agora a exigir-lhe grátis o mundo numa bandeja de prata, mas à doce História, a séria e educativa cadeira de História para cujo ensino o chamarem e que poderia ser seu embalador refúgio, vê-a ele desde há muito tempo como uma fadiga sem sentido e um começo sem fim (SARAMAGO, 2008, p.7).

Qual a função da história para Tertuliano? Observaremos, não só nesse fragmento, mas em outros que ela tornou-se muito tediosa para ele, a ponto de não saber se deve começar do presente ou do passado. Tertuliano está entediado com o seu trabalho, como podemos observar no enunciado “enquanto guarda a cassete na sua fatigada pasta de professor” (SARAMAGO, 2008, p.9). Tanto a história, como sua profissão passaram a ser motivo de descontentamento e tristeza. O sujeito discursivo Tertuliano passa a questionar as verdades propostas pela História, como podemos observar no fragmento abaixo:

Reforça-lhe a conveniência de não sair de casa o facto de ter trazido trabalho da escola, os últimos exercícios dos seus alunos, que deverá ler com atenção e corrigir sempre que atendem perigosamente contra as verdades ensinadas ou se permitam excessivas liberdades de interpretação. A História que Tertuliano Máximo Afonso tem a missão de ensinar é como um bonsai a que de vez em quando se aparam as raízes para que não cresça, uma miniatura infantil da gigantesca arvore dos lugares e do tempo, e de quanto neles vai

sucedendo, olhamos, vemos a desigualdade de tamanho e por aí nos deixamos ficar, passamos por alto outras diferenças não menos notáveis, por exemplo, nenhuma ave, nenhum pássaro, nem sequer o diminuto beija-flor, conseguiria fazer ninho nos ramos de um bonsai, e se é verdade que à pequena sombra deste, supondo-o provido de suficiente frondosidade, pode ir açoitar-se uma lagartixa, o mais certo é que ao réptil lhe fique a ponta do rabo de fora (SARAMAGO, 2008, p.13).

Os enunciados “deverá ler com atenção e corrigir sempre que atendem perigosamente contra as verdades ensinadas ou se permitam excessivas liberdades de interpretação” e “a História que Tertuliano Máximo Afonso tem a missão de ensinar é como um bonsai” é significativo, pois colocam em discussão o controle e o cerceamento existente no discurso histórico. A interpretação do discurso histórico está limitada a determinadas regras que devem ser obedecidas, caso algum aluno não o faça será punido pelo professor. Observamos, assim, que existe um controle sobre a interpretação da história que nos leva a concluir que as verdades históricas são construídas a partir de determinadas regras que devem ser questionadas, uma vez que seu caráter de veracidade foge à materialidade linguística. A história é comparada a um bonsai, uma árvore grande, mas que fica pequena a partir da aplicação de uma técnica que corta suas raízes. Esse enunciado é significativo, pois observamos que o discurso histórico é controlado e apresenta apenas uma parte dos acontecimentos, ou seja, ele é sempre controlado com o objetivo de apresentar um determinado formato, não podendo fugir aos padrões estipulados por relações de poder.

Além da dificuldade relatada acima, Tertuliano enfrenta outra, como observamos no fragmento “os professores precisam de ir bem alimentados à escola para poderem arrostar com o duríssimo trabalho de plantar árvores ou simples arbustos da sabedoria em terrenos que, na maior parte dos casos, puxam mais para o sáfaro que para o fecundo” (SARAMAGO, 2008, p. 32). O enunciado “plantar árvores ou simples arbustos da sabedoria em terrenos que, na maior parte dos casos, puxam mais para o sáfaro que para o fecundo” é relevante, pois menciona uma dificuldade enfrentada por Tertuliano, que, além de não saber mais se o ensino de História é importante, tem problemas com os alunos, pois não sabe se o que está ensinando é aprendido por eles. Tertuliano sofre, uma vez que seu trabalho ao mesmo tempo que é produtivo, passa a não ser. Percebemos nesse momento da narrativa a instauração de um embate que culmina na constituição da subjetividade de Tertuliano. Sua reflexão está fundamentada na crença que o ensinado ao aluno deve ser aprendido por ele, ou seja, existe nesse momento uma uniformização da constituição dos sujeitos, no caso, todos aprendem da

mesma forma. Há uma verdade única que deve ser compreendida por todos ou, caso esse processo falhe, há um problema com uma das partes envolvidas. Assim, podemos afirmar que existe uma verdade a ser apreendida pelos sujeitos e que não pode ser contestada. Essa observação pode ser sustentada com a análise do seguinte fragmento:

Rever os exercícios que trouxe na pasta. [...] Não faltaria mais que ter Tertuliano Máximo Afonso de emendar os seus próprios erros, supondo que em um destes papéis, que agora está olhando sem ver, corrigiu o que estava certo e pôs uma mentira no lugar de uma verdade inesperada (SARAMAGO, 2008, p.33).

As considerações acima são significativas, principalmente, os enunciados “emendar os seus próprios erros” e “o que estava certo e pôs uma mentira no lugar de uma verdade inesperada”, pois Tertuliano irá rever os exercícios já corrigidos com o objetivo de saber se houve uma falha dele ou dos alunos que não fora observada. Os sentidos oriundos desse enunciado assinalam uma construção fundamentada na afirmação de que existe uma verdade a ser descoberta e colocada no lugar de uma mentira. Temos a impressão de que a verdade apresentada, nesse momento da narrativa, está fundamentada na dualidade entre verdadeiro e falso, ou seja, temos sempre uma verdade escondida a ser descoberta pelos sujeitos. Como se a verdade fosse algo pronto e concluído, basta estudarmos e analisarmos para encontrá-la. A partir das leituras de Foucault, observamos que não existe uma verdade da ordem do falso ou verdadeiro, ela é constituída historicamente e ao enunciarmos que um dado discurso é verdadeiro, ou não, estamos apenas estabelecendo uma convenção, uma vez que ele pode não ser mais considerado uma verdade logo após ser enunciado.

Observamos, no decorrer da narrativa, que Tertuliano passa por uma transformação em sua subjetividade. Inicialmente, ele é um professor que tem “aparentemente” uma vida tranquila, mas que é modificada após ver em um filme com um ator que é, segundo o personagem, muito parecido com ele, mais especificamente, igual a ele. Tertuliano sofre muito por essa descoberta, sente medo de que os demais sujeitos descubram a semelhança existente entre ele e o ator. Essas mudanças refletem na sua profissão, como podemos observar no próximo fragmento:

Atualização pedagógica. [...] Em minha opinião, disse ele, a única opção importante, a única decisão séria que será necessário tomar no que respeita o conhecimento da História, é se deveremos ensiná-la de trás para diante ou, segundo a minha opinião, de diante para trás, todo o mais, não sendo

despiciendo, está condicionado pela escolha que se fizer, toda a gente sabe que assim é, mas continua a fazer-se de conta que não. Os efeitos da perorata foram os de sempre, suspiro de mal resignada paciência do director, trocas de olhares e murmúrios entre os professores. O de Matemática também sorriu, mas o seu sorriso foi de amistosa cumplicidade, como se dissesse, Você tem razão, nada disto é para levar a sério (SARAMAGO, 2008, p.41).

O fragmento acima retrata uma reunião em que Tertuliano questiona como deve ser o ensino da história, do início para os dias atuais ou dos dias atuais para o início. Segundo Tertuliano, deve-se ensinar a História a partir do hoje e sua escolha é motivo de riso entre seus colegas. Observamos que Tertuliano coloca a História como algo que pode ser ensinado e aprendido, no entanto, ele não menciona que:

Nem os objetos, nem os sujeitos preexistem à história que os constitui. A história possui objetos e sujeitos porque os fabrica, inventa-os, assim como o rio inventa o seu curso e suas margens ao passar. Mas estes objetos e sujeitos também inventam a história, da mesma forma que as margens constituem parte inseparável do rio, que o inventam (ABULQUERQUE JÚNIOR, 2007, p.29).

Somos constituídos em sujeitos pela história, não existimos antes dela. A história nos atravessa e faz com que sejamos o que somos, sujeitos históricos. Sendo assim, o ensino de história proposto por Tertuliano deveria levar em consideração que “o fato histórico, um misto de matéria e memória, de ação e representação, fruto de uma pragmática que articula a natureza, a sociedade e o discurso” (ABULQUERQUE JÚNIOR, 2007, p.35), e não simplesmente se a História deve partir do início ou do fim.

Os sentidos que emergem da relação entre a História e a verdade apresentam uma desconstrução do discurso histórico, ou seja, a sua verdade deve ser questionada, pois é uma construção discursiva que obedece a determinadas regras. Os sentidos da escrita saramaguiana rompem com o pré-estabelecido socialmente e chamam a atenção para a importância da reflexão e do questionamento sobre o discurso histórico, bem como seu caráter de veracidade, nas palavras de Albuquerque Júnior (2007, p.45), o real é “longe de ser algo que possui uma verdade que poderia ser conhecida — seria o que escapa à compreensão.” Além disso, podemos observar uma crítica à sociedade portuguesa que, como afirma Lourenço (1999), vive da saudade dos grandes acontecimentos históricos, ou seja, os portugueses convivem com um saudosismo que encobre as dificuldades enfrentadas atualmente.

3.4 A verdade e a contradição no discurso bíblico: sentidos díspares de margens indefinidas

No último tópico da nossa análise, discutiremos a relação entre o discurso bíblico e a verdade em três obras saramaguianas, **A caverna** (2000), **Memorial do convento** (2008a) e **O evangelho segundo Jesus Cristo** (1997). Buscaremos compreender como se articula o funcionamento discursivo da verdade em relação ao discurso bíblico nas obras mencionadas e os sentidos que as perpassam. Destacamos que a primeira apresenta uma breve discussão, já a segunda apresenta um caráter reflexivo mais refinado e a última apresenta uma estrutura totalmente fundamentada na relação entre a verdade e o discurso bíblico. Nas palavras de Ferraz (2003, p.208), “o retrato final de Jeová concebido pelo escritor está muito longe do Jeová dos teólogos. Se um dos eixos centrais de suas obras é a celebração do humano, o outro é a negação de Deus.”

No romance **A caverna** (2000), observamos que a família Algor, de alguma forma, apresenta algumas diferenças significativas com os demais sujeitos. Isso pode ser observado na cena abaixo:

O cão Achado partilhou do que havia para comer, depois' deitou-se aos pés de Marta, a olhar fixamente as chamas, na sua vida tinha estado perto de outras fogueiras, mas nenhuma como esta, provavelmente querendo dizer outra coisa, as fogueiras, maiores ou mais pequenas, parecem-se todas, são lenha a arder, centelhas, tições e cinzas, o que o Achado pensava era que nunca tinha estado assim, aos pés de duas pessoas a quem entregara para sempre o seu amor de cão, junto a um banco de pedra propício a sérias meditações, como ele próprio, a partir de hoje e por experiência pessoal directa, poderá testemunhar (SARAMAGO, 2000, p.188).

No decorrer da trama, observamos que o Cão Achado é discursivizado através das considerações tecidas pelo narrador, ou seja, ele assume uma subjetividade e sua presença é importante para a compreensão da subjetividade de Cipriano. Isso não deve causar estranhamento no leitor, pois se trata de um discurso literário e, como vimos no primeiro capítulo, ele não mantém uma relação de verossimilhança com as suas condições de produção. Ele rompe com as amarras que o prendem a ela e traz em seu interior marcas com sentidos díspares ao esperado. O enunciado “o cão Achado partilhou do que havia para comer” é

significativo, uma vez que quando mencionamos “partilha” remetemos ao discurso bíblico, ou seja, da divisão dos pães e peixes feita por Jesus Cristo. Entretanto, algo chama a atenção, não são os sujeitos que partilham, mas o cão. Seguindo esse raciocínio, outro enunciado se destaca: “nunca tinha estado assim, aos pés de duas pessoas a quem entregara para sempre o seu amor de cão”, observamos que Cipriano e Marta são dois sujeitos diferentes dos demais. No decorrer da trama essa afirmação fica mais clara, uma vez que pai e filha apresentam uma subjetividade que foge dos padrões de normalidade.

O fragmento abaixo também apresenta uma relação de proximidade com o discurso bíblico.

Autoritárias, paralisadoras, circulares, às vezes elípticas, as frases de efeito, também jocosamente denominadas pedacinhos de ouro, são uma praga maligna, das piores que têm assolado o mundo. Dizemos aos confusos, Conhece-te a ti mesmo, como se conhecer-se a si mesmo não fosse a quinta e mais dificultosa operação das aritméticas humanas, dizemos aos abúlicos, Querer é poder, como se as realidades bestiais do mundo não se divertissem a inverter todos os dias a posição relativa dos verbos, dizemos aos indecisos, Começar pelo princípio, como se esse princípio fosse a ponta sempre visível de um fio mal enrolado que bastasse puxar e ir puxando até chegarmos à outra ponta, a do fim, e como se, entre a primeira e a segunda, tivéssemos tido nas mãos uma linha lisa e contínua em que não havia sido preciso desfazer nós nem desenredar estrangulamentos, coisa impossível de acontecer na vida dos romances e, se uma outra frase de efeito é permitida, nos romances da vida (SARAMAGO, 2000, p.71).

Por se tratar de um fragmento longo, dividiremos sua análise em partes, primeiramente, destacaremos o enunciado “conhece-te a ti mesmo, como se conhecer-se a si mesmo não fosse a quinta e mais dificultosa operação das aritméticas humanas”, o primeiro a proferir essa afirmação “conheça-te a ti mesmo” foi Sócrates; Jesus, uns 500 anos mais tarde, diria: “Ama-te a ti mesmo” e acrescentaria: “da mesma maneira como amas a ti mesmo, assim amarás teu próximo”¹¹. Observamos que elementos oriundos de outro momento histórico emergem na narrativa através da memória discursiva, mas com sentidos díspares aos primeiros e eles trazem à tona o fato de que o “conhecimento de si” não é uma atitude simples. Os sujeitos ouvem, desde a filosofia antiga e depois com o Cristianismo, que devem

¹¹ “Os fariseus, tendo sabido que Ele tapara a boca aos saduceus, reuniram-se; e um deles, que era doutor da lei, para o tentar, propôs-lhe esta questão: “Mestre, qual o maior mandamento da lei?” — Jesus respondeu: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito; este o maior e o primeiro mandamento. E aqui tendes o segundo, semelhante a esse: Amarás o teu próximo, como a ti mesmo. Toda a lei e os profetas se acham contidos nesses dois mandamentos” (Mateus, 22:34 a 40).

se conhecer e os enunciados que emergem a partir dessa proposta colocam-na como uma tarefa fácil, entretanto, a escrita saramaguiana desconstrói esse caráter de facilidade e apresenta as suas dificuldades, ou seja, ela coloca à prova uma verdade, mas ao mesmo tempo assume um lugar de verdade, visto que tece comentários críticos e irônicos sobre esse aspecto. Outro enunciado significativo é o “querer é poder, como se as realidades bestiais do mundo não se divertissem a inverter todos os dias a posição relativa dos verbos”, seus sentidos apontam para outros momentos da história e também tecem uma crítica ao discurso bíblico. Ao atentarmos para ele identificamos uma série de momentos em que o querer¹² e o poder¹³ são mencionados. Os sentidos que margeiam os enunciados apresentados nas duas notas de rodapé trazem são significativos, pois querer algo impulsiona, motiva, fortalece e capacita, ou seja, dá o poder para alcançar o seu objetivo. Quanto mais se quer alcançar um objetivo, mais preparados os sujeitos estarão para conquistá-lo. Por outro lado, a falta de querer, enfraquece e desmotiva. A intensidade das ações rumo ao objetivo, depende do quanto se deseja aquilo. Eles também destacam que se o sujeito acreditar em Deus e estiver junto a ele, o seu querer será atendido. Por sua vez, o enunciado saramaguiano chama a atenção para uma transformação, ou seja, “poder é querer”, neste caso, temos uma inversão de sentidos significativa, pois os sujeitos desejam mais o poder do que o próprio querer. O que temos é uma vontade de poder, de assumir lugares em que o sujeito, de alguma forma, possa exercer o poder sobre os outros sujeitos. Assim, temos uma desconstrução da “verdade” apresentada pelo discurso bíblico, uma vez que os sentidos apresentados por ele são contrários aos sentidos que emergem na sociedade, no caso, ter o poder de controlar o outro.

¹² “Porque Deus é o que opera em vós tanto o querer como o efetuar, segundo a sua boa vontade” (Filipenses 2:13). “Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; e com efeito o querer está em mim, mas não consigo realizar o bem” (Romanos 7:18). “Agora, porém, completai também o já começado, para que, assim como houve a prontidão de vontade, haja também o cumprimento, segundo o que tendes” (Coríntios 8:11). “E nisto dou o meu parecer; pois isto convém a vós que, desde o ano passado, começastes; e não foi só praticar, mas também querer” (Coríntios 8:10). Além dessas citações temos outras que mencionam o querer.

¹³ “E qual a sobreexcelente grandeza do seu poder sobre nós, os que cremos, segundo a operação da força do seu poder” (Efésios 1:19). “Porque o reino de Deus não consiste em palavras, mas em poder” (Coríntios 4:20). “Ora, Deus, que também ressuscitou o Senhor, nos ressuscitará a nós pelo seu poder” (Coríntios 6:14). “Não obstante, ele os salvou por amor do seu nome, para fazer conhecido o seu poder” (Salmos 106:8). “A morte e a vida estão no poder da língua; e aquele que a ama comerá do seu fruto” (Provérbios 18:21). “Eis que os príncipes de Israel, cada um conforme o seu poder, estavam em ti para derramarem sangue” (Ezequiel 22:6). “Na palavra da verdade, no poder de Deus, pelas armas da justiça, à direita e à esquerda” (Coríntios 6:7). “Para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria dos homens, mas no poder de Deus” (Coríntios 2:5).

Outro enunciado representativo no fragmento acima é “começar pelo princípio”¹⁴, como se esse princípio fosse a ponta sempre visível de um fio mal enrolado que bastasse puxar e ir puxando até chegarmos à outra ponta”, pois ele estabelece também uma relação com o discurso bíblico. A escrita saramaguiana levanta a seguinte questão: como podemos conhecer com segurança a origem? Os sujeitos, por mais que queiram, não têm condições de chegar ao princípio, ou seja, a origem. Faltam muitas informações que ajudem a compreender como se articulou a origem. Observamos que, mais uma vez, põe à prova uma verdade socialmente instituída. Há uma desconstrução do discurso bíblico que circula na sociedade, visto que não podemos saber se o princípio foi de dada maneira, porque não temos como chegar a ele. O próximo fragmento também questiona algumas asseverações do discurso bíblico.

Este foi o primeiro dia da criação. No segundo dia o oleiro viajou à cidade para comprar o gesso cerâmico destinado aos moldes, mais o carbonato de sódio, que foi o que encontrou como desfloculante, as tintas, uns quantos baldes de plástico, teques novos de madeira e de arame, espátulas, vazadores (SARAMAGO, 2000, p.154).

O enunciado “este foi o primeiro dia da criação” mantém uma relação muito próxima com a **Bíblia**, nela temos o seguinte enunciado: “E veio a ser noite e veio a ser manhã, primeiro dia.” (Gênesis 1:5). O primeiro enunciado descreve o primeiro dia da criação dos bonecos de Cipriano, já o segundo relata o primeiro dia da criação de Deus. Ao atentarmos para os sentidos produzidos por esses dois enunciados, observamos que ambos estão construindo algo muito especial, tanto para Cipriano, como para Deus. No entanto, observamos que Cipriano e Deus¹⁵ enfrentam dificuldades com suas criações, o fragmento abaixo descreve as dificuldades enfrentadas por Cipriano.

¹⁴ “No princípio Deus criou os céus e a terra” (Gênesis 1:1).

¹⁵ 8 E eis que ouviram o barulho (dos passos) do Senhor Deus que passeava no jardim, à hora da brisa da tarde. O homem e sua mulher esconderam-se da face do Senhor Deus, no meio das árvores do jardim. 9 Mas o Senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: “Onde estás?” 10 E ele respondeu: “Ouvi o barulho de vossos passos no jardim; tive medo, porque estou nu; e ocultei-me.” 11 O Senhor Deus disse: “Quem te revelou que estavas nu? Terias tu porventura comido do fruto da árvore que eu te havia proibido de comer?” 12 O homem respondeu: “A mulher que pusestes ao meu lado apresentou-me deste fruto, e eu comi.” 13 O Senhor Deus disse à mulher: “Por que fizeste isso?” — “A serpente enganou-me, — respondeu ela — e eu comi.” 14 Então o Senhor Deus disse à serpente: “Porque fizeste isso, serás maldita entre todos os animais e feras dos campos: andarás de rastros sobre o teu ventre e comerás o pó todos os dias de tua vida. 15 Porei ódio entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a dela. Esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar.” 16 Disse também à mulher: “Multiplicarei os sofrimentos de teu parto; darás à luz com dores, teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás sob o seu

Quando a primeira semana de criação estiver a ponto de terminar, quando Cipriano Algor passar à primeira semana de destruição, acarretando as louças do armazém do Centro e largando-as por aí como lixos sem serventia, é que os dedos dos dois oleiros, ao mesmo tempo livres e disciplinados, começarão finalmente a inventar e a traçar o caminho recto que os levará ao volume certo, à linha justa, ao plano harmonioso. Os momentos não chegam nunca tarde nem cedo, chegam à hora deles, não à nossa, não temos de agradecer-lhes as coincidências, quando ocorram, entre o que tinham para propor e o que nós necessitávamos (SARAMAGO, 2000, p.157).

O enunciado “quando a primeira semana de criação estiver a ponto de terminar, quando Cipriano Algor passar à primeira semana de destruição, acarretando as louças do armazém do Centro e largando-as por aí como lixos sem serventia” é significativo, uma vez que Cipriano ao mesmo tempo constrói e desconstrói, assim como Deus que criou e também teve que “destruir” a sua criação. Observamos que a retomada do discurso bíblico está fundamentada em uma crítica que recai sobre a fé cega dos sujeitos, como pode ser observado através das palavras de Lourenço (1999) quando afirma que o povo português é muito arraigado às tradições apresentadas pela igreja católica; dessa forma, a escrita saramaguiana questiona a veracidade e traz as margens dos acontecimentos. Assim, ao mesmo tempo em que o discurso desarticula essas verdades, ele coloca outras em seu lugar, entretanto, não é uma verdade “concreta”, mas uma verdade questionável e que traz à tona as margens do discurso bíblico.

Seguindo a temática em foco, o próximo fragmento é do romance **Memorial do convento** (2008a) que narra a seguinte cena: “D. João V vai ter de contentar-se com uma menina. Nem sempre se pode ter tudo, quantas vezes pedindo isto se alcança aquilo, que é o mistério das orações, lançamo-las ao ar com uma intenção que é nossa, mas elas escolhem seu próprio caminho” (SARAMAGO, 2008a, p.69). Notamos uma crítica ao discurso bíblico, quando se refere ao nascimento da filha do rei D. João V e não de um menino, como era a sua vontade. O rei pediu, como podemos observar através do enunciado “nem sempre se pode ter tudo, quantas vezes pedindo isto se alcança aquilo”, entretanto, observamos que os sujeitos pedem, como foi o caso do rei, mas nem sempre são atendidos da forma como desejam. Esse enunciado contraria a seguinte passagem bíblica:

domínio.” 17 E disse em seguida ao homem: “Porque ouviste a voz de tua mulher e comeste do fruto da árvore que eu havia te proibido comer, maldita seja a terra por tua causa. Tirarás dela com trabalhos penosos o teu sustento todos os dias de tua vida. 18 Ela te produzirá espinhos e abrolhos, e tu comerás erva da terra. 19 Comerás o teu pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de que foste tirado; porque és pó, em pó te hás de tornar” (Gênes 2:3).

7 Pedi e se vos dará; buscai e achareis; batei e se vos abrirá; 8 porquanto, quem pede recebe, quem procura acha e àquele que bate se abre. 9 Qual, dentre vós dá uma pedra ao filho, quando este lhe pede um pão? 10 Ou, se pedir um peixe, qual lhe dará uma serpente? - 11 Ora, se sendo maus como sois, sabeis dar boas coisas aos vossos filhos, com mais forte razão vosso Pai, que está nos céus, boas coisas dará aos que lhas pedirem (Mateus 7: 7;8;9;10;11).

O rei pediu um filho e para isso ele mandou construir um convento, no entanto, ele teve uma filha, dessa forma, observamos que há uma contradição entre o discurso saramaguiano e o discurso contido na **Bíblia**, ou seja, novamente temos à margem do discurso apresentado na **Bíblia**.

No próximo fragmento temos um diálogo entre Sete-Sóis e seu cunhado a respeito do convento.

Primeiro falou-se em treze frades, depois subiu para quarenta, agora já andam os franciscanos da albergaria e da capela do Espírito Santo a dizer que são oitenta, Vai cair aí o poder do mundo, rematou Baltasar [...] Vêm para aí os frades fornicar as mulheres, como é costume deles, e então franciscanos, se um dia apanho algum com partes de atrevido, leva uma surra que fica com os ossos todos partidos [...] (SARAMAGO, 2008a, p.97).

Acima temos informações sobre o aumento do tamanho da construção, que inicialmente abrigaria poucos frades, mas que depois passou a ser maior e também apontamentos sobre os costumes dos padres. Segundo consta os mandamentos da igreja, eles não podem estabelecer relacionamento com as mulheres, entretanto, eles não seguem as regras e se aproximam delas.

A rainha apresenta um comportamento peculiar com relação à quantidade de orações realizadas por ela.

[...] é uma triste e enganada rainha que só de rezar não se desengana, todos os dias e todas as horas deles, ora com motivo, ora sem certeza de o ter, pelo marido leviano, pelos parentes tão longe, pela terra que não é sua [...] pelas angústias da carne, pelo prazer entrevisto, se adivinhando entre pernas, pela custosa salvação, pelo inferno que a cobiça, pelo horror de ser rainha, pelo dó de ser mulher, pelas duas mágoas juntas, por esta vida que vai, por essa morte que vem (SARAMAGO, 2008a, p.110).

A rainha reza por uma série de questões, dentre elas “pelas angústias da carne, pelo prazer entrevisto, se adivinhando entre pernas, pela custosa salvação, pelo inferno que a cobiça, pelo horror de ser rainha, pelo dó de ser mulher, pelas duas mágoas juntas”. Os sentidos apresentados na narrativa levam o leitor a seguinte reflexão: mesmo rezando muito os “pecados” ainda fazem parte dos sujeitos. Segundo o enunciado devemos levar em consideração que rezar não exime os sujeitos dos “pecados”, uma vez que a rainha passa a sua vida toda rezando pelos pecados que a atormentam. Tanto é assim, que o rei mantém relacionamentos com as freiras, como podemos observar no fragmento abaixo:

Enfim, el-rei abriu os olhos, escapou, não foi desta, mas fica com as pernas frouxas, as mãos trémulas, o rosto pálido, nem parece aquele galante homem que derruba freiras com um gesto, e quem diz freiras diz as que o não são, ainda o ano passado teve uma francesa um filho da sua lavra, se agora o vissem as amantes reclusas e libertas não o reconheciam (SARAMAGO, 2008a, p.110).

Observamos que as rezas não são suficientes para resolver a leviandade do rei. Dessa forma, percebemos novamente uma contradição no discurso bíblico que apresenta um determinado acontecimento, referimo-nos às orações da rainha e, por outro lado, às relações que o rei mantém com outras mulheres, inclusive freiras. O fragmento abaixo também coloca em pauta a contradição que perpassa o discurso bíblico. Destacamos que ele não faz parte do **Memorial do convento** (2008a), mas do livro **O evangelho segundo Jesus Cristo** (1997).

Este mísero despojo só pode ser o Mau Ladrão, rectíssimo homem afinal, a quem sobrou consciência para não fingir acreditar, a coberto de leis divinas e humanas, que um minuto de arrependimento basta para resgatar uma vida inteira de maldade ou uma simples hora de fraqueza (SARAMAGO, 1997, p.17).

Acima temos um questionamento a respeito do mau ladrão¹⁶ que se arrependeu dos seus pecados no momento que seria crucificado juntamente com Jesus e, por esse motivo, foi

¹⁶ “33 Chegados que foram ao lugar chamado Calvário, ali o crucificaram, como também os ladrões, um à direita e outro à esquerda. [...] 39 Um dos malfeitores, ali crucificados, blasfemava contra ele: “Se és o Cristo, salva-te a ti mesmo e salva-nos!” 40 Mas o outro o repreendeu: “Nem sequer teme a Deus, tu que sofres do mesmo

absolvido e foi para o paraíso. O enunciado “um minuto de arrependimento basta para resgatar uma vida inteira de maldade ou uma simples hora de fraqueza” questiona a afirmação de que só o arrependimento é suficiente para não ser mais um pecador. Será que só o arrependimento é capaz? O enunciado se fundamenta na ironia para desconstruir o discurso bíblico e assume um lugar de verdade que contradiz o discurso vigente do Cristianismo. Consequentemente, ao assumir esse lugar deixa às claras uma vontade de verdade fundamentada em aspectos que são contrários à constituição identitária do povo português que está alicerçada em uma devoção extrema ao Cristianismo. Além da questão do arrependimento a obra saramaguiana questiona um outro acontecimento, que é Maria ter Jesus sem manter relação sexual com José¹⁷, como pode ser observado no fragmento abaixo:

Maria, deitada de costas, estava acordada e atenta, olhava fixamente um ponto em frente, e parecia espera, sem pronunciar palavra, José aproximou-se e afastou devagar o lençol que a cobria. Ela desviou os olhos, soergueu, um pouco a parte inferior da túnica, mas só acabou de puxá-la para cima, à altura do ventre, quando ele já se vinha debruçando e procedia do mesmo modo com a sua própria túnica, e Maria, entretanto, abria as pernas, ou as tinha aberto durante o sonho e desta maneira as deixara ficar, fosse por inusitada indolência matinal ou pressentimento de mulher casada que conhece os seus deveres. Deus, que está em toda a parte, estava ali, mas, sendo aquilo que é, um puro espírito, não podia ver como a pele de um tocava a pele do outro, como a carne dele penetrou a carne dela, criadas uma e outra para isso mesmo, e, provavelmente, já nem lá se encontraria quando a semente sagrada de José se derramou no sagrado interior de Maria, sagrados ambos por serem a fonte e a taça da vida, em verdade há coisas que o próprio Deus não entende, embora as tivesse criado (SARAMAGO, 1997, p.27).

Os enunciados “Maria, entretanto, abria as pernas” e “a semente sagrada de José se derramou no sagrado interior de Maria, sagrados ambos por serem a fonte e a taça da vida, em verdade há coisas que o próprio Deus não entende, embora as tivesse criado” trazem à tona a informação que Jesus foi concebido pelo anjo. Segundo esses enunciados ele foi concebido por uma relação sexual igual a qualquer outro sujeito. Novamente a escrita saramaguiana critica as verdades cristalizadas pelo discurso bíblico e que são consideradas de fundamental importância para a constituição identitária portuguesa como mostra Lourenço (1999). Outro

suplício? 41 Para nós isto é justo: recebemos o que mereceram os nossos crimes, mas este não fez mal algum.”

42 E acrescenta: “Jesus, lembra-te de mim, quando tiveres entrado no teu Reino!” 43 Jesus respondeu-lhe: “Em verdade te digo: hoje estarás comigo no paraíso.” (Lucas 23: 33)

¹⁷ “18 Eis como nasceu Jesus Cristo: Maria, sua mãe, estava desposada com José. Antes de coabitarem, aconteceu que ela concebeu por virtude do Espírito Santo” (Mateus 1:18).

aspecto mencionado por Lourenço (2001) que consideramos de fundamental importância para o desenvolvimento da presente tese é a relação existente entre os portugueses e a igreja católica. O catolicismo esteve sempre presente nesse país, tanto é assim que encontramos em Eça Queirós uma sátira refinada a ele. De acordo com Lourenço (2001, p.40):

Se há país na Europa, tirando talvez a Polónia, onde a Igreja exerceu o seu magistério intelectual, espiritual, pastoral e, mesmo, temporal, em toda a sua plenitude, é bem Portugal. [...] A nossa história, a história da Igreja em Portugal e da Igreja universal estão intrinsicamente e complexamente interligadas, bem antes da elevação de Portugal a reino independente, até os dias que correm. De certo modo, que talvez fosse até mais clarividente do que o de uma perspectiva profana, de ordem historicista ou sociológica, cultura portuguesa podia ser descrita no seu funcionamento simbólico como um conflito latente ou ativo entre as exigências profanas, características de uma sociedade anterior ao cristianismo, e as exigências de um modelo de comportamento religioso, ético e espiritual que, em princípio, subdetermina todos os atos da existência.

As palavras acima ajudam a vislumbrar a presença marcante do catolicismo em Portugal. Sendo ele o responsável por determinar “todos os atos da existência. A Igreja toma conta da existência dos sujeitos e o seu poder é exemplificado através da quantidade de igrejas que existem no país e a riqueza de ornamentos que são utilizados nas construções dos prédios religiosos. As regras do catolicismo atravessam os sujeitos e os constituem. Esses sujeitos são marcados por uma fé inquestionável e pelo segmento das orientações espirituais recebidas. Nas palavras de Lourenço (2001) a história da Igreja é tão significativa a ponto de se misturar com a história tradicional da nação. A Igreja, por exemplo, foi aliada fiel de Portugal no processo de colonização de outros países.

Vislumbrar a relação do povo português com a sua história e o papel assumido pela igreja católica dentro do país é muito importante, uma vez que ajudará a compreender os sentidos oriundos da escrita saramaguiana. Observamos que ela é perpassada por uma crítica refinada à história tradicional e a igreja católica e aponta para sentidos que deixam às claras as margens “apagadas” pelo discurso tradicional veiculados por ambos os seguimentos.

As análises apresentadas ajudam a compreender o sentimento de indignação que perpassou a sociedade portuguesa logo após a publicação desse romance, uma vez que a sua escrita coloca à prova uma tradição que há muito se instalou em Portugal.

A seguir temos outro exemplo sobre a relação existente em Maria e José.

Não tinha precisado Maria de pedir licença ao marido de viva-voz, ele foi quem lho permitiu ou ordenou com um aceno de cabeça, que já se sabe serem supérfluas as palavras nestes tempos em que um simples gesto basta para matar ou deixar viver, como nos jogos do circo se move o polegar dos cézares, apontando para baixo ou para cima (SARAMAGO, 1997, p.32).

José foi justo com Maria como podemos observar no seguinte fragmento: “José, seu esposo, sendo justo, e não querendo denunciá-la publicamente, resolveu repudiá-la em segredo.” (Mateus 1:19) Ainda no texto bíblico temos a passagem em que José recebe a visita do anjo e a partir dela compreende que Maria não teve uma atitude repugnável como ele pensava e depois dessa constatação eles mantêm uma relação harmoniosa. No entanto, o fragmento saramaguiano acima questiona se os acontecimentos realmente ocorreram da forma como são relatados pelo texto bíblico, uma vez que naquele período o papel da mulher na sociedade era insignificante. Maria deveria pedir ao marido autorização para tomar determinadas atitudes, além disso, não havia muito diálogo entre eles. O próximo fragmento segue a linha do anterior e apresenta o tratamento destinado às mulheres naquela época.

Ao cabo, postos primeiramente os burros à manjedoura, sentaram-se os viajantes a comer, principiando pelos homens, que as mulheres já sabemos que em tudo são secundárias, basta lembrar uma vez mais, e não será a última, que Eva foi criada depois de Adão e de uma sua costela, quando será que aprenderemos que há certas coisas que só começaremos a perceber quando nos dispusermos a remontar às fontes (SARAMAGO, 1997, p.57).

As mulheres só poderiam se alimentar após os homens, com essa observação, podemos notar que a mulher era tratada de forma insignificante, no entanto, se formos buscar na **Bíblia** como era constituída a relação entre Maria e José, esses detalhes são omitidos. Isso ocorre em função do seu objetivo que era ressaltar a relação perfeita entre o casal e o papel importante de Maria, mãe de Jesus, como mantenedora do lar harmonioso e, consequentemente, temos um “apagamento” das margens que ajudariam a vislumbrar outros sentidos.

No fragmento a seguir deparamos com o relato do nascimento de Jesus.

O filho de José e de Maria nasceu como todos os filhos dos homens, sujo de sangue de sua mãe, viscoso das suas mucosidades e sofrendo em silêncio. Chorou porque o fizeram chorar, e chorará por esse mesmo e único motivo.

Envolto em panos, repousa na manjedoura, não longe do burro, porém não há perigo de ser mordido, que ao animal prenderam-no curto. Zelomi saiu fora a enterrar as secundinas, ao tempo que José se vem aproximando. Ela espera que ele entre e deixa-se ficar, respirando a brisa fresca do anoitecer, cansada como se tivesse sido ela a parir, é o que imagina, que filhos seus próprios nunca os teve (SARAMAGO, 1997, p.83).

Jesus nasceu como uma criança qualquer, sujo de sangue e parto normal, entretanto, o discurso bíblico não faz menção a esse acontecimento, apenas relata que “Enquanto estavam lá, chegou o tempo de nascer o bebê, e ela deu à luz ao seu primogênito. Envolveu-o em panos e o colocou numa manjedoura, porque não havia lugar para eles na hospedaria.” (Lucas 2:6) Maria teve Jesus e, para isso, sofreu as dores do parto como todas as mulheres, ou seja, ela não foi “abençoada” por trazer em seu ventre o filho de Deus. Após o seu nascimento Maria não acredita e busca em Jesus alguma indicação que a ajude confirmar que Jesus era o escolhido de Deus.

Maria olha o seu primogênito, que por ali anda gatinhando como fazem todos os crios humanos na sua idade, olha-o e procura nele uma marca distintiva, um sinal, uma estrela na testa, um sexto dedo na mão, e não vê mais do que uma criança igual às outras, baba-se, suja-se e chora como elas, a única diferença é ser seu filho, os cabelos são pretos como os do pai e da mãe, as íris já vão perdendo aquele tom branquiço a que chamamos cor de leite não o sendo, tomam o seu próprio natural, o da herança genética direta, um castanho muito escuro que adquire, aos poucos, à medida que se vai afastando da pupila, uma tonalidade como de sombra verde (SARAMAGO, 1997, p.127).

Jesus é igual a qualquer outra criança, não apresenta nenhuma característica que contradiz o ser criança vigente para a época em que viveu. Dessa forma, a discussão apresentada sobre a relação entre o discurso bíblico e a verdade aponta para sentidos que desconstroem as verdades cristalizadas pela sociedade. Ela também leva o leitor a atentar que o discurso bíblico, assim como os demais, é uma construção discursiva que obedece a determinadas regras estabelecidas pela historicidade que permeia a sua produção.

Observamos que em vários momentos da trama saramaguiana a crítica recai sobre o discurso bíblico, dos quais destacaremos alguns que consideramos suficientemente

representativos para o cumprimento da análise proposta. Assim, o próximo fragmento relata o momento que Jesus decide deixar sua mãe e seus irmãos.

Aonde vai o teu filho, Maria, e Maria respondeu, Arranjou trabalho em Jerusalém, vai lá ficar uns tempos, descarada mentira é ela, como sabemos, mas isto de mentir e dizer a verdade a verdade tem muito que se lhe diga, o melhor é não arriscar juízos morais peremptórios porque, se ao tempo dermos tempo bastante, sempre o dia chega em que a verdade se tornará mentira e a mentira se fará verdade. (SARAMAGO, 1997, p.194)

Neste momento, destacamos os seguintes enunciados: “ao tempo dermos tempo bastante, sempre o dia chega em que a verdade se tornará mentira” e “a mentira se fará verdade”. Eles apresentam a movência constitutiva dos discursos, ou seja, a verdade transita entre mentira e verdade. Sendo essa modificação fundamentada na história, como pode ser observado pelos dois sentidos dos enunciados “tempo” e “dia”.

A escrita de José Saramago está fundamentada, em vários momentos, em uma “desconstrução” de verdades provenientes do discurso do senso comum, do histórico e do discurso bíblico, entretanto, algumas passagens não seguem essa padronização, ou seja, recontam as passagens de forma que os sentidos que margeiam essa produção não diferem “totalmente” dos sentidos apresentados pelo discurso bíblico. Os fragmentos que serão analisados a seguir trazem enunciados que confirmam essa afirmação.

É tua mãe, somos teus irmãos, Quem é a minha mãe, quem são os meus irmãos, meus irmãos e minha mãe são aqueles que creram na minha palavra na mesma hora em que eu proferi, meus irmãos e minha mãe são aqueles que em mim confiam quando vamos ao mar para do que lá pescam comerem com mais abundância do que comiam, minha mãe e meus irmãos são aqueles que não precisem esperar a hora da minha morte para se apiedarem da minha vida, Não tens outro recado para levar, Outro recado não tenho, mas ouvireis falar de mim, respondeu Jesus (SARAMAGO, 1997, p.325).

O fragmento acima, ao ser confrontado com o discurso bíblico, apresentam sentidos semelhantes a ele, como podemos observar a seguir: “Certa pessoa comunicou a Jesus: “Tua mãe e teus irmãos estão lá fora e desejam ver-te”. Contudo, Ele lhe replicou: “Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a Palavra de Deus e a praticam!” (Lucas 8:20 e 21). Ao

aproximarmos os dois fragmentos, verificamos que os seus sentidos são quase os mesmos, ou seja, não temos nesse momento uma crítica ao discurso bíblico, mas uma retomada de enunciados e de sentidos. A resposta dada pelo sujeito discursivo Jesus em ambos aponta para o fato de que sua mãe e seus irmãos não acreditavam em suas colocações e para serem sua mãe e seus irmãos teriam incondicionalmente que acreditar em suas palavras e segui-las. Destacamos essa passagem e outras, pois percebemos uma aproximação entre elas e não uma crítica como mostramos anteriormente nos fragmentos analisados. Esses enunciados não seguem a mesma regra de formação dos demais analisados.

A seguir, destacamos outro que também não é uma crítica, mas sim uma retomada:

Perguntaram Simão e André como soubera ele que o peixe ali chegara de um momento para outro, que olhar de lince se apercebera do movimento profundo das águas, e Jesus respondeu que não, que não sabia, fora apenas uma idéia, experimentar a sorte uma última vez antes de regressarem. Não tinham os dois irmãos motivos para duvidar, o acaso faz destes e outros milagres, mas Jesus, dentro de si, estremeceu, e no silêncio da sua alma perguntou. Quem fez isto. Disse Simão, Ajuda aqui a escolher, ora, a oportunidade é boa para explicar que não foi neste mar de Genesaré que nasceu e ecumênica sentença. (SARAMAGO, 1997, p.275)

A cena acima descreve o momento em que Jesus conta a localização dos peixes no mar para Simão e André. Ao atentarmos para o discurso bíblico¹⁸ observamos uma grande semelhança entre eles, ou seja, os sentidos dos dois fragmentos são os mesmos, neste caso não há uma desconstrução da escrita bíblica. Dessa forma, há uma ruptura na linearidade da

¹⁸ “Depois disso Jesus apareceu novamente aos seus discípulos, à margem do mar de Tiberíades. Foi assim: Estavam juntos Simão Pedro; Tomé, chamado Dídimo; Natanael, de Caná da Galileia; os filhos de Zebedeu; e dois outros discípulos. "Vou pescar", disse-lhes Simão Pedro. E eles disseram: "Nós vamos com você". Eles foram e entraram no barco, mas naquela noite não pegaram nada. Ao amanhecer, Jesus estava na praia, mas os discípulos não o reconheceram. Ele lhes perguntou: "Filhos, vocês têm algo para comer?" Eles responderam que não. Ele disse: "Lancem a rede do lado direito do barco e vocês encontrarão". Eles a lançaram e não conseguiam recolher a rede, tal era a quantidade de peixes. O discípulo a quem Jesus amava disse a Pedro: "É o Senhor!" Simão Pedro, ouvindo-o dizer isso, vestiu a capa, pois a havia tirado, e lançou-se ao mar. Os outros discípulos vieram no barco, arrastando a rede cheia de peixes, pois estavam apenas a cerca de noventa metros da praia. Quando desembarcaram, viram ali uma fogueira, peixe sobre brasas e um pouco de pão. Disse-lhes Jesus: "Tragam alguns dos peixes que acabaram de pescar". Simão Pedro entrou no barco e arrastou a rede para a praia. Ela estava cheia: tinha cento e cinquenta e três grandes peixes. Embora houvesse tantos peixes, a rede não se rompeu. Jesus lhes disse: "Venham comer". Nenhum dos discípulos tinha coragem de lhe perguntar: "Quem és tu?" Sabiam que era o Senhor. Jesus aproximou-se, tomou o pão e o deu a eles, fazendo o mesmo com o peixe. Esta foi a terceira vez que Jesus apareceu aos seus discípulos, depois que ressuscitou dos mortos” (João 21: 1 ao 14).

escrita saramaguiana de contestação dos discursos. O próximo fragmento também apresenta essa regularidade:

Se foste capaz de fazer sair do corpo dum homem os demônios que o matavam, também deves poder fazer entrar no corpo desta gente a comida de que precisam pra viver, E como o farei, se aqui não temos mais alimento do que este pouco que trouxemos, És o filho de Deus, podes fazê-lo. Jesus olhou Maria de Magdala, que lhe disse, Já chegaste ao ponto donde não podes voltar para trás, e a expressão da sua cara era de pena, não percebeu Jesus se dele ou da esfomeada gente. Então tomando os seis Pães que tinham trazido, partiu cada um deles em duas metades e deu-os aos que acompanhavam, fez o mesmo com os seis peixes, ficando, também ele com um pão e um peixe. Depois disse, Vinde comigo e fazei o que eu fizer. Sabemos o que fez, mas nunca saberemos como pôde tê-lo feito. Ia de pessoa em pessoa, partindo e dando o pão e o peixe, porém, cada uma recebia, em cada pedaço, um peixe e um pão inteiros. Do mesmo modo procediam Maria de Magdala e os quatro, e por onde eles passavam era como um benévolo vento que fosse soprando sobre a seara, levantando uma a uma as espigas descaídas, com um grande rumor de folhas que eram, aqui, as bocas mastigando, e agradecendo, É o Messias, diziam alguns, É um mago, diziam outros, mas a nenhum dos que ali estavam passou pela cabeça perguntar, És o filho de Deus. E Jesus dizia a todos, Quem tiver ouvidos que ouça, se não dividirdes, não multiplicareis. (SARAMAGO, 1997, p.361)

Observamos uma aproximação de Saramago com o discurso bíblico¹⁹, mas não em termos de crítica, e sim de valorização. Diante dessas ocorrências, inicialmente, acreditávamos que poderíamos concluir que o discurso saramaguiano, através da contradição e ironia, questiona e até mesmo desconstrói as verdades aceitas pela sociedade portuguesa há séculos. Entretanto, uma observação mais atenta levou-nos por caminhos que vão muito além da simples desconstrução.

Com o objetivo de compreender os sentidos produzidos por enunciados constitutivos das obras saramaguianas faz-se necessário a retomada de algumas considerações de Hutcheon (1988) no que tange à constituição do romance contemporâneo. Segundo a estudiosa, ele questiona a certeza, a unidade e a totalização. Ela afirma que discutir esses conceitos não quer

¹⁹ “Ouvindo o que havia ocorrido, Jesus retirou-se de barco, em particular, para um lugar deserto. As multidões, ao ouvirem falar disso, saíram das cidades e o seguiram a pé. Quando Jesus saiu do barco e viu tão grande multidão, teve compaixão deles e curou os seus doentes. Ao cair da tarde, os discípulos aproximaram-se dele e disseram: "Este é um lugar deserto, e já está ficando tarde. Manda embora a multidão para que possam ir aos povoados comprar comida". Respondeu Jesus: "Eles não precisam ir. Deem-lhes vocês algo para comer". Eles lhe disseram: "Tudo o que temos aqui são cinco pães e dois peixes". Tragam-nos aqui para mim", disse ele. E ordenou que a multidão se assentasse na grama. Tomando os cinco pães e os dois peixes e, olhando para o céu, deu graças e partiu os pães. Em seguida, deu-os aos discípulos, e estes à multidão. Todos comeram e ficaram satisfeitos, e os discípulos recolheram doze cestos cheios de pedaços que sobraram. Os que comeram foram cerca de cinco mil homens, sem contar mulheres e crianças.” (Mateus: 14 ao 21)

dizer negá-los, mas simplesmente questionar a “sua relação com a experiência” sem que necessariamente sejam excluídos. Dessa forma, não estamos nos referindo à destruição, mas simplesmente a questionamentos das “bases de qualquer certeza (história, subjetividade, referência) e de quaisquer padrões de julgamentos” (HUTCHEON, 1988, p.84) As certezas do humanismo liberal e de um impulso organizador (herdado da ciência positivista) que eram admitidas passam a ser questionadas. A partir dessa mudança, a autora salienta que o centro deixou de existir, passando a ser uma ficção e, por outro lado, às margens emergiram com sua pluralidade de sentidos, ou seja, “o local, o regional e o não- totalizante (Foucault 1977, 208) são reafirmados à medida que o centro vai se tornando uma ficção __ necessária, desejada, mas apesar disso uma ficção” (HUTCHEON, 1988, p.85)

Assim, observamos que o centro passou a ser uma ficção, enquanto que a margem passa a ocupar um espaço significativo e, juntamente com ela, há uma emergência das contradições existentes nas convenções socialmente estabelecidas. Dessa forma, a obra contemporânea “[...] fala por si mesma, já não o faz para proclamar sua autonomia, auto-suficiência, sua transcendência; ela o faz, isto sim, para narrar a sua própria contingência, insuficiência, sua falta de transcendência” (HUTCHEON, 1988, p.87). Outra característica dessas obras é a presença da contradição que ajuda a descaracterização da centralidade e da homogeneidade.

Iniciando a finalização...

Partindo das observações acima, podemos concluir que a contradição é um recurso de extrema importância nas narrativas saramaguianas analisadas na presente tese e os sentidos oriundos de sua utilização no último tópico que analisamos, referente ao discurso bíblico, é extremamente significativo. Atentamos, nesse momento da análise, que a sua escrita inicialmente desconstrói o discurso bíblico, entretanto, não são somente esses os sentidos que emergem dessa materialidade linguística, pois o que temos é uma escrita fundamentada na contradição, visto que, como vimos com essa última retomada do discurso bíblico, não temos uma contestação, mas uma adesão a ele, uma vez que a escrita saramaguiana retoma-o na íntegra sem imputar-lhe a ironia, ou qualquer forma de desconstruí-lo.

Assim, as considerações elencadas no decorrer de nossa análise levam-nos a concluir que a escrita saramaguiana está fundamentada na contradição. Esse aspecto leva-nos a refletir sobre a constituição dos sujeitos pelos discursos e, conseqüentemente, como os sujeitos estão fundamentados na contradição, eles são constituídos por verdades moventes e cambiantes.

CONCLUSÃO ...
OU
A VERDADE NÃO É PASSÍVEL DE CONCLUSÃO ...

Escrevemos porque não queremos morrer.
Esta é a razão profunda do ato de
escrever
(SARAMAGO, 2010, p.157).

Acreditamos, assim como José Saramago (2010), que escrevemos para não morrer, pois temos a sensação de que cada linha escrita em uma folha de papel em branco é a possibilidade de nosso pensamento se fazer presente na posteridade. Entretanto, alinhar os dizeres não é uma tarefa simples! Percebemos que há muito a ser discutido, que as linhas foram insuficientes para aventar os pontos que consideramos importantes nas obras saramaguianas, enfim, fica apenas a sensação de incompletude.

Como temos que concluir, reiteramos que partimos do objetivo geral de problematizar como se articula a constituição da verdade nos romances **A caverna** (2000), **O homem duplicado** (2008), **Memorial do convento** (2008a) e **O Evangelho segundo Jesus Cristo** (1997), com a finalidade de compreender o funcionamento da vontade de verdade e dos jogos de verdade presentes nessas obras. A partir desse objetivo, conforme apresentamos, foram eleitos os seguintes objetivos específicos: apontar como a história, “a vontade de verdade” e as “políticas de verdade”, a partir do viés foucaultiano, colaboram para a compreensão da constituição dos discursos; problematizar a relação entre a análise do discurso francesa e o conceito de “verdade”; e analisar a constituição da verdade nos romances saramaguiano atentando para os enunciados que apontam para a temática religiosa, histórica e do senso comum que emergem nesses discursos e os seus efeitos de sentidos.

Com o intuito de atingir os objetivos propostos, tecemos uma fundamentação teórica que percorreu caminhos que ajudaram a compreender o funcionamento discursivo da literatura de José Saramago. A partir das considerações efetuadas no primeiro capítulo, observamos a importância de assimilarmos a relação existente entre a história e a literatura. Não acreditamos em uma história cronológica marcada por continuidade, mas em uma

história fragmentada, que altera o funcionamento do discurso literário e emerge na materialidade linguística.

A partir das palavras de Foucault, Blanchot e Hutcheon, podemos perceber que os sentidos produzidos pela literatura saramaguiana tomada para análise estão fundamentados em uma descentralização, ou seja, essa literatura obedece a determinadas regras que não estão mais balizadas por uma centralidade que representaria uma visão “realista” da representação. Dessa forma, atentamos que a trama discursiva literária, produzida na contemporaneidade, está alicerçada na junção da cultura produzida pela elite, pela massa e pelo popular. Além disso, essa construção discursiva não poderá ser considerada uma cópia fiel do passado, pois não temos acesso aos acontecimentos como eles realmente ocorreram.

As considerações de Foucault e Blanchot ajudaram a compreender que os sentidos do discurso literário transpõem o mundo atual para se colocar em outro lugar no qual não pode ser “totalmente” compreendido, pois ele é constituído, de certa forma, pelo inexplicável. Temos assim a dispersão dos signos, que não traz à tona um sujeito, mas um ser da linguagem fundamentado na nudez e no vazio de quem enuncia o discurso. Dessa forma, o fora foi compreendido como aquilo que mantém afastado qualquer subjetividade e deixa à mostra a neutralidade do discurso literário.

No que tange a relação entre a Análise do Discurso e a verdade, atentamos que é de fundamental importância a compreensão do funcionamento discursivo da verdade para esse campo disciplinar. Pelas discussões apresentadas no segundo capítulo, mostramos que a verdade é uma construção discursiva que obedece a determinadas regras que estão relacionadas com a história. Apreendemos, pelas considerações foucaultianas sobre a medicina, a sexualidade, entre outros temas, que a composição de um discurso verdadeiro envolve muitos aspectos relacionados à constituição e aos posicionamentos dos sujeitos. Foucault, em suas discussões, exemplificou que a “vontade de verdade” nem sempre foi a mesma, sofrendo mudanças substanciais em sua constituição.

Assim, as considerações efetuadas no segundo capítulo são relevantes para a AD, pois ajudaram a explicitar a movência dos discursos, sua não fixidez. Além disso, quando mencionamos que um dado discurso é verdadeiro, devemos atentar para as suas regras de emergência e considerar esse discurso como relativo, uma vez que podemos questioná-lo e identificar as suas regras de formação e, conseqüentemente, ele pode perder seu lugar de verdade.

Além disso, a realização da presente tese possibilitou que observássemos que a escrita saramaguiana se posiciona de forma irônica e contraditória a discursos vigentes que apresentam verdades socialmente instituídas sobre o senso comum, a História e o discurso bíblico. As obras analisadas se posicionam a partir de um lugar de verdade à margem do centro, um lugar que questiona as verdades cristalizadas pela sociedade. Notamos que sua produção está fundamentada em uma vontade de verdade que vai contra o discurso vigente na sociedade portuguesa, ou seja, ela assume um posicionamento que tece uma reflexão sobre as dificuldades enfrentadas pelos sujeitos.

Dessa forma, acreditamos que a hipótese de que os discursos que permearam a produção dos romances analisados se circunscrevem a condições históricas de produção que determinam regularidades discursivas que possibilitam a “reelaboração” da vontade de verdade e, conseqüentemente, dos jogos de verdade presentes nas obras analisadas e a tese de que o questionamento das verdades cristalizadas nessas obras emerge de uma inversão nas narrativas, uma vez que a centralidade, ou seja, as certezas do discurso do senso comum, histórico, e bíblico transformam-se em ficção e o que estaria às margens dessas verdades emerge com o objetivo de apontar a fragilidade, a movência e a contradição que perpassam tanto a constituição dos sujeitos, como a de seus discursos é confirmada, pois, como vimos, a literatura contemporânea, em especial a que analisamos, faz uma leitura do passado, assumindo um posicionamento que nos conduz a tecer uma reflexão sobre a constituição dos sujeitos e de seus discursos. As palavras de Hutcheon (1988) e Foucault ajudam a compreender que as certezas passam a ser uma ficção, ou seja, as verdades centralizadas tornam-se instáveis e contraditórias, há uma descentralização que questiona a própria definição do que é/seria o centro, e traz à tona as margens dos discursos. Nas palavras de Hutcheon (1988, p.87), quando a obra contemporânea “fala sobre si mesma, já não o faz para proclamar sua autonomia, sua auto-suficiência, sua transcendência; ela o faz sim, para narrar sua própria contingência, insuficiência, sua falta de transcendência.” Assim, a linguagem literária estará sempre fundamentada na incompletude, ou seja, como afirma Foucault (2001), a linguagem literária é próprio ser infinito, uma vez que, seus sentidos são constituídos em um vir a ser sempre.

A partir das considerações tecidas no presente texto, observamos que a vontade de verdade que emerge nas obras analisadas não insurge no sentido de apresentar uma outra verdade que substitua a primeira, mas sim, de pôr à prova a contradição constitutiva dos sujeitos e, conseqüentemente, dos discursos. Portanto, a vontade de verdade que compõe as

obras saramaguianas não aponta para uma verdade centralizada, mas para um devir, construído pelos sujeitos.

Acreditamos que a pesquisa apresentada possibilitou atentarmos não só para a verdade do discurso do senso comum, da História e do bíblico, mas também para outras verdades que circulam na sociedade e os seus sentidos, uma vez que elas também são construções discursivas. Dessa forma, devemos observar os discursos que constituem na constituição dos sujeitos, uma vez que muitas verdades que os atravessam são construções elaboradas com objetivos pré-estabelecidos, ou seja, são verdades relacionadas a determinados posicionamentos de sujeitos, para os quais elas produzem sentidos e os constituem.

REFERÊNCIAS

- ABULQUERQUE, JÚNIOR, D. M. **Entre o Claustro e o Vão**: consciência histórica e narrativa em Memorial do convento de José Saramago. s/d. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/index2.htm>, acesso dia 05/07/13.
- _____. **História**: a arte de inventar o passado. Bauru: Edusc, 2007.
- ALBERTI, V. **O riso e o risível**: na história do pensamento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- ASSUNÇÃO, F, L, K. **A caverna de José Saramago**: lugar de enfrentamentos entre o sujeito e o poder. Curitiba: Editora Appris, 2011.
- BARTHES, R. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BIBLÍIA SAGRADA**. 3.ed. São Paulo: Edições Paulina, 1989.
- BLANCHOT, M. **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- _____. **O espaço literário**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BURKE, P. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In:___ **A escrita da história**. São Paulo: EDUNESP, 1992, p.7-37.
- _____. **A escola dos Annales (1929-1989)**: a revolução francesa da historiografia. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.
- CERTEAU, M. **A escrita da história**. 2.ed. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2007.
- DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. São Paulo: Ed.34, 1997.
- _____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FERNANDES, C, A. **Análise do Discurso**: reflexões introdutórias. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2005.
- _____. Análise do discurso na literatura: rios turvos de margens indefinidas. In: FERNANDES, C, A.; GMA-KHALIL, M, M.; JUNIOR, J. **Análise do discurso na literatura**: rios turvos de margens indefinidas. São Carlos: Claraluz, 2009.
- _____. Longo poema do tempo: espaços discursivos, sujeitos díspares. In: GAMA-KHALIL, M. M.; CARDOSO, M. J.; REZENDE, G. R. **Espaço (en)cena**. São Carlos: Editora Claraluz, 2008.
- _____. **Discurso e sujeito em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2012.
- FERRAZ. S. **As faces de Deus na obra de um ateu**. Juiz de Fora: Edifurb, 2003.

- _____. **Dicionário de personagens da obra de José Saramago**. Blumenau: Edifurb, 2012.
- FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx: theatrum filosoficum**. Porto: Gráfica Firmeza, 1975.
- _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.
- _____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michel Foucault Uma trajetória filosófica**. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a, p.231-249.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1999.
- _____. Linguagem e literatura. In: MACHADO, R. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- _____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. Poderes e Estratégias. In: MOTTA, M. B. (Org.). **Michel Foucault. Estratégia, Poder-Saber**. (Ditos & Escritos II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 241-252.
- _____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- _____. **O poder psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. **História da sexualidade 1 – A vontade de saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007a.
- _____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2007b.
- _____. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. **Do governo dos vivos**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.
- _____. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- _____. Resposta a uma questão. In: MOTTA, M. B. (Org.). **Repensar a política**. (Ditos & Escritos VI). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, p. 1-26.
- _____. **Aulas sobre a vontade de saber: curso no collège de France (1970-1971)**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

GOBBI, M, V, Z. **De fato, ficção (um exame da ironia como mediadora das relações entre História e Literatura em romances de Jose Saramago e Almeida Faria)**. São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 1987.

GREGOLIN, M. do R. V. Michel Foucault: o discurso nas tramas da história. In: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. C. **Análise do discurso: unidade e dispersão**. Uberlândia: Entremeios, 2003, p.19-42.

_____. **Análise do discurso: lugar de enfrentamentos teóricos**. In: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. C. **Teorias linguísticas: problemáticas contemporâneas**. Uberlândia: EDUFU, 2004.

_____. Sentido, sujeito e memória: com o que sonha nossa vã autoria? In: GREGOLIN, M. do R. V.; BARONAS, R. **Análise do discurso: as materialidades do sentido**. 3. ed. São Carlos: Claraluz, 2007.

HUTCHEON, L. **Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

LEVY, T. S. **A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LOURENÇO, E. **Nós e a Europa: ou as duas razões**. Imprensa da Moeda: 1994.

_____. **Mitologia da saudade: seguido de Portugal como destino**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A nau de Ícaro e Imagem e miragem da lusofonia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MACHADO, R. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

PÊCHEUX, M. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas: Pontes, 1990.

_____. **Semântica e discurso**. Uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Unicamp, 1995.

_____. **Análise automática do discurso**. Campinas: Unicamp, 1997.

_____. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre et all. **O papel da memória**. Campinas: Pontes, 1999a, p.49-56.

PINHEIRO, E. C. **José Saramago: tudo, provavelmente, são ficções; mas a literatura é vida**. São Paulo: Musa Editora, 2012.

ROBIN, R. **História e linguística**. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

SARAMAGO, J. **O evangelho segundo Jesus Cristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **A caverna.** São Paulo: Editora Schwarcz, 2000.

_____. **O homem duplicado.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Memorial do convento.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008a.

_____. **As palavras de Saramago:** catálogo de reflexões pessoais, literárias e políticas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SILVA, T. C.C. **José Saramago entre a história e a ficção:** uma saga dos portugueses. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.