

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO/DOCTORADO)

RAFAEL ANDRADE MOREIRA

A TRAVESSIA EM DISCURSO NO *GRANDE SERTÃO: VEREDAS*: DO SER DA
LINGUAGEM AO *CUIDADO DE SI* NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO
JAGUNÇO.

MARINGÁ
2019

RAFAEL ANDRADE MOREIRA

A TRAVESSIA EM DISCURSO NO *GRANDE SERTÃO: VEREDAS*: DO SER DA
LINGUAGEM AO *CUIDADO DE SI* NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO
JAGUNÇO.

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (Mestrado e Doutorado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Letras, área de concentração: Estudos Linguísticos.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Roselene de Fátima Coito.

MARINGÁ
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

M838t Moreira, Rafael Andrade
A Travessia em discurso no *Grande Sertão : veredas*: do ser da linguagem ao *cuidado de si* na constituição do sujeito jagunço / Rafael Andrade Moreira. -- Maringá, 2019.
173 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Roselene de Fátima Coito.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2019.

1. Prática discursiva. 2. Rosa, João Guimarães, 1908-1967 - Grande sertão veredas. 3. Foucault, Michel, 1926-1984 - Cuidado de si. 4. Foucault, Michel, 1926-1984 - Análise do discurso. I. Coito, Roselene de Fátima, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDD 23.ed. 410

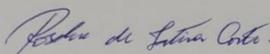
RAFAEL ANDRADE MOREIRA

A TRAVESSIA EM DISCURSO NO GRANDE SERTÃO: VEREDAS: DO SER DA LINGUAGEM AO CUIDADO DE SI NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO JAGUNÇO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (Doutorado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Letras, área de concentração: **Estudos Linguísticos**.

Aprovada em **17 de maio de 2019**.

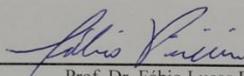
BANCA EXAMINADORA



Prof.^a. Dr.^a. Roselene de Fátima Coito
Universidade Estadual de Maringá – UEM
- Presidente -



Prof.^a. Dr.^a. Maria Félia Cortez Passetti
Universidade Estadual de Maringá – UEM



Prof. Dr. Fábio Lucas Pierini
Universidade Estadual de Maringá – UEM



Prof. Dr. Antonio Donizeti da Cruz
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE



Prof.^a. Dr.^a. Marisa Martins Gama-Khalil
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Dedico este trabalho à minha esposa e
à nossa pequena Rafaela.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho de tamanha importância não se constrói sozinho. De maneira nenhuma! Dessa forma, serei eternamente grato, primeiramente, à Deus, por tudo que tem feito na minha vida. Por ter me guiado (com certeza!) nos momentos de maiores dificuldades e angústias diante das dúvidas. Obrigado.

À minha esposa Lidiane, por estar ao meu lado em todos os momentos. Realmente não há palavras para descrever o quanto você é importante. Este trabalho também é teu. Obrigado por entrar e mudar a minha vida. Te amo!

À nossa pequena filha Rafaela. Neste momento só penso em uma coisa: ELA É TUDO!

À minha família, Nilson, Edileusa, Eron e Priscila simplesmente por fazerem parte da minha vida! Amo vocês!

Aos meus sobrinhos, Júlia, Kaique e João, por me mostrar realmente um tipo de amor que me leva de volta a infância. Amo estar com vocês.

Aos meus sogros Dorival e Lúcia, por terem me acolhido como filho. Não sei se um dia poderei retribuir a altura tamanho amor.

À minha querida (des)orientadora, Professora Dr^a Roselene de Fátima Coito, por ter confiado no meu sonho e por me dar a oportunidade de trabalharmos juntos. Pela orientação séria, mas ao mesmo tempo leve e descontraída. E não posso deixar de registrar o amor que teve comigo nos momentos em que pensei que não conseguiria. Eternamente grato Rose!

À banca examinadora, Professora Dra. Marisa Gama-Khalil, Professor Dr. Antônio Donizeti da Cruz, Professora Dra. Maria Célia Cortez Passetti e Professor Dr. Fábio Lucas Pierini, por terem aceitado o convite e por contribuírem com a pesquisa.

Ao Grupo de Pesquisa em Leitura, Análise do Discurso e Imagens (Gpleiadi – UEM/CNPq), agradeço as discussões teóricas compartilhadas. Foram de fundamentais importâncias para este trabalho. Sem dúvidas!

Aos meus professores da UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ, desde a graduação até aqui, agradeço imensamente. Formo bases e alicerces para a minha formação. Carregarei isso pelo resto da vida!

Ao Adelino, secretário do PLE, por estar sempre disposto a ajudar um doutorando nem um pouco organizado. Valeu meu amigo!

“Sou só um sertanejo, nessas altas ideias navego mal. Sou muito pobre coitado. Inveja minha pura é de uns conforme o senhor, com toda leitura e suma doutoração”

O menino que carregava água na peneira

Tenho um livro sobre águas e meninos.
Gostei mais de um menino que carregava água na peneira.
A mãe disse que carregar água na peneira
Era o mesmo que roubar um vento e sair correndo com ele
Para mostrar aos irmãos.
A mãe disse que era o mesmo que catar espinhos na água
O mesmo que criar peixes no bolso.
O menino era ligado em despropósitos.
Quis montar os alicerces de uma casa sobre orvalhos.
A mãe reparou que o menino gostava mais do vazio do
que do cheio.
Falava que os vazios são maiores e até infinitos.
Com o tempo aquele menino que era cismado e esquisito
Porque gostava de carregar água na peneira.
Com o tempo descobriu que escrever seria o mesmo que
carregar água na peneira.
No escrever o menino viu que era capaz de ser noviça,
monge ou mendigo ao mesmo tempo.
O menino aprendeu a usar as palavras.
Viu que podia fazer peraltagens com as palavras.
E começou a fazer peraltagens.
Foi capaz de interromper o vôo de um pássaro botando
ponto no final da frase.
Foi capaz de modificar a tarde botando uma chuva nela.
O menino fazia prodígios.
Até fez uma pedra dar flor!
A mãe reparava o menino com ternura.
A mãe falou: meu filho, você vai ser poeta.
Você vai carregar água na peneira a vida toda.
Você vai encher os vazios com as suas peraltagens.
E algumas pessoas vão te amar por seus despropósitos.

(Manoel de Barros)

“Entenda”, explicou ele, “considero que o cérebro de um homem é originalmente como um pequeno sótão vazio, que temos de encher com os móveis que escolhemos. Um tolo recolhe todo tipo de trastes com que depara, de modo que o conhecimento que lhe poderia ser útil fica atravancado, ou na melhor das hipóteses misturado com muitas outras coisas, de modo que ele tem dificuldade em localizá-lo. O trabalhador competente, porém, é muito cuidadoso com relação ao que leva para seu cérebro-sotão. Não guardará nada lá a não ser as ferramentas que possam ajudá-lo em seu trabalho, mas dessas tem grande sortimento, e todas na mais perfeita ordem. É um erro pensar que o quartinho tem paredes elásticas e pode se expandir até qualquer medida. Acredite que chega uma hora em que, para cada novo conhecimento, você esquece alguma coisa que sabia antes. É da maior importância, portanto, não ter fatos inúteis expulsando os úteis”.

(Mr. Sherlock Holmes em diálogo com Dr. John H. Watson – *Um estudo em vermelho*)

RESUMO

Apoiado no construto teórico-metodológico da Análise de Discurso baseada nas reflexões desenvolvidas nos trabalhos de Michel Foucault, esta pesquisa tem por objetivo descrever o *cuidado de si* para formação do sujeito jagunço. Tal propósito será feito por meio da descrição de enunciados selecionados do romance *Grande Sertão: Veredas*, nos quais procuraremos uma persistente regularidade do tema de “formação” como um conjunto de práticas da *epiméleia heautoû*. Assim, o recorte que se pretende fazer para empreender esta pesquisa será pautado por uma busca de enunciados dentro do romance em que o tema da “formação do jagunço”, na figura de Riobaldo, como sujeito para o sertão, seja regular. Para tanto, o conjunto de enunciados serão tomados como discurso(s) em sua irrupção de acontecimento. Assim, a primeira hipótese que levantamos é que a prática discursiva de Riobaldo, enquanto iniciante ao mundo dos jagunços, no início de sua (auto)formação, é pautada por certa posição negativa diante do *sistema jagunço*. A segunda hipótese levantada é a de que para ser sujeito do discurso jagunço, Riobaldo precisou se subjetivar às várias práticas e técnicas do *cuidado de si* que eram constitutivas da guerra eminente ao *sistema jagunço*. A tese que defenderemos é a de que Riobaldo, na instabilidade das posições sujeitos, ora como homem bom, ora como jagunço facínora, ora como latifundiário (Riobaldo/Tatarana/Urutu-Branco/Rei dos Gerais), precisou, de fato, travar uma luta com discursos advindos de vários campos do saber, no sentido de se subjetivar e objetivar determinadas práticas em relação ao ofício do fazer-jagunço. Dessa forma, acreditamos que a *travessia* que é proposta no romance pode ser considerada como *epiméleia heautoû*, em relação aos requisitos indispensáveis para a formação e constituição de Riobaldo como um sujeito do discurso jagunço. Como objetivo geral da tese, pretendemos identificar e descrever o *cuidado de si* como arte de existência na formação ética e moral de um sujeito do discurso jagunço que emerge no *Grande Sertão: Veredas*. Como objetivos específicos, nos guiaremos pelas seguintes veredas: a) identificar e descrever o processo de entrelaçamento do “ser da linguagem” com o *cuidado de si* como um funcionamento poético-discursivo de formação no processo de subjetivação de Riobaldo; b) buscar enunciados dentro do romance *Grande Sertão: Veredas*, em que o tema da “formação do jagunço”, como sujeito para o sertão, seja regular como conjuntos de ocupações (*epiméleia heautoû*) adotados por Riobaldo na constituição de um sujeito ético-moral para o *sistema jagunço*; c) descrever o funcionamento desses enunciados do processo de subjetivação de Riobaldo em um “sujeito-jagunço” como efeitos de uma necessidade (social e política) de mudanças nos costumes e práticas para o “governo” e “organização” do sertão; d) discutir e refletir como se dão as práticas éticas no corpo e no discurso de Riobaldo, que o tornam apto a viver as realidades emergentes do sistema jagunço do seu tempo. Portanto, o foco desta pesquisa reside na descrição das possíveis condições de emergências que permitiriam a irrupção de um “discurso ético-filosófico de formação do jagunço” naquela época específica retratada pela trama, refletindo sobre o *cuidado de si* (*epiméleia heautoû*) como um conjunto de ocupações, em suas descontinuidades e rupturas.

Palavras-chave: Ser da linguagem. Cuidado de si. *Epiméleia heautoû*. Sistema jagunço.

ABSTRACT

Supported by the theoretical-methodological construct of Discourse Analysis based on the reflections developed in Michel Foucault works, this research aims to describe the *care of oneself* in the formation of jagunço subject. This purpose will be done by means of the describing of statements selected in the novel *Grande Sertão: Veredas*, in which we will try to find a certain regularity of the theme “formation” as a setting of practices of *epiméleia heautoû*. Thus, the cut that is intended to be done to undertake this research will be focused on a search of statements in the novel in which the jagunço formation theme, in the character of Riobaldo, as a sertão (backwoods) subject, be regular. In order to do this, the setting of statements will be taken as speech(s) according to how it happens. Therefore, the first hypothesis that we figured out is that the speech practice of Riobaldo, while a beginner in the world of jagunços, in the beginning of his (self) formation, is lined to certain negative position before the jagunço system. The second hypothesis observed is that to be a subject of jagunço speech, Riobaldo needed to subject himself to the various practices and techniques of the *care of oneself* which were part of the eminent war to the jagunço system. The thesis we will defend is that Riobaldo, in the instability of the subject positions, sometimes as good man, sometimes as a perverse jagunço, other times as latifundiary, (Riobaldo/Tatarana/Urutu-Branco/rei dos Gerais), needed, in fact, to struggle with the speeches produced by many fields of knowledge, in the sense of subjecting himself and to objectify certain practices in relation to the situation of the jagunço-making. So, we believe that the crossing way proposed in the novel can be considered as *epiméleia heautoû*, in relation to the indispensable requirements for the formation and constitution of Riobaldo, as a subject in the field of jagunço. As main point of the thesis, we intend to identify and describe the *care of oneself* as existence art in the ethics and moral formation of a subject in the jagunço speech which emerge in *Grande Sertão: Veredas*. As specific points, we will be guided by the following paths: a) identify and describe the process of interconnection of “subject of the language” with the “care of oneself” as the poetic-discursive functioning in the formation process of Riobaldo subjectivation; b) search for statements in the novel *Grande Serão: Veredas*, in which the theme “jagunço formation”, as a sertão (backwoods) subject, be regular as sets of occupations (*epiméleia heautoû*) adopted by Riobaldo in the constitution of a ethical-moral subject for the jagunço system; c) to describe the operation of these statements in the process of subjectivation of Riobaldo, in a “jagunço-system” as effects of a necessity (social and political) of changes in the habits and practices for sertão (backwoods) “government” and “organization”; d) to discuss and reflect how the ethical practices in the field of speech happen to Riobaldo, which fit him in the emergent realities of the jagunço system of his time. Therefore, the focus of this research is based on the describing of the possible emergency conditions which would allow the irruption of a "ethical-philosophical speech of jagunço formation" in that specific time described in the novel, reflecting about the *care of oneself* (*epiméleia heautoû*) as a setting of occupations, in their discontinuities and ruptures.

Key-words: Subject of the Language. Care of oneself. *Epiméleia heautoû*. Jagunço system.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	08
1. FOUCAULT E A LINGUAGEM LITERÁRIA	28
Foucault: Borges e o riso.....	28
Literatura e transgressão	32
Experiência da linguagem e da literatura.....	36
2. DISCURSO FILOSÓFICO: ARQUEOLOGIA E GENEALOGIA.....	42
Deslocamentos num percurso.....	42
Uma arqueologia de saber(es)	45
Genealogia e poder	58
Poder, disciplina e soberania.....	65
Sujeito e poder	70
Verdade e poder.....	81
3. A EXPERIÊNCIA NÃO SE DÁ FORA DA LINGUAGEM	86
Nós diante dos objetos	86
Posição incômoda do narrador	91
Sartre ajuda a pensar o incômodo.....	96
Um exemplo: o narrador e o espelho	101
4. INDOMÁVEL LINGUAGEM SERTANEJA.....	110
Travessia entre o “-” e o “∞”	110
Guimarães Rosa e seu tempo.....	113
O <i>SER</i> da linguagem e a <i>epiméleia heautoû</i>	116
VEREDAS SÃO VEREDAS: CONSIDERAÇÕES FINAIS “∞”	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	170

“Sertão: é dentro da gente”

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A linguagem é uma capacidade da espécie humana. Fiorin (2015) explica que se comunicar, por meio de símbolos, é uma ferramenta cultural do ser humano, e que esta ocupa um lugar à parte. Pois, “o homem não está programado para aprender física ou matemática, mas está programado para falar, para aprender línguas, quaisquer que elas sejam” (FIORIN, 2015, p. 13). Fiorin (2015) ainda nos presenteia com uma citação de Hjelmslev, contida no primeiro capítulo de seu *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*, que para ele trata-se de uma das mais belas reflexões a cerca da linguagem. Vale a pena reproduzi-la aqui:

A linguagem [...] é uma inesgotável riqueza de múltiplos valores. A linguagem é inseparável do homem e segue-o em todos os seus atos. A linguagem é o instrumento graças ao qual o homem modela seu pensamento, seus sentimentos, suas emoções, seus esforços, sua vontade e seus atos, o instrumento graças ao qual ele influencia e é influenciado, a base última e mais profunda da sociedade humana. Mas é também o recurso último e indispensável do homem, seu refúgio nas horas solitárias em que o espírito luta com a existência, e quando o conflito se resolve no monólogo do poeta e na meditação do pensador. Antes mesmo do primeiro despertar de nossa consciência, as palavras já ressoavam à nossa volta, prontas para envolver os primeiros germes frágeis de nosso pensamento e a nos acompanhar inseparavelmente através da vida, desde as mais humildes ocupações da vida cotidiana até os momentos mais sublimes e mais íntimos dos quais a vida de todos os dias retira, graças às lembranças encarnadas pela linguagem, força e calor. A linguagem não é um simples acompanhante, mas sim um fio profundamente tecido na trama do pensamento: para o indivíduo, ela é tesouro da memória e a consciência vigilante transmitida de pai para filho. Para o bem e para o mal, a fala é a marca da personalidade, da terra natal e da nação, o título de nobreza da humanidade. O desenvolvimento da linguagem está tão inextricavelmente ligado ao da personalidade de cada indivíduo, da terra natal, da nação, da humanidade, da própria vida, que é possível indagar-se se ela não passa de um simples reflexo ou se ela não é tudo isso: a própria fonte de desenvolvimento dessas coisas. (HJELMSLEV *apud* FIORIN, 2015, p. 14-15).

Podemos observar que a linguagem é uma atividade simbólica. Isso significa que “as palavras criam conceitos e eles ordenam a realidade, categorizam o mundo” (FIORIN, 2015, p. 17). Por meio de diversas práticas cotidianas, as palavras organizam maneiras diferentes e modos diversos de ver a realidade. No nosso entender, por

exemplo, a literatura (a arte de forma geral) é um exemplo instigante dessas práticas. Seu papel, entre outros, é mostrar aos homens seus anseios e limitações. E uma dessas limitações é a perspectiva do indivíduo diante do objeto no mundo. Jamais seu “olhar” conseguirá abarcar todas as “fatias” do objeto. Sempre escapará algo de seus falsos domínios. “Não há uma homologia entre a ordem da língua e a ordem do mundo” (FIORIN, 2015, p. 17). O poeta Manoel de Barros chama nossa atenção para tal fato na sua obra intitulada *Livro sobre nada*. Nesse livro há um poema que um dos versos é o seguinte: “A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode medir o seu encanto”¹ (BARROS, 1996, p. 53). Por mais rigorosa que seja toda a classificação dessa espécie por parte da ciência, com sua linguagem extremamente técnica, ela jamais conseguirá abarcar todas as “possibilidade” do objeto em questão. Sempre haverá algo que lhe escapará, como no caso todo o “encanto” do pássaro. Assim, “a linguagem modela nossa maneira de perceber e de ordenar a realidade” (FIORIN, 2015, p. 18). Assim como a linguagem modelo nossa maneira de “ver” o mundo, como foi citada acima por Fiorin, ela também está atrelada às nossas práticas cotidianas. Dentre essas práticas, está a discursiva. Ao falarmos disso, logo surgem os pensamentos “cortantes” de alguns autores como, por exemplo, Bakhtin, Pêcheux, Maingueneau, Benveniste e, no caso dessa tese, Foucault.

Ao se utilizar de reflexões “rebeldes” como as propostas pelo pensamento de Michel Foucault, somos levados a questionar, constantemente, nossas práticas cotidianas. Dentre essas práticas está a prática discursiva. No modo de pensar do filósofo francês, o que estava no centro de suas atenções era observar de que modo emergiam os discursos e como se constituíam os saberes. Para tanto, Foucault não se preocupava com uma análise linear dos discursos e das *continuidades*, mas sim com o fato de poder considerar em suas análises as *descontinuidades*. Dessa forma, por exemplo, em vista desse deslocamento, não interessava saber quem era o louco, e sim como as irrupções dos discursos faziam emergir na história a noção de louco. Segundo Gregolin (2006), é nesse momento que Foucault trata de investigar os saberes que

¹ “A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá / mas não pode medir seus encantos / A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá / Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare / Os sabiás divinam” (BARROS, 1996, p. 53)

davam sustentações à cultura ocidental e de buscar um método *arqueológico* para entender a história desses saberes.

No texto *A Arqueologia do Saber*, o filósofo assevera que ao se voltar para análise desse(s) campo(s) de saber(es), e considerar o enunciado com um acontecimento que nem a língua e nem o sentido poderiam esgotá-lo, o intuito de tamanha empresa seria o de considerar os *acontecimentos discursivos* não em um isolamento insuperável, mas considerá-lo no seu momento de irrupção e descrever, assim, jogos de relações de poder. O “método arqueológico”, afirma Foucault (2013), ao invés de se basear em *cadeias de inferências* e *quadros de diferenciação* (segundo o filósofo, como se fazia na história da ciência, na filosofia e na linguística), não tentaria isolar pequenas ilhas para descrição de suas estruturas internas, e sim se preocuparia com a descrição de *sistemas de dispersão*. Nestes sistemas de dispersão, a preocupação é focalizada para as *regras de formação*. Ou seja, o olhar do analista de discurso deve tomar essas regras como “as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidades de enunciação, conceitos, escolhas temáticas)” (FOUCAULT, 2013, p. 47). Dessa forma, para Foucault (2013) essas regras de formação seriam estritamente “condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva” (FOUCAULT, 2013, p. 47).

Seguindo tal projeto, no período em que Foucault publica os volumes da *História da sexualidade (O uso dos prazeres e O cuidado de si)*, ambos publicados em 1984, percebemos um olhar atento e um deslocamento nos estudos do que ele chamou de *cuidado de si*. Este passa a ser estudado a partir dos textos da Antiguidade greco-romana clássica. Intrigado com as rupturas e descontinuidades em formas de subjetivação. Gros (2010), ao propor um itinerário do pensador francês, neste terceiro momento de produção, explica que ao publicar, em 1976, *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*, sua exposição serviria de quadro teórico-analítico para os próximos cursos e livros², porém segue-se um silêncio editorial por parte do filósofo de oito anos, que é “rompido” em 1984 com as publicações simultâneas de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*. Será a partir desse momento, segundo Gros (2010), que Foucault passará a olhar para a Antiguidade greco-romana, com intuito de analisar

²De acordo com Gros (2010), os livros seriam: “a carne e o corpo”; “A cruzada das crianças”; “A mulher, a mãe e a histórica”; “Os perversos” e “Populações e raças”.

“não mais uma leitura política em termos de dispositivos de poder, mas uma leitura ética em termos de práticas de si. Já não se trata mais de uma genealogia dos sistemas, mas de uma problematização do sujeito” (GROS, 2010, p. 458).

Dessa forma, Foucault apresenta a *epiméleia heautoû* como um *cuidado de si*, uma preocupação constante consigo no sentido de uma espécie de aplicação de regras no *ocupar-se de si mesmo*. Dessa forma, “o objeto do cuidado tinha por fim, grosso modo, e, inicialmente, a organização da prática política ou da cidade, mais tarde, o ‘cuidado de si’ consiste na própria conformação vital, passando a ser objeto e fim” (SANTOS & FILHO, 2013. p. 68).

Assim, o recorte que se pretende fazer para empreender esta pesquisa será pautado por uma busca da construção do ser da linguagem literária rosiana e de enunciados dentro do romance *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosas, em que o tema da “formação do jagunço”, na figura de Riobaldo, como sujeito para o sertão, seja regular. Para tanto, no romance de Guimarães Rosa, o conjunto de enunciados de Riobaldo serão tomados como discurso(s) em sua irrupção de acontecimento, tendo em vista que

Sobre a base do romance, constituída pela situação narrativa – um fazendeiro chefe de jagunços contando sua história a um interlocutor urbano – são montadas determinadas camadas de falas, que representam os conflitos sociais e políticos em forma de conflitos entre discursos (BOLLE, 2002, p. 353).

Com isso, a tentativa será explorar o literário na sua transgressão e de descrever o funcionamento desses enunciados do processo de subjetivação de Riobaldo em um “sujeito-jagunço” como efeitos de uma necessidade (social e política) de mudanças nos costumes e práticas para o “governo” e “organização” do sertão, tendo em vista que, neste ser de linguagem, constitui-se um ser-sujeito de e da transgressão. Neste sentido, Bolle (2002) nos lembra que *Grande Sertão: Veredas* pode ser considerado um retrato do *sistema jagunço*³. Ou seja, “retrato que põe em cena, alegoricamente, bandos de criminosos disputando o poder no planalto central do Brasil” (BOLLE, 2002. p. 353).

³ Willi Bolle, no livro *grandesertão.br*, explica o *sistema jagunço* da seguinte maneira: “Essa instituição se auto-encena e debate sobre si mesma, com todos os seus elementos: os chefes, os subordinados, os combatentes do lado de cá e o inimigo, a guerra, o crime, a lei, o poder e as estruturas econômicas e

Para nossa pesquisa, acreditamos que se pode, *a priori*, propor como formulação de um problema a seguinte pergunta: como, por meio da constituição do ser da linguagem literária, se dão as práticas éticas no corpo e no discurso de Riobaldo, que o tornam apto a viver as realidades emergentes do sistema jagunço do seu tempo como um regime de verdade?

Pois aqui, novamente, Bolle nos ajuda a guiar nosso interesse, visto que “enquanto instituição situada ao mesmo tempo dentro da esfera da Lei e do Crime, o sistema jagunço é uma representação do funcionamento de uma parte significativa das estruturas do poder” (BOLLE, 2002. p. 353). E que ao se desfilar uma gama de personagens como *Joca Ramiro*, *Medeiros Vaz*, *Zé Bebelo*, *Hermógenes*, *Diadorim* e a própria personagem-narrador *Riobaldo*, dentro de um sistema que ao mesmo tempo se faz local e universal, no sentido de que Bolle (2004, p. 118), ao citar os estudos de Walnice Galvão em *As formas do falso* (1972), afirma que a jagunçagem é, de fato, um fenômeno não apenas regional, mas revelador das estruturas do país inteiro.

Portanto, o foco desta pesquisa reside na descrição das possíveis condições de emergências que permitiriam a irrupção de um “discurso ético-filosófico de formação do jagunço” naquela época específica retratada pela trama, refletindo sobre o *cuidado de si (epiméleia heautoû)* como um conjunto de ocupações, em suas descontinuidades e rupturas, necessárias para a constituição de Riobaldo em sujeito-jagunço. A seguir, trazendo novamente e detalhando partes que vão compor a tese, descreveremos como foi pensada nossa pesquisa.

Justificativas

Foucault (2003) explica em *A vida dos homens infames*, que para que alguma coisa de certas personagens obscuras chegasse até nós, seria preciso um lampejo, ao menos num instante, de luz que viria de outro lugar. Esse feixe de luz sobre esses “infames” só seria possível por meio do seu encontro com o poder e por pensar objetos (formação do sujeito-jagunço) sendo constituído por meio de práticas discursivas. Assim, esta proposta de pesquisa se justifica na tentativa de se observar, por um viés discursivo da linguagem literária e sua constituição transgressiva, quais práticas no

sociais. Na ótica dos interessados, essa encenação tem a função de legitimar o sistema vigente” (2004, p. 98).

cuidado de si (*epiméleia heautoû*), a personagem Riobaldo se subjetivou para ser constituído como um sujeito moral e ético para as necessidades daquela sociedade, bem como verificar a irrupção de práticas discursiva decorrentes de uma *arte da existência* para a constituição (dentro do sistema jagunço) desse sujeito.

Essas artes de existência no *cuidado de si*, como princípio para a constituição de uma vida como obra de arte, justifica a viabilidade de um estudo no sentido de permitir descrever e analisar quais *técnicas de si* Riobaldo teve que estar em constante trabalho para a sua formação e direcionamento no sertão. Ao se pensar nesse cuidado da vida como obra de arte na/da literatura, em sua *travessia*, também discursiva, podemos tomar, por exemplo, o que Bolle afirma a respeito do nosso personagem em foco, Riobaldo:

O seu narrador sertanejo [Riobaldo], note-se bem, não é nada “simples”, mas uma pessoa que conhece muito bem a gramática e a retórica, uma figura altamente elaborada, um *jagunço letrado*. Sob a rude aparência manifesta-se uma inteligência aguda, realizando o trabalho de mediação mais sutil já inventado entre a cultura letrada e a cultura popular (BOLLE, 2004. p. 41).

Inclusive, segundo Bolle (2004), *O Grande Sertão: Veredas* seria uma espécie de montagem de centenas de discursos que acabariam atravessando o de Riobaldo. “Grande sertão: veredas é uma montagem de centenas de falas, conversas, fragmentos de discursos, dos quais uma parte significativa pertence a pessoas do povo” (BOLLE, 2002, p. 357). E que muitos deles são advindos de uma parte significativa mostrada no romance: o povo sertanejo. Sendo assim, Bolle (2004) afirma que de fato Guimarães Rosa, em vez de falar sobre o povo, faz com que o povo se autorrepresente, através de suas próprias falas, e que estas acabam atravessando, muitas vezes, a de Riobaldo.

Com o trabalho da crítica ao *documento* como *monumento* e por meio do viés da descrição de acontecimentos discursivos, a pesquisa permitirá compreender o(s) enunciado(s) de Riobaldo na estreiteza e singularidade de sua situação e determinar as condições de sua existência. Ou seja, acredita-se que por meio desta pesquisa, será possível refletir não somente o processo de formação de Riobaldo quanto a um sujeito-jagunço que se dá no ser da linguagem literária e que nela ganha corpo e existência, como também observar as *condições de emergência* históricas, políticas, sociais e culturais de práticas ascéticas na formação ética desse sujeito, pois ao se debruçar sobre

“o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações” (Foucault, 2012, p. 35). Bolle, corroborando essa ideia, afirma que o enfoque que Guimarães Rosa lança sobre a sociedade em termos de grupos, bandos, “pode ser considerado como uma tendência de renovar a historiografia convencional a partir de retratos de micro-estruturas sociais” (2002, p. 355).

Assim, acreditamos que a relevância desta pesquisa recai pensar a literatura enquanto transgressão no viés filosófico-discursivo que no tecer do discurso cose o ser literário e o ser-sujeito jagunço, aqui mais especificamente Riobaldo. Então, para tal empreitada, além da reflexão sobre este ser da linguagem literária rosiana, vislumbraremos, também, as técnicas do si que constituem Riobaldo e que o subjetivam em sua formação de homem ideal para o *sistema jagunço* e para as condições dessas rupturas na sua relação com a sociedade sertaneja, que no discurso poético de Rosa lança-se, nesta desordem discursiva, uma verdade outra.

Hipóteses

A pesquisa parte das inquietações sobre o literário, na perspectiva foucaultiana, e sobre a constituição do sujeito e sua relação com o poder. Visto que o corpo é uma superfície de inscrição dos acontecimentos, tentamos entender como um indivíduo se torna sujeito de determinado discurso. Tais inquietações foram estudadas na nossa dissertação de Mestrado desenvolvida no programa de pós-graduação desta universidade⁴. Nesse trabalho, ampliando a discussão realizada no mestrado, partindo da constituição do ser da linguagem literária e do conceito *cuidado de si* como um conjunto de ocupações as quais um indivíduo se subjetiva para se constituir como sujeito, e tomando essas ocupações como séries de técnicas e experiências relevantes para a constituição de um sujeito, que se inscreve em uma conduta, em determinado meio, em um certo regime de verdade, que, por sua vez se dá como uma prática ética do sujeito. No mestrado estudamos a *parresía*. A *parresía*, nos estudos de Foucault sobre as *práticas de subjetividades*, é definida por ele como uma maneira de dizer a verdade

⁴ Para maiores informações, consultar a dissertação disponível no site do programa: http://www.ple.uem.br/defesas/def_rafael_andrade_moreira.htm.

que não se definiria pelo seu conteúdo, e sim por uma prática ética do sujeito. Inclusive, nessa prática os indivíduos empreendem de forma voluntária o *dizer-a-verdade* mesmo correndo o risco de que esse dizer pudesse lhe trazer várias consequências para sua própria existência. Sendo assim, nosso intuito, na pesquisa em nível de mestrado, foi analisar de que forma Carlos Marighella, ao assumir a posição sujeito guerrilheiro, se constituiu como um sujeito do discurso de guerrilha, a ponto de se colocar de forma resistente diante da tirania do regime militar brasileiro.

Como afirma Machado (2012), para Foucault “o” poder não existe, o que de fato existem são práticas ou relações de poder. Dessa forma, o poder não é algo que se tem, que se possui, que se toma, mas é algo que se exerce e se efetua em determinadas práticas. Na analítica da história, como *acontecimentos discursivos* em suas discontinuidades, Foucault (2012) assevera que a historicidade que domina e determina a todos nós é oriunda de práticas belicosas antes de serem linguísticas. Estamos mergulhados, em todas as instâncias, em relações de poder, não relações de sentidos. Para o filósofo francês, a história não tem um “sentido”, o que não deixa de ser inteligível, porém devemos analisá-la “em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas” (FOUCAULT, 2012, p. 41).

Corroborando essa ideia, Bolle (2004) explica que em *Grande Sertão: Veredas*, Riobaldo, enquanto narrador-personagem, se coloca como alguém que vive nas contingências do *sistema jagunço* vigente, e não numa posição objetiva do lado de fora. “Ao focalizar o sistema jagunço, Guimarães Rosa não retrata um poder paralelo, mas *o poder*” (BOLLE, 2004, p. 125). Esse poder de que Bolle fala, acreditamos, pode ser pensado sendo aquele que é exercido em práticas discursivas e não-discursivas que constituem o *sistema jagunço* como aquele que se desenvolve nas margens da “Lei de Estado”. Porém, dentro dele mesmo, há também determinadas regras de formação e engrenagens do poder, afinal “a guerra permanente é constitutiva do sistema jagunço – pondo em evidência uma característica do gênero humano” (BOLLE, 2004, p. 125-126). Assim, a primeira hipótese que levantamos, após discutirmos como se dá a constituição do ser da linguagem literária rosiana no ser-sujeito jagunço, é que a prática discursiva de Riobaldo, enquanto iniciante ao mundo dos jagunços, no limiar de sua (auto)formação, é pautada por certa posição negativa diante do *sistema jagunço*. Como ainda não estava familiarizado “totalmente” com esse mundo, a posição sujeito que

Riobaldo ocupa não está de pleno acordo com a jagunçagem, não havia certa “identificação” com aquela prática. Por exemplo, como afirma Rónai (2001), a forma do romance é feita em uma única narrativa. Inclusive começa-se por um travessão e termina com o símbolo de infinito. Nesse entremeio, Riobaldo se põe a confessar seus anos de prática da jagunçagem a um Doutor da cidade. No presente ato de confissão, Riobaldo explica ao seu interlocutor que sua iniciação nesse mundo se deu pelo contato com o *Compadre meu Quelemém* e histórias de jagunços como as de *Rincha-Mãe*, *Sangue-d’Outro*, *o Muitos-Beijos*, *o Rasga-em-baixo*, *Faca-fria*, *o Fancho-Bode*, *um Treciziano*, *o Azinhavre*, *o Hermógenes*. Porém, Riobaldo afirma: “Deles, punhadão. Se eu pudesse esquecer tantos nomes...” (ROSA, 2001, p. 32). Ou seja, parece que na sua iniciação não houve *a priori* uma identificação com a prática da jagunçagem. Corroborando essa hipótese, tomamos o que disse Bolle a respeito da iniciação de Riobaldo: “Num primeiro nível, Riobaldo comenta criticamente os discursos sobre a jagunçagem, principalmente as falas dos chefes...” (BOLLE, 2004, p. 124).

A segunda hipótese levantada é a de que para ser, a partir de sua constituição como ser de linguagem literária, sujeito do discurso jagunço, Riobaldo precisou se subjetivar às várias práticas e técnicas no *cuidado de si* que eram constitutivas da guerra eminente ao *sistema jagunço*.

Como *forma de existência* ao mesmo tempo *criminosa e legal*, a jagunçagem é para muitos sertanejos uma tradicional e legítima profissão. Ora, longe de se situar acima das contingências sociais, o sistema jagunço funciona segundo as mesmas estruturas de *poder, dominação e desigualdade* que regem a sociedade em geral (BOLLE, 2002, p. 359).

Ao iniciar a sua confissão, Riobaldo é um jagunço aposentado e senhor de algumas propriedades. “Este [Riobaldo], ao ascender pouco depois à condição de chefe, tornar-se-á um representante por excelência da ação e da *retórica do sistema jagunço*” (BOLLE, 2002, p. 359). Porém, para atingir esse “estado”, foi preciso se subjetivar a várias práticas no seu próprio cuidado ético, como podemos supor observando suas próprias palavras: “Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém: que mói no asp’ro, não fantasêia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorregos, estou de range rede” (ROSA, 2001, p. 32).

Tese a ser defendida

Diante do que foi exposto a respeito dos pressupostos da análise de discurso baseada no pensamento de Michel Foucault, e no funcionamento da constituição bélica e discursiva presentes no *sistema jagunço* em *Grande Sertão: Veredas*, enquanto instituição situada entre a “Lei” e o “Crime”, apresentados por Willi Bolle, a tese que almejamos defender é, a partir de sua constituição como ser de linguagem literária, a de que *Riobaldo*, na instabilidade das posições sujeitos, ora como homem bom, ora como jagunço facínora, ora como latifundiário (Riobaldo/Tatarana/Urutu-Branco/Rei dos Gerais), precisa, de fato, travar uma luta com discursos advindos de vários campos do saber⁵, no sentido de se subjetivar e objetivar determinadas práticas em relação ao ofício do fazer-jagunço, que é a mesma luta que o escritor trava na sua escritura do romance enquanto uma prática do fazer-dizer-dizer-fazer, que no caso de Guimarães Rosa, neste romance, povoa a história numa micrologia micro-espacial por meio da experiência cotidiana do sujeito jagunço no seu viver-experenciar-experenciar-viver. E conforme, Bolle: “A constelação dessas falas populares representa a história a partir da experiência cotidiana, num nível micrológico” (BOLLE, 2002, p. 358). Dessa forma, acreditamos que a *travessia* que é proposta no romance deve ser considerada como *epiméleia heautoû*, em relação aos requisitos indispensáveis para a formação e constituição de Riobaldo como um sujeito do discurso jagunço. Para tal empresa, a tese está estruturada, a priori, em cinco capítulos.

Objetivos

Como objetivo geral da tese, pretendemos entender o movimento do discurso literário em sua transgressão na constituição do dizer sobre o sujeito enquanto ser de linguagem e identificar e descrever o *cuidado de si* como arte de existência na formação ética e moral de um sujeito do discurso jagunço que emerge no *Grande Sertão: Veredas*. Como objetivos específicos, nos guiaremos para comprovar essa hipótese

⁵ “Relacionando essa constatação com os dados obtidos em meus estudos anteriores, eu formularia uma observação de ordem geral sobre a feitura desse romance: cada tipo de discurso é dialeticamente *atravessado* por outro tipo de discurso, o que faz com que esse livro concentre em si um grande potencial crítico” (BOLLE, 2002, p. 361).

pelas seguintes veredas: a) destacar na escrita rosiana a constituição do ser da linguagem literária enquanto transgressão; b) identificar e descrever o processo de entrelaçamento do “ser da linguagem” com o *cuidado de si* como um funcionamento poético-discursivo de formação no processo de subjetivação de Riobaldo; c) buscar enunciados dentro do romance *Grande Sertão: Veredas*, em que o tema da “formação do jagunço”, como sujeito para o sertão, seja regular como conjuntos de ocupações (*epiméleia heautoû*) adotados por Riobaldo na constituição de um sujeito ético-moral para o *sistema jagunço*; d) descrever o funcionamento desses enunciados do processo de subjetivação de Riobaldo em um “sujeito-jagunço” como efeitos de uma necessidade (social e política) de mudanças nos costumes e práticas para o “governo” e “organização” do sertão.

Breve revisão da literatura e fundamentação teórica

Foucault, ao estudar as práticas do homem grego, percebeu o trabalho que este tinha para a sua constituição de um sujeito moral. Para o filósofo francês, essas práticas, nas quais os indivíduos são levados a ter um cuidado consigo mesmo, é parte constitutiva do que ele chamou de uma *cultura de si*.

Gros (2008) explica que Foucault pensou, ao buscar indícios dessas práticas, numa retomada histórica que levasse em conta os *exercícios* pelos quais era possível se constituir como sujeito ético e moral. Tais práticas funcionavam como pontos de resistências a alguns modos de subjetivação. A ideia de pensar a vida como uma obra de arte abria possibilidades de experiências e experimentações por parte desses sujeitos no sentido de uma “auto-criação”. De acordo com o filósofo francês, essa prática, a qual se deve aplicar a si mesmo, ocupar-se consigo mesmo (*heautou epimeleisthai*), era um tema recorrente na cultura grega.

Ao tomar como exemplo o *Alcebiades* de Sócrates, Foucault (1985) explicará que a expressão *cultura de si* é tomada no sentido de prática que pode contribuir para o ato de governar os outros. Por exemplo:

Sócrates mostra ao jovem ambicioso que é muito presunçoso de sua parte querer tomar a seu encargo a cidade, dar-lhe conselhos e entrar em rivalidade com os reis de Esparta ou com os soberanos da Pérsia se não aprendeu anteriormente aquilo que é necessário saber para governar: deve, primeiro, ocupar-se de si próprio – e logo, enquanto é

ainda jovem, pois com “cinquenta anos será demasiado tarde”. E na *Apologia* é enquanto mestre do cuidado de si que Sócrates se apresenta a seus juízes: o deus mandatou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar, não de suas riquezas, nem de sua honra, mas deles próprios e de sua própria alma. (FOUCAULT, 1985, p. 49-50).

O tema do *cuidado de si*, consagrado por Sócrates, está no cerne do que Foucault chama de *arte da existência*. Desligando-se de suas significações primeiras, esse tema foi adquirindo progressivamente dimensões e formas de uma *cultura de si*. Por essa expressão, alerta o filósofo, é preciso entender que o *cuidado de si* adquiriu um alcance mais amplo:

O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985, p. 50).

Essa prática é vista como uma opção de vida, pelo exame diário e ritmado ao voltar-se para si mesmo. Gros (2008) explica que o *cuidado de si* constitui um enunciado fundamental da cultura grega antiga.

É a questão que Sócrates coloca a Alcibiades, no diálogo que leva seu nome: “agora que atingiu a idade adulta, você quer governar os outros, tornar-se um dos primeiros homens da cidade, mas será que você cuida corretamente de si mesmo?” Malgrado este enraizamento socrático, Foucault sempre tenderá, no entanto, a identificar o imperativo do cuidado de si mais particularmente com a filosofia helenística e romana. (GROS, 2008, p. 130).

Segundo Foucault (2010), o *cuidado de si* funciona como uma espécie de exercício que deve ser apreendido e praticado pelo indivíduo. Ou seja, deve ser cravado na sua existência, constituindo “um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2010, p. 09). Para isso toma o conceito de *epiméleia heautoû* e a define como um conjunto de ocupações. Para exemplificar o seu raciocínio, o pensador francês cita que a *epiméleia heautoû* é uma injunção que se encontra em muitas doutrinas filosóficas. Foucault cita

que nos platônicos, Albino queria que se começasse o estudo de filosofia pela leitura do *Alcebiades*, para que fosse possível fazer objeto dos próprios cuidados o tornar-se para si mesmo. Para os epicuristas, continua o filósofo, a *Carta a Meneceu* concebia como princípio filosófico de suma importância o exercício permanente dos cuidados consigo.

É esse mesmo tema epicurista de que convém ter cuidados consigo mesmo que Sêneca relata em uma de suas cartas: “Do mesmo modo que um céu sereno não é suscetível de uma claridade ainda mais viva quando, de tanto ser varrido pelos ventos, reveste-se de um esplendor sem sombras, assim também o homem que vela por seu corpo e por sua alma (*hominis corpus animimque curantis*) para construir por meio de ambos a trama de sua felicidade, encontra-se num estado perfeito e no auge de seus desejos, do momento que sua alma está sem agitação e seu corpo sem sofrimento”. (FOUCAULT, 1985, p. 51).

Foucault (1985) explicará que Sêneca tomou esse tema e o ampliou. Inclusive Sêneca vai dispor de todo um vocabulário⁶ para designar todas essas formas de atividades múltiplas que o *cuidado de si* deve tomar e a pressa com a qual se procura unir-se a si mesmo.

De acordo com Foucault (1985), será em Epicteto que haverá a mais alta elaboração filosófica desse tema. O ser humano seria definido como o ser a quem foi confiado o *cuidado de si*.

Os animais encontram “tudo pronto” no que diz respeito ao que lhes é necessário para viver, pois a natureza fez de maneira que eles possam estar à nossa disposição sem que tenham que se ocupar com eles próprios e sem que tenhamos, nós, de nos ocuparmos com eles. Em troca, o homem deve velar por si mesmo: entretanto, não em consequência de algumas falhas que o colocaria numa posição de falta e o tornaria, desse ponto de vista, inferior aos animais; mas sim porque o deus quis que o homem pudesse, livremente, fazer uso de si próprio; e é para esse fim que o dotou da razão. (FOUCAULT, 1985, p. 53).

Nesse sentido, o *cuidado de si* para Epicteto seria um privilégio, um dever, um dom que nos assegura “a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação” (FOUCAULT, 1985, p. 53). Esse seria um princípio válido para todos, e não só para os filósofos, todo o tempo e durante toda a vida. Foucault

⁶ “Mas esta ‘vacância’ toma a forma de uma atividade múltipla que demanda que não se perca tempo, e que não se poupem esforços a fim de ‘formar-se’, ‘transformar-se’, ‘voltar a si’. *Se formare, sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari*” (FOUCAULT, 1985, p. 52).

(1985) exemplifica esse princípio com o caso de Plínio. Quando este fora enviado à Síria com funções militares, seu primeiro cuidado foi o de procurar Eufrates não somente para seguir seu ensinamento como para entrar pouco a pouco na sua familiaridade. “Fazer-se amar por ele e se beneficiar das admoestações de um mestre que sabe combater as falhas sem atacar os indivíduos” (PLÍNIO *apud* FOUCAULT, 1985, p. 54). Continua, então, Foucault: “Aprender a viver a vida inteira era um aforismo citado por Sêneca e que convida a transformar a existência numa espécie de exercício permanente” (FOUCAULT, 1985, p. 54).

Ao tomar esse conceito de *epiméleia heautoû* como uma série de conjuntos de ocupações, Foucault parece querer mostrá-lo como um permanente trabalho sistemático sobre si mesmo. Para ele, trata-se de *epiméleia* quando se designa as atividades de dono-de-casa, as tarefas do príncipe com os seus súditos, os cuidados para com um doente, as obrigações para com os deuses e os mortos etc. Em outras palavras, trataria de um labor, um trabalho, uma prática.

Pensando nesse labor, Foucault (1985) explicará que uma das dificuldades dessa *cultura de si* era fixar, no correr do dia ou da vida, um tempo para sua prática. Segundo o pesquisador, recorria-se a muitas fórmulas para sua prática: podia-se reservar alguns momentos para o exame daquilo que se fez, memorização de princípios úteis, exame do dia transcorrido etc. Podia-se, também, adquirir o hábito de praticar os chamados retiros. Dessa forma, Foucault (1985) nos chama a atenção para essas práticas do *cuidado de si*, observando três características desses exercícios.

A primeira seria o *procedimento de provação*. Trata-se de permitir ao indivíduo que se torne capaz de se abster do supérfluo, permitindo medir e confirmar a sua independência diante de tudo aquilo que não seria indispensável e essencial. A segunda seria o que chamou de *exame da consciência*. Essa prática levaria o indivíduo a estar preparado para reflexões sobre as tarefas do dia-a-dia. E a terceira característica desse *cuidado de si* como conjunto de ocupações é o que chamou de *trabalho do pensamento sobre ele mesmo*. Esse trabalho deveria ser mais do que uma provação e mais do que uma estimativa de uma falta em relação às regras de condutas. Deve ser “uma filtragem permanente das representações: examiná-las, controlá-las e triá-las. Mais do que um exercício feito em intervalos regulares é preciso tomar uma atitude constante em relação a si próprio” (FOUCAULT, 1985, p. 67).

Descrição e fundamentação da metodologia a ser usada

Foucault, desde os anos 60, sempre esteve preocupado em perseguir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano. Sua preocupação estava em perceber e propor uma analítica de uma história que envolve o poder e a produção de saberes. Procurava entender as irrupções de discurso de campos como a medicina, loucura, vida, trabalho e linguagem. De livros como *As palavras e as coisas* até a sua *A arqueologia do saber*, o pensador francês esteve interessado em voltar seu olhar cirúrgico aos “diferentes modos de investigação que procuram aceder ao estatuto de ciência e que produzem, como efeito, a objetivação do sujeito” (GREGOLIN, 2006, p. 55). Assim, tratava-se de elaborar um “método” de investigação dos saberes que davam bases para a cultura ocidental.

No texto *A arqueologia do saber*, Foucault explica que o trabalho do historiador num certo tempo sofre um deslocamento. Ao invés de se apoiar numa atenção em vastas unidades como *épocas* e séculos, o foco recairia sobre os fenômenos de rupturas. As análises históricas não mais se preocupariam com os começos silenciosos das origens, e sim com a emergência de um novo tipo de racionalidade, a saber, “não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos” (FOUCAULT, 2012, p. 06).

Essa história do pensamento que propõe o filósofo francês se preocupa em observar as multiplicidades de rupturas que “abalam” as continuidades que permeiam toda uma época. Dessa forma,

Sob as grandes continuidades do pensamento, sob as manifestações maciças e homogêneas de um espírito ou de uma mentalidade coletiva, sob o devir obstinado de uma ciência que luta apaixonadamente por existir e por se aperfeiçoar desde seu começo, sob a persistência de um gênero, de uma forma, de uma disciplina, de uma atividade teórica, procura-se agora detectar a incidência das interrupções, cuja posição e natureza são, aliás, bastante diversas [...] prescrevem, desta forma, para a análise histórica, não mais a pesquisa dos começos silenciosos, não mais a regressão sem fim em direção aos primeiros precursores, mas a identificação de um novo tipo de racionalidade e de seus efeitos múltiplos. (FOUCAULT, 2012, p. 04-05).

A imersão do pesquisador nessas multiplicidades de rupturas, de acordo com Foucault, é possível a partir do momento em que se pode fazer uma crítica ao documento. Para Werle (2004), os documentos funcionam como representações, simbolizações das instituições, que estão articuladas às práticas e valores imersos em relações de poder. A disciplina história sempre se serviu de documentos, interrogando-lhes a seu respeito não só o que eles queriam dizer, mas se eles mesmos diziam a verdade e com que direito exerciam esse poder. Por um deslocamento no olhar do historiador essa prática sofre uma ruptura acerca dos documentos. Para Foucault (2012), neste momento, a tarefa primordial não seria interpretar os documentos em seu valor expressivo e nem determinar se se diz a verdade⁷, mas trabalhá-lo no interior de suas *condições de emergência*. Ou seja,

O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações. (FOUCAULT, 2012, p. 08).

Dessa forma, ao invés de transformar e memorizar os *monumentos* do passado em *documentos*, a história transformaria os *documentos* em *monumentos*, no qual se poderia decifrar “rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos” (FOUCAULT, 2012, p. 08). Ao voltarmos o nosso olhar para o *Grande Sertão: Veredas*, de acordo com Bolle, podemos observar que,

A representação do personagem coletivo em Grande sertão: veredas se faz por meio de uma dissolução das convencionais categorias abstratas de “povo” e de “nação”, em prol do concreto. (2002, p. 355).

Nesse sentido, por exemplo, ao abordar “uma” história das instituições escolares, Werle (2004) explica que essa história é narrada principalmente a partir da crítica ao

⁷ Projeto de uma genealogia: fazer da história uma contra memória, fazer brotarem os “saberes sujeitados” que também designam saberes desqualificados, desacreditados pela hierarquia dos conhecimentos, e desvelar o corpo enquanto *superfície de inscrição dos acontecimentos* (BERT, 2013, p.43).

monumento, que reflete a marca de poder de uma sociedade e de uma época. Daí, pode-se pensar o monumento como uma sinal do passado, pois

O monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos. (LE GOFF *apud* WERLE, 2004, p. 24).

Diante disso, Foucault (2012) expõe que essa crítica ao documento vai impor algumas consequências. A primeira seria que ao invés de se considerar um período longo na história propriamente dita, o problema passa a ser constituir séries. Ou seja, descrição das relações entre as diferentes séries na constituição de um quadro social da época. A segunda explica que a questão da *descontinuidade* tomará um lugar importante, frente a certa *continuidade*. A preocupação aqui é observar o que se apresentava sob a natureza dos acontecimentos dispersos. A terceira consequência explora a tensão entre uma *história global*, que vai perdendo força, e o surgimento de uma *história serial* apoiada nas problematizações advindas dos recortes e das séries. E por fim, a quarta consequência, seria a constituição de um procedimento metodológico, que se apoiaria na construção do *corpus*, no estabelecimento de um princípio de escolha, na definição do nível de análise e dos elementos que lhe são pertinentes.

Dessa forma, o método de entrada e seleção do *corpus* pode ser explicado da seguinte maneira: primeiramente faremos uma abordagem sobre o literário na perspectiva foucaultiana, pensando a questão da transgressão no e do ser da linguagem; a isso, atrelaremos, o levantamento dos enunciados de Riobaldo e de outras personagens. Tal empreitada será guiada pensando em reunir um conjunto de enunciados efetivamente ditos em sua dispersão de acontecimentos. Dessa forma, imaginando a possível circulação desses enunciados naquele momento específico, chegaremos aos enunciados que constituirão o *corpus* de análises. Nas primeiras abordagens do *corpus*, pretendemos considerar um trajeto que se pautará por um gesto analítico que contemplará, nesse *campo de acontecimentos discursivos*, o literário como o fazer-dizer-dizer-fazer que se dá numa prática transgressiva do fazer poético-literário e também um conjunto de enunciados em que estarão presentes certas práticas do “fazer-ser-jagunço” na formação de Riobaldo; Das análises desse campo discursivo, o intuito será partir para a compreensão e análises desses enunciados na singularidade e

estreiteza de suas condições de existência de responder às necessidades de formação do homem na sociedade do sertão, pois aqui estamos pensando esses enunciados como acontecimentos que nem a língua e nem os sentidos podem esgotar, como ensina o próprio Foucault em *A arqueologia do saber*. Isso levará a observar possíveis jogos de relações, ou seja, fazer ver o funcionamento das técnicas do *cuidado de si* na formação do sujeito-jagunço que emergem no(s) discurso(s) do *sistema jagunço* do *Grande Sertão: Veredas*.

Desse modo, a proposta é de um trajeto analítico da construção do literário e da constituição do sujeito que descreverá as condições de produção que proporciona a irrupção do discurso-jagunço para a formação de Riobaldo apresentado na obra analisada. Em seguida, o intuito decorre em demonstrar a existência de técnicas para um *cuidado de si* na constituição desse sujeito.

Originalidade da temática investigada;

A originalidade da temática proposta reside no fato de se tomar o *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa como um *monumento*⁸. Ou seja, por um viés de análises de discursos efetivamente ditos, vamos pensá-las como representações e simbolizações das instituições, que estão articuladas às práticas e valores imersos em relações de poder. Pois como já ficou especificado mais acima, Foucault entende que ao se tomar o *documento* como *monumento* pode-se procurar definir, no próprio tecido documental, unidades e conjuntos de relações que refletem marcas de poder de uma sociedade.

Como afirma Gregolin (2006), o “método arqueológico” pensado por Foucault envolve a escavação, restauração e exposição de discursos, com o intuito de tentar enxergar a positividade do saber em um determinado momento histórico. Dessa forma pensaremos com o filósofo francês, por exemplo, as quais condições de existências, na sociedade sertaneja, permitiram a irrupção do(s) enunciado(s) de formação do sujeito-jagunço. Pois como bem lembra Bolle (2002, p. 355), movimentando-se no entremeio

⁸ De fato, toda a obra narrativa de Guimarães Rosa, de *Sagarana* (1946) a *Tutaméia* (1967), é sustentada por um substrato de histórias que o escritor se empenhou, durante a vida inteira, em colecionar na boca do povo (BOLLE, 2002, p. 360).

dos jagunços, Riobaldo descreve “o ambiente e os tipos humanos, as conversas e as comidas, os afazeres, ‘os usares’ e, com tudo isso, o estado geral da jagunçagem”. Então, desta irrupção do(s) enunciado(s) de formação do sujeito, pensar antes como que se dá a “irrupção” do literário enquanto um *monumento* que transgride a linguagem e ultrapassa seus limites. Por fim, por meio da descrição dos enunciados selecionados do *corpus* do romance *Grande Sertão: Veredas*, acreditamos poder compreender e refletir sobre as técnicas que Riobaldo se subjetiva como forma de se (auto)formar para as novas necessidades do *sistema jagunço* emergente naquela sociedade do sertão. Assim, perseguiremos as “veredas” de como o ser da linguagem na poética rosiana constitui, no *sistema jagunço*, essa subjetividade.

“O sertão é sem lugar”

1. FOUCAULT E A LINGUAGEM LITERÁRIA

Neste capítulo iremos percorrer alguns textos que mostram como se deu o interesse de Foucault pela experiência literária. Nos anos 60, o olhar do filósofo francês se volta para a literatura e a linguagem literária como pontos positivos para seu percurso de pensamento. Assim, trilharemos o caminho que nos permitirá pensar o lugar e o papel que a literatura teve no pensamento de Foucault. Ponto decisivo para o estudo proposto para essa tese.

Foucault: Borges e o riso.

O texto literário é uma aventura para quem se lança nele. Sua linguagem elevada ao maior grau possível de significação, ao mesmo tempo que fascina, também causa vários incômodos. Com Foucault não poderia ser diferente. O campo de saber da produção literária sempre chamou sua atenção. É do conhecimento de todos que se aventuram a trabalhar com o pensamento do filósofo francês, suas investidas pelas “veredas” da linguagem literária. Porém, vale também aqui uma ressalva importante. Assim como é difícil pontuar um conceito nietzschiano específico, numa obra específica, com Foucault, em relação ao seu trabalho com a literatura, também percebemos essa mesma característica⁹. O trabalho com a literatura aparece em vários momentos de toda a sua obra. Em alguns momentos, mesmo parecendo apenas acessório, o texto literário se faz presente de alguma forma. Por isso, mesmo se tratando de uma tese, aqui vale um pequeno clichê de nossa parte: vamos buscar alguns textos do filósofo que aborde a questão da literatura e a linguagem, como um marceneiro que vai

⁹ Machado (2005, p. 10) faz uma pequena explicação dessa envergadura de Foucault que vale a pena reproduzi-la: “Preto mostrar que, quando se trata de compreender, não a arqueologia como método de investigação, como foi o caso, mas a temática filosófica do Foucault arqueólogo, as questões que norteiam ou motivam suas investigações, é a filosofia de Nietzsche que deve ser privilegiada. Acredito mesmo que os deslocamentos metodológicos produzidos por Foucault em relação à epistemologia para criar sua arqueologia se devem, em grande parte, ao interesse por Nietzsche e sua problemática filosófica, bem diferente da dos epistemólogos a respeito da ciência, da verdade, da razão ou da modernidade. Pretendo, assim, evidenciar o quanto sua análise dos saberes modernos – inclusive da filosofia – como saberes “antropológicos”, humanistas, é profundamente inspirada na crítica nietzschiana do niilismo da modernidade. Mas meu propósito é também e antes de tudo mostrar como essa referência a Nietzsche se deve principalmente aos literatos que introduziram na França não propriamente o comentário de Nietzsche, mas, o que é muito mais importante, um estilo nietzschiano, não-dialético e não-fenomenológico, de pensamento: Bataille, Klossowski, Blanchot”.

em busca de uma ferramenta perdida numa “caixa”. Para observarmos seu olhar para esse campo do saber, vale trazer de início o que o próprio Foucault diz no prefácio do livro *As palavras e as coisas*:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento — do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia —, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse texto cita “uma certa enciclopédia chinesa” onde será escrito que “os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas”. No deslumbramento dessa taxinomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso (FOUCAULT, 1999, p. IX)

Na citação acima, Foucault nos explica sobre um “algo” que seria impossível de pensar. E o que poderia ser? Segundo Foucault (1999), Borges faz circular uma monstruosidade em que o próprio espaço comum dos objetos se acharia arruinado. “O impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se” (FOUCAULT, 1999, p. XI). O filósofo explica que, por exemplo, um grupo de animais, “i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com pincel muito fino de pelo de camelo” (FOUCAULT, 1999, p. XI), jamais poderiam se encontrar, como uma espécie de organização classificatória, fora da voz imaterial daquele que enuncia sua enumeração. Afirma ainda que essa classificação jamais se poderia justapor a não ser no “não-lugar” da linguagem.

Borges não acrescenta nenhuma figura ao atlas do impossível; não faz brilhar em parte alguma o clarão do encontro poético; esquiva apenas a mais discreta, mas a mais insistente das necessidades; subtrai o chão, o solo mudo onde os seres podem justapor-se (FOUCAULT, 1999, p. XII).

Dessa forma, o texto de Borges e sua classificação para a enciclopédia chinesa, fez Foucault rir. Porém, um riso que não um “mal-estar evidente e difícil de vencer” (FOUCAULT, 1999, p. XII). Tal mal-estar, segundo o pensador, seria provocado por uma sensação de suspeita. Trata-se de uma percepção de uma desordem mergulhada

dentro da própria ordem¹⁰. Uma desordem diferente, a tal ponto de que seria “impossível encontrar-lhes um espaço de acolhimento, definir por baixo de umas e outras um lugar-comum” (FOUCAULT, 1999, p. XIII). Daí, que neste prefácio de *As palavras e as coisas* aparece uma reflexão instigante do pensador francês a respeito da *utopia X heterotopia*:

As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases — aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos “ (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis por que as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão freqüentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases. (FOUCAULT, 1999, p. XIII).

Para Foucault, determinados textos literários, antes mesmo de trabalharem com utopias, preferem trilhar os caminhos das heterotopias. A heterotopia, como o “outro-lugar”, seria responsável por desestabilizar o que sempre tenta se manter estabilizado. Por isso, o filósofo ri diante do texto de Borges e se maravilha diante de tal estranhamento provocado pelo jogo de linguagem. Pensando neste estranhamento, nesse momento, vale a pena trazer um trecho interessante que acontece ao protagonista de *A Náusea*, Antoine de Roquentin, diante de um corpo de cerveja no café Mably:

Esse momento foi extraordinário. Eu estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, no próprio âmago desse êxtase, algo de novo acabava de surgir; eu compreendia a Náusea, possuía-a. A bem dizer, não me formulava minhas descobertas. Mas creio que agora me seria fácil colocá-las em palavras. O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente *estar aqui*; os entes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca podemos *deduzi-los* [...] Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não

¹⁰ “A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada. (FOUCAULT, 1999, p. XVI)

é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos apercebamos disso, sentimos o estômago embrulhado [...] é isso a Náusea. (SARTRE, 2006, p. 164-165).

Assim como a personagem *Roquentin* se surpreende pela irrupção de um “não-lugar”, de um heterotopia, Foucault (1999) reflete que certos indivíduos não chegam a classificar de maneira coerente o conjunto de lãs coloridas diante de si, sobre uma mesa, conforme podemos ver nesta citação: “como se esse retângulo unificado não pudesse servir de espaço homogêneo e neutro onde as coisas viessem ao mesmo tempo manifestar a ordem contínua de suas identidades ou de suas diferenças e o campo semântico de sua denominação” (FOUCAULT, 1999, p. XIII).

Foucault (1999) continua sua reflexão explicando que os códigos de uma cultura fixam ordens empíricas aos indivíduos por meio de linguagens, percepções, técnicas, valores e práticas. Porém, na outra extremidade (e nesta está o texto literário) encontra-se o pensamento, teorias e filosofias que explicam porque em geral há uma ordem, circunscrita a leis e princípios pode justificar por que razão certa ordem se estabelece e não outra. Assim, entre esses dois polos,

Reina um domínio que, apesar de ter sobretudo um papel intermediário, não é menos fundamental: é mais confuso, mais obscuro e, sem dúvida, menos fácil de analisar. É aí que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas, fá-las perder sua transparência inicial, cessa de se deixar passivamente atravessar por elas, desprende-se de seus poderes imediatos e invisíveis, libera-se o bastante para constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores: de tal sorte que se encontre diante do fato bruto de que há, sob suas ordens espontâneas, coisas que são em si mesmas ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem muda, em suma, que há ordem. (FOUCAULT, 1999, p. XVI e XVII).

Em todas as culturas, de acordo com Foucault (1999), entre o uso dos códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, haveria o que ele chamou de experiência nua da ordem e de seus modos de ser. E para pensar esses não lugares, essa heterotopia, o filósofo se utilizou, também, de discursos advindos da arte, e não só de documentos dos campos da medicina, direito, criminal, psicologia etc.

Em texto intitulado “A literatura e a errância nos Dom Quixotes de Foucault”, de autoria de Gabriel Pinezi (2013), logo no início há uma explicação interessante da importância dos textos literários para o modo as reflexões de Foucault. Autores como Artaud, Rousseau, Diderot, Nietzsche, Hölderlin e Sade apareceram como *corpus* que guiaram teses importantes do pensador francês. Pinezi (2013) aponta que para livros como *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas* os textos desses autores foram fundamentais para o modo nômade com que Foucault refletia. Foucault se apoiava em texto literário como forma de ir além do que a filosofia pensava na sua época. Portanto, para o filósofo francês, os textos literários permitiam propor um pensamento em forma de transgressão, como veremos no próximo item.

Literatura e transgressão.

Nos anos 60, o pensamento de Foucault se encontra voltado para a literatura e sua experiência com a linguagem. Sem sombra de dúvida, é marcante o lugar e o papel da literatura em seu modo de refletir. Nesse período, Foucault atribui à escrita literária uma experiência com a linguagem e o rompimento com os modos tradicionais de pensar. De alguma maneira, a escrita literária ultrapassaria a escrita filosófica que reinava na época. Ao olhar para a literatura, o filósofo francês estava interessado em experiências de pensamentos radicais. No texto “prefácio à transgressão”, Foucault (2009) atribui à literatura uma característica peculiar: um poder de transgressão, um poder de ir além e de pensar de forma diferente. Pensar o “não-lugar”. Transgredir, para Foucault, neste momento significaria ir além do limite. Por exemplo, interesse de Foucault pela loucura pode ser aproximada da experiência da transgressão. Os seus estudos sobre a loucura estão no seio do seu interesse pela experiência de transgressão. O louco, para o filósofo, seria aquele que poderia implodir a “ordem do discurso”, do logicamente estabilizado. Dessa forma, mais do que um gênero de expressão artística, a literatura era pensada por Foucault justamente por ser tratar de uma “experiência do pensamento”. Afinal de contas, a experiência literária nos permite ir além da nossa forma tradicional de pensar? Ela instaura formas de pensamentos que nos permite implodir a áurea do pensamento? Neste sentido, o filósofo atribui à literatura um poder

de transgressão e de ir além do que é logicamente estabelecido. Para ele, isso possibilita pensar diferente, pensar o “não-lugar”, transgredir.

A transgressão é um gesto relativo ao limite; e aí, na tênue espessura da linha, que se manifesta o fulgor de sua passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade, sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço. O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples; a transgressão transpõe e não cessa de recomeçar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando então novamente para o horizonte do intransponível. Mas esse jogo vai além de colocar em ação tais elementos; ele os situa em uma incerteza, em certezas logo invertidas nas quais o pensamento rapidamente se embaraça por querer apreendê-las (FOUCAULT, 2009, p. 32).

Diante do que propõe Foucault nesta citação, remetemos esta reflexão para o nosso objeto de pesquisa “Grande Sertão: Veredas” que joga com as diversas possibilidades de sentidos, sentidos novos, sentidos nunca antes vistos. Parece que nesse momento, a linguagem deu um “passo” para além do possível. A literatura, como forma de arte, parece estar sempre transgredindo, indo além das margens. Uma “terceira margem do rio” como diria Guimarães Rosa. E essa “terceira margem” seria como um pensamento do externo (de fora). Uma experiência limite que os artistas flertam e que estão à espreita para observá-lo. Porém, podemos perguntar com Foucault, quais experiências poderiam ser essas? Como a literatura (e arte em geral) consegue experimentá-la? Foi em busca de tais questionamentos, procurando um tipo de pensamento diferente do que praticava a filosofia, que Foucault foi buscar reflexões à margem, de grandes escritores e poetas. Ao mesmo tempo, Foucault publica, nesses momentos, estudos sobre a medicina, a clínica, o discurso médico sobre o louco etc. Ele também vai publicar ensaios sobre vários escritores, como Roussel, Marllamé, Artaud. Isso aliado ao seu interesse, na filosofia; interesse pelo pensamento-experiência posto em prática por Nietzsche. Nesse momento, anos 60, as pesquisas de Foucault, basicamente, tinham dois focos: pesquisas arqueológicas (digamos mais “acadêmicas” por questionar os “modelos” das ciências sociais e humanas) e pesquisas pós-nietzschianas (experiências limites com a literatura). As pesquisas do filósofo mostram certo vazio deixado pela construção do homem e sua morte. Porém, quando se interessa por essa construção de pensamento, Foucault percebe certa crise nas ciências humanas.

Dessa forma, o pensador francês passa também a se interessar por outras experiências que poderiam sobreviver e ir além do que era praticado pelo pensamento filosófico. Então, sugere que o papel de propor novas formas de pensar seria de responsabilidade das experiências do literário. Isso nos ajudaria a pensar para além do sujeito. A crítica do sujeito (reflexão permanente no Foucault dos anos 60) se complementaria com esses ensaios sobre literatura.

A transgressão não está, portanto, para o limite como o negro está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço protegido da morada. Ela está mais ligada a ele por uma relação em espiral que nenhuma simples infração pode extinguir. Talvez alguma coisa como o relâmpago na noite que, desde tempos imemoriais, oferece um ser denso e negro ao que ela nega, o ilumina por dentro e de alto a baixo, deve-lhe entretanto sua viva claridade, sua singularidade dilacerante e ereta, perde-se no espaço que ela assinala com sua soberania e por fim se cala, tendo dado um nome ao obscuro (FOUCAULT, 2009, p. 33)

Foucault (2009) aborda que essa existência precisa ser desafogada das suas afinidades suspeitas com a ética. “Libertá-la do que é o escandaloso ou o subversivo, ou seja, daquilo que é animado pela potência do negativo” (FOUCAULT, 2009, p. 33). Foucault acreditava que a experiência da linguagem literária estaria, necessariamente, fechada em si mesma. Não uma experiência do sujeito (externo) com a linguagem. Seria a própria linguagem falando de e por si mesma. Isso proporcionaria certa forma subversiva de pensamento. Alves (2014) atesta que isso não seria mais um sujeito fundador, que daria sentido às palavras, mas sim um jogo de linguagem que ela mesma produziria. E o escritor, diferentemente daquele que expressaria um gênio do interior para fora, seria alguém que construísse “construtos linguísticos” que permitissem que a linguagem, por ela mesma, se expressasse. Assim, continua explicando Alves (2014), para Foucault, o autor se apagaria. Autores como Marllamé, Artaud e Roussel escreviam assim. Produziam o que Alves (2014) chama de Literatura da recusa (subversiva). Na esteira de Deleuze, seria uma experiência pronta para implodir qualquer sistema de instituição de ordem, dos limites da ordem do discurso.

Porque ela, justamente, não é violência em um mundo partilhado (em um mundo ético) nem triunfa sobre limites que ela apaga (em um mundo dialético ou revolucionário), ela toma, no amago do limite, a medida desmesurada da distância que nela se abre e desenha o traço

fulgurante que a faz ser. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez a existência (FOUCAULT, 2009, p. 33).

Como um arado que vai abrindo fendas pela terra para, posteriormente, ser germinada, o que podemos depreender é que Foucault estava buscando outras formas de filosofia. Uma filosofia diferente daquela que se fazia no seu tempo. Segundo Alves (2014), levar a literatura a sério, para Foucault, é elevá-la a uma forma de pensamento. Seu olhar para a experiência literária é eminentemente um olhar filosófico. Um olhar para a experiência literária como forma de transgressão, pensar o “de-fora”. Ainda de acordo com Alves (2014), para Foucault, a linguagem de Bataille, por exemplo, seria responsável pelo “desmoronamento¹¹” do sujeito. Uma experiência singular. Ir além dos limites do pensamento. Vale a pena trazer aqui as próprias palavras de Foucault sobre esse “ir além dos limites”:

E essa filosofia da afirmação não positiva, ou seja, da prova do limite, que Blanchot, acredito, definiu pelo princípio de contestação. Não se trata aí de uma negação generalizada, mas de uma afirmação que não afirma nada: em plena ruptura de transitividade. A contestação não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, e o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao Limite no qual se cumpre a decisão ontológica: contestar e ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o ser. Ali, no limite transgredido, repercute o sim da contestação, que deixa sem eco o I-A do asno nietzschiano (FOUCAULT, 2009, p. 34).

Para Foucault (2009), Bataille propõe que essa experiência da linguagem literária teria o poder de colocar tudo em causa, em questão, indicando “o lugar onde ela se encontra, o máximo de proximidade dela mesma, o ser imediato” (FOUCAULT, 2009, p. 34). A experiência literária, como transgressão, abriria a possibilidade de uma abertura num mundo sempre afirmado. “Um mundo sem sombra, sem crepúsculo, sem essa intromissão do não que morde os frutos e crava no seu núcleo sua própria contradição” (FOUCAULT, 2009, p. 34).

Foucault não gostava, como deixa claro em várias de suas entrevistas, da história da filosofia como prática nas universidades. O interesse pela dimensão crítica da

¹¹ “A linguagem de Bataille, em compensação, desmorona-se sem cessar no centro de seu próprio espaço, deixando a nu, na inércia do êxtase, o sujeito insistente e visível que tentou sustentá-la com dificuldade, e se vê como que rejeitado por ela, esgotado sobre a areia do que ele não pode mais dizer” (FOUCAULT, 2009, p. 36).

filosofia era o que prendia sua atenção. Permitia-se trilhar uma atividade filosófica como experiência com o pensamento. Influência clara do pensamento de Nietzsche. Para o filósofo francês, a literatura estava fazendo isso.

Experiência da linguagem e da literatura.

Roberto Machado (2005) lembra, no livro *Foucault, a filosofia e a literatura*, que autores como Bataille, Klossowski, Blanchot levaram Foucault a valorizar a linguagem literária como uma alternativa de pesquisa do homem considerado *a priori histórico* dos saberes da modernidade. Para Machado (2005), a linguagem literária era tomada por Foucault como resistência, contestação e transgressão. Por essa via, Foucault fazia livrar o pensamento do “sono dogmático e do sonho antropológico a que ele esteve ou continua submetido na reflexão filosófica” (MACHADO, 2005, p. 11). Entre a publicação de *História da Loucura*, até a publicação de *As Palavras e as Coisas*, a linguagem literária fez parte fundamental das pesquisas de Foucault sobre a psiquiatria, sobre a medicina clínica e sobre os saberes que diziam respeito ao homem de modo geral. Adiante, Machado (2005) propõe uma questão: Por que não se deve desconsiderar a reflexão do filósofo sobre a literatura? A possível resposta vem a seguir, em dois pontos:

Em primeiro lugar, porque seu trabalho com a literatura acompanhou os deslocamentos temáticos de suas pesquisas, seguindo de perto as inflexões das análises arqueológicas. Ao se referir, em maior ou menor grau a textos e autores literários em seus livros ou em artigos escritos nessa época — publicados em livro, em 1994, como parte de seus *Ditos e escritos*— Foucault sempre teve a ambição de relacionar a Literatura à loucura, à morte e à problemática geral do homem na modernidade, temas principais dessas pesquisas histórico-filosóficas [...] Em segundo lugar, esse seu interesse pela literatura significou um complemento de suas análises arqueológicas, na medida em que, ao valorizá-la como contestação do humanismo das ciências do homem e das filosofias modernas, revelou mais claramente o aspecto positivo, afirmativo, o lado que diz sim, para retomar a expressão de Nietzsche, de um pensamento Filosófico que em suas pesquisas sobre as ciências ou pseudociências mostrou-se profundamente negativo, crítico, demolidor [...] Neste sentido, isso lhe permite apresentar com mais liberdade o âmago de suas ideias filosóficas, que só aparecem implicitamente nos estudos críticos dos saberes antropológicos. Daí a importância de dar conta dessas reflexões em suas grandes linhas,

articulando-as às pesquisas arqueológicas a que estão vinculadas (MACHADO, 2005, p. 12-13).

Nessa mesma obra de Machado, há um texto do próprio Foucault e, para esse momento, vale a pena mergulhar entre suas margens. Trata-se de uma conferência pronunciada nas *Facultés Universitaires Saint-Louis*, na cidade de Bruxelas, entre os dias 18 e 19 de março de 1964. O título em português é *Linguagem e Literatura*.

Foucault (2005) inicia a conferência com uma questão: o que é literatura? E questiona que abordar sobre tal questão seria o mesmo que o ato de escrever. Trata-se de um “oco aberto na literatura; um oco onde ela deveria se situar e, provavelmente, recolher todo o seu ser” (FOUCAULT, 2005, p. 139). E explica ainda que tal questão partiu do acontecimento da obra do poeta Mallarmé. Dessa forma, o filósofo propõe uma distinção em três características: a linguagem, a obra e a literatura. Os artistas experimentam justamente essa experiência transgressiva. Os artistas também, de certa forma, murmuram, deixando a experiência da linguagem falar por si própria e problematizando suas próprias autorias.

Primeiro, a linguagem. Como vocês sabem, a linguagem é o murmúrio de tudo que é pronunciado e, ao mesmo tempo, o sistema transparente que faz com que, quando falamos, sejamos compreendidos; em suma, a linguagem é tanto o fato das palavras acumuladas na história quanto o próprio sistema da língua. Segundo, a obra: há essa coisa estranha, no interior da linguagem, essa configuração da linguagem que se detém em si própria, se imobiliza e constrói um espaço que lhe é próprio, retendo nesse espaço o fluxo do murmúrio que dá espessura à transparência dos signos e das palavras. Erige-se, desse modo, o volume opaco, provavelmente enigmático, que constitui a obra. Terceiro, a literatura, que não é exatamente nem a obra, nem a linguagem. A literatura não é a forma geral nem o lugar universal onde se situa a obra de linguagem. É, de certo modo, um terceiro termo, o vértice de um triângulo por onde passa a relação da linguagem com a obra e da obra com a linguagem (FOUCAULT, 2005, p. 140).

Foucault (2005) explica que seria a relação dessa tríade que permitia, na acepção clássica do século XVII, a familiaridade de alguém com a linguagem corrente, com as obras de linguagem. Essa relação, para o filósofo, era o que constituía a literatura. Trata-se de uma relação de memória, familiaridade e saber. Porém, “cronologicamente, a literatura tornou-se o terceiro termo ativo desse triângulo no início do século XIX ou final do século XVIII” (FOUCAULT, 2005, p. 140). E ao se tornar esse terceiro vértice,

para Foucault (2005), a experiência literária acabaria se fechando em si mesma e levando consigo algo que escapa a todos nós, porém que é preciso ser pensado se quisermos estudar e refletir sobre o que é literatura.

Mais adiante, o pensador francês vai expor a sua fala, na conferência, na distância desse vértice. Seu olhar estaria interessado justamente na dispersão de origem, na qual a “obra”, a “literatura” e a “linguagem” se ofuscariam de forma regular. Algo em torno de certas iluminações que “cegam umas às outras para que, talvez graças a isso, algo de seu ser venha sorratamente até nós” (FOUCAULT, 2005, p. 141). Seu interesse, naquele momento específico, era mostrar um “vazio da linguagem”. Foucault cita as cenas eróticas de Sade como exemplo desse paradigma do vazio da linguagem. Tais cenas fariam parte de uma obra transgressiva, uma obra que no pensar do filósofo apagaria “toda palavra já escrita e, por isso, abre um espaço vazio onde a literatura moderna encontrará seu lugar” (FOUCAULT, 2005, p. 145).

É importante se dar conta de que a literatura, a obra literária, não vem de uma espécie de brancura anterior à linguagem, mas justamente da repetição contínua da biblioteca, da impureza já letal da palavra. A partir desse momento a linguagem realmente acena para nós e para a literatura. A obra acena para a literatura; o que isso quer dizer? Quer dizer que a obra interpela a literatura, lhe dá garantias, impõe a si mesma determinadas marcas que provam a si mesma e aos outros que se trata de literatura (FOUCAULT, 2005, p. 146).

Desse modo, para Foucault, a obra diz o que ela diz e conta, tem sua historicidade e fabulação. Porém, vai mais adiante; ela mesma diz o que é a literatura. Para além da retórica, a literatura não só contaria alguma coisa, como ela será obrigada a ter uma linguagem única que ao mesmo tempo diz e deverá mostrar o que é “a linguagem literária” (FOUCAULT, 2005, p. 147). Assim, a literatura seria uma linguagem ao mesmo tempo única e com uma lei do duplo¹².

¹² Foucault, como grande autor e leitor que era, traz uma bela explicação dessa lei do duplo que vale a pena citar aqui: “acontece com a literatura o que acontece com *O Duplo* de Dostoiévski: na distância de uma noite de bruma, um vulto que o caminhante não cessa de ultrapassar, nas esquinas, mas que também vem incessantemente ao seu encontro, até levá-lo ao pânico, revelando-se ser seu duplo, no exato momento em que se depara com ele. É um jogo semelhante que se realiza entre a obra e a literatura. A obra vai, sem fim, ao encontro da literatura que é uma espécie de duplo que passeia diante da obra. A obra jamais a reconhece, embora a esteja sempre cruzando. O que sempre falta, neste caso, é o momento de pânico que se encontra em Dostoiévski. Na literatura não há encontro absoluto entre a obra e a literatura. A obra jamais encontra seu duplo finalmente dado. Por isso ela é a distância que há entre a linguagem e a literatura, uma espécie de espaço de desdobramento. Esse espaço especular é o que se poderia chamar de simulacro” (FOUCAULT, 2005, p. 147).

Porém, além disso, Foucault (2005) chama nossa atenção para algo historicamente essencial para definir o que é literatura, algo importante para definir o que seria essa forma de linguagem que, segundo o filósofo, apareceu a partir do século XIX. A transgressão não bastaria para definir totalmente a literatura desse século. Para Foucault, ao contrário de uma literatura guiada por uma linguagem “muda”, atrelada a uma verdade e natureza soberanas, ligada à subjetividade e soberania do sujeito, haveria na literatura do século XIX a presença de um infinito “murmúrio”, um “amontoado das palavras já ditas” (FOUCAULT, 2005, p. 153).

Nessas condições, a obra não precisa mais se incorporar nas figuras da retórica, que valeriam como signos de uma linguagem muda e absoluta; só precisa falar como uma linguagem que repete o que foi dito e que, por causa dessa repetição, apaga tudo o que foi dito e, ao mesmo tempo, o aproxima o mais possível de si mesma para recuperar a essência da literatura (FOUCAULT, 2005, p. 153).

Foucault (2005) pontua que a literatura, nesta perspectiva, não deve ser compreendida nem como linguagem do homem, nem como da natureza, nem como do coração e silêncio, e muito menos como linguagem de Deus, mas devemos concebê-la como uma linguagem transgressiva e mortal. Deve ser entendida como a linguagem do livro em si. Foucault vai pensar, aqui, a literatura com apenas um sujeito que fala: o livro. Em suas próprias palavras, seria “essa coisa que Diderot quis, em *Jacques o Fatalista*, tantas vezes escapar, o livro, essa coisa na qual Sade foi, como vocês sabem, enclausurado e na qual também nós estamos” (FOUCAULT, 2005, p. 154).

Corroborando a ideia de linguagem transgressiva, num ensaio com o título de “*O pensamento do exterior*” dedicado à obra de Maurice Blanchot, publicado em 1966 na revista *Critique* e incorporado aos *Ditos e escritos III*, Foucault focalizará o problema do “ser” da linguagem. Da linguagem colocada por si mesma. Ele vai afirmar que a literatura proporcionaria experiências para ampliar nossas experiências de linguagens. O filósofo francês reflete sobre a experiência literária como um espaço vazio, em permanente construção. Assim, ao invés de haver um ser da linguagem como algo fixo, essência, imutável, invariável¹³, haveria um ser da linguagem sempre como

¹³ “O sujeito que fala não é mais a tal ponto o responsável pelo discurso (aquele que o mantém, que através dele afirma e julga, nele se representa às vezes sob uma forma gramatical preparada para esse efeito), quanto à inexistência, em cujo vazio prossegue sem trégua a expansão infinita da linguagem” (FOUCAULT, 2009, p. 220).

devir, o por ser fazer, uma posição vazia. Neste ensaio dedicado a Blanchot, Foucault vai definir que o ser da linguagem não revela jamais sua essência e nunca pode definir sua iluminação.

O pensamento do pensamento, uma tradição mais ampla ainda que a filosofia, nos ensinou que ele nos conduzia a mais profunda interioridade. A fala da fala nos leva à literatura, mas talvez também a outros caminhos, a esse exterior onde desaparece o sujeito que fala. E sem dúvida por essa razão que a reflexão ocidental hesitou por tanto tempo em pensar o ser da linguagem: como se ela tivesse pressentido o perigo que constituiria para a evidência do “Eu sou” a experiência nua da linguagem (FOUCAULT, 2009, p. 221).

Foucault passa a pensar as manifestações literárias como certo modo de abandono da linguagem da subjetividade em detrimento de uma experiência da linguagem em si mesma. Enxerga uma experiência de uma linguagem que não seja mais fundada na consciência e subjetividade. Tal experiência da linguagem, segundo o filósofo, por si mesma superaria a experiência subjetiva da linguagem. “O ser da linguagem só aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito” (FOUCAULT, 2009, p. 222). Diante dessa ideia, que nos parece tangenciar “terceiras margens”, Foucault lança uma suspeita frente a essa estranha relação. Afirma que esse pensamento, incerto para a cultura ocidental da época, se daria fora de qualquer subjetividade. Trata-se de um pensamento que, “em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar ‘o pensamento exterior’” (FOUCAULT, 2009, p. 222).

Por ora, e para o presente texto, observamos um interesse específico de Foucault pelos textos poéticos. Ele está interessado em observar e descrever a experiência do “ser da linguagem”. O filósofo vai entender que a literatura seria uma prática que mais próximo chegaria ao que ele chama de experiência da linguagem em si mesma. Um pensamento do lado de fora. “Algo” que estaria do lado de fora e que existiria como uma experiência transgressora beirando as margens da linguagem. Uma experiência tal que, assim como os loucos, pode ser tida como transgressora e que ameaça a ordem do discurso vigente. Tomando novamente as ferramentas da caixa foucaultiana, não podemos falar de “discurso” sem suas relações com as “microfísicas dos poderes”. Portanto, nosso próximo capítulo irá descer o “rio bravio” do pensamento de Foucault a respeito do discurso e do poder.

“Diadorim e eu, nós dois. A gente dava passeios”

2. DISCURSO FILOSÓFICO: ARQUEOLOGIA e GENEALOGIA.

Assim como o pai dentro da canoa em direção à “terceira margem”, vamos também às margens foucaultianas, que também não deixam de ser terceiras. Como as diversas fases da “travessia” de Riobaldo pelo sertão, em ritmo ora mais rápido, ora mais lento, como um carro de boi, atravessaremos agora, digamos, “um período mais árido” das reflexões do pensador francês. Assim como Foucault pensou que a escrita literária seria uma experiência com a linguagem e o rompimento com os modos tradicionais de pensar, que de alguma maneira a escrita literária ultrapassaria a escrita filosófica, neste capítulo abordaremos questões gerais do seu olhar. Assim como fora sugerido a presença de um pensamento “acadêmico” e um como “experiência limite da linguagem literária”, procuraremos falar agora do percurso de pesquisa do filósofo francês e de sua importância como teórico que fornece “instrumento-experiência” para a Análise de Discurso. Abordaremos, de início, questões de um “método” de análise arqueogenealógica do discurso. Além disso, salientamos a importância de compreender o “poder” na perspectiva foucaultiana. Dessa forma, acreditamos que conceberemos reflexões basilares que nos ajudarão na construção do(s) capítulo(s) posterior(es) e nas análises do nosso *corpus* no que diz respeito à tese que perseguimos. Esperamos que o sol não esteja tão escaldante!

Deslocamentos num percurso

“Foucault pretende fazer uma epistemologia fundada na atualização das transições, das mutações e dos deslocamentos que incidem sobre o campo da validade e das regras de uso dos conceitos” (BERT, 2013, p.29). Considerando toda a produção intensa de Michel Foucault, no que toca as “fases” da produção do autor, Fischer (2012) explica que sem a preocupação de fixar classificações de maneira estanques, poderíamos considerar duas fases da produção do filósofo. A primeira seria a de um Foucault “arqueólogo”, em que no centro de suas atenções estava a preocupação em observar de que modo emergiam os discursos e como se constituíam os saberes. Sem se preocupar com uma análise linear dos discursos e das continuidades, Foucault se atentou para o fato de poder considerar em suas análises as discontinuidades, ou seja, “um corte

geológico nos saberes de determinada época” (FISCHER, 2012, p. 42). Para ele, em vista desse deslocamento de foco de pesquisa, por exemplo, não interessava saber quem era o louco, e sim como as irrupções dos discursos faziam emergir na história a noção de louco. Dito de outro modo, “Fazer a história da formação de um conceito, tornando-a indissociável de uma crítica radical das outras formas de interpretação da evolução dos saberes” (BERT, 2013, p. 30). De forma resumida, em suas próprias palavras observamos tal preocupação:

O que eu tentei fazer desde o início foi analisar o processo de “problematização” – o que significa: Como e por que certas coisas (comportamento, fenômenos, processos) tornaram-se um problema? Por que, por exemplo, determinadas formas de comportamento foram caracterizadas e classificadas como “loucura”, enquanto outras formas similares foram completamente negligenciadas em um dado momento histórico? A mesma coisa para o crime e a delinquência. A mesma pergunta de problematização para a sexualidade. (FOUCAULT, 2013, p. 113).

De acordo com Gregolin (2006), nesse momento o filósofo francês tratou de investigar os saberes que davam sustentações à cultura ocidental e de uma busca de um método “arqueológico” para entender a história desses saberes.

Nesta fase se encontram obras como *Doença mental e personalidade* (1954) e o *Nascimento da clínica* (1963), obras nas quais Foucault se preocupou em investigar os modos e os discursos que possibilitaram a constituição da clínica médica. Já em a *História da loucura* (1961), estudando a exclusão e confinamento, preocupou-se com os discursos que surgiam dessas práticas e que constituíam saberes sobre os loucos. Em 1966 aparece o livro *As palavras e as coisas*, em que a temática era a investigação sobre os enunciados como regimes de verdades dos séculos XVII e XVIII. De acordo com Fischer (2012), em *Arqueologia do saber* (1969), Foucault volta suas atenções para o que seria o discurso, o enunciado, o sujeito, a história. Segunda a pesquisadora, ele tenta definir sua visão da história, do conhecimento, da ciência, dos saberes, criticando inclusive o conceito de ideologia trabalhado pelo marxismo¹⁴. É desta época também a

¹⁴ Em *arqueologia do saber*, Foucault explica o seguinte sobre a questão da ideologia: “Pode-se dizer *grosso modo*, e passando por cima de qualquer mediação e especificidade, que a economia política tem um papel na sociedade capitalista, que ela serve aos interesses da classe burguesa, que foi feita por ela e para ela, que carrega, enfim, o estigma de suas origens até em seus conceitos e em sua arquitetura lógica; mas qualquer descrição mais precisa das relações entre a estrutura epistemológica da economia e sua

aula inaugural ministrada no *Collège de France*, em 1970, publicada no Brasil com o nome de *A ordem do discurso*.

A “segunda” fase seria aquela que se costuma chamar de genealógica. Em termo nietzschiano, a genealogia “tem por função denunciar o aspecto ilusório de toda ideologia. É a perenidade dos valores morais, inclusive a da verdade, que o filósofo alemão denuncia” (BERT, 2013, p.43).

Nesse momento sua atenção se volta para as “práticas do poder, para as relações que se estabelecem entre saber e poder” (GREGOLIN, 2006, p. 57). De forte inspiração Nietzscheana, nessa fase Foucault estará preocupado com o poder e a verdade sobre os corpos. Em *Vigiar e punir* (1975), segundo Fischer (2012), o filósofo se propõe a descrever uma história das prisões, de como nasce uma sociedade das disciplinas. De acordo com a autora, ele se preocupará, principalmente, em descrever os meios de se produzir tanto a visibilidade, quanto a invisibilidade do poder.

Diante dessa visibilidade do poder representada pelo suplício, Foucault mostra que há um momento de irrupção e que há uma “ruptura” nesse campo do saber. Esse poder visível vai se transformar em formas de poderes menos violentas nas suas visibilidades, porém muito mais eficazes nos controles e vigilâncias dos indivíduos. No ano de 1976 é publicada *A história da sexualidade: a vontade de saber*. Neste livro, o filósofo francês estará preocupado em trabalhar a temática de um dispositivo da sexualidade não como reprodução da espécie, e sim como fonte, núcleo onde se esconderia a “verdade” dos seres humanos, e que esta verdade poderia ser arrancada por técnicas como a da confissão.

Nesta obra, a sexualidade como tema teria como obrigação “dizer a verdade a respeito de si mesmo, e ao mesmo tempo, a proibição de fazê-lo [...] fazer o sujeito objetivar a si mesmo, para si e para os outros, por meio de um governo de si para si e também sobre os outros” (FISCHER, 2012, p. 44). Nos outros dois volumes da sua *História da sexualidade – O uso dos prazeres e O cuidado de si* (os dois publicados em 1984) há um olhar cuidadoso e um deslocamento nos estudos do “cuidado de si”. Este passou a ser estudado a partir dos textos da Antiguidade greco-romana clássica.

função ideológica deverá passar pela análise da formação discursiva que lhe deu lugar e do conjunto dos objetos, conceitos e escolhas teóricas que tiveram de ser elaborados e sistematizados. Deveremos mostrar, então, como a prática discursiva que deu lugar a tal positividade funcionou entre outras práticas que podiam ser de ordem discursiva, mas também de ordem política ou econômica” (FOUCAULT, 2008, p. 223-224).

Intrigado com as rupturas e discontinuidades em formas de subjetivação, “Foucault pensou e descreveu como foi ocorrendo, e com que estratégias e discursos, esse processo de construir verdades para e sobre o sujeito, de promover o constante ‘deciframento de si’” (FISCHER, 2012, p. 44).

Uma arqueologia de saber(es).

Utilizar as “ferramentas” propostas por Foucault em sua arqueologia, pode nos fornecer aparatos produtivos para uma investigação do *acontecimento discursivo*¹⁵. Para Gregolin (2006), quando utilizarmos dessas propostas, podemos investigar o acontecimento como os enunciados efetivamente ditos, produzidos em sua irrupção, a fim de compreender as condições que possibilitaram a sua emergência em um dado momento social e histórico. O próprio Foucault nos alerta para isso: “Estes instrumentos permitiram-lhes [aos historiadores]¹⁶ distinguir, no campo da história, camadas sedimentares diversas: as sucessões lineares, que até então tinham sido o objeto da pesquisa, foram substituído por um jogo de interrupções em profundidade” (FOUCAULT, 2008, p. 03).

Fischer (2012) esclarece que na *Arqueologia do saber*, o filósofo francês vai tratar de questões como: o que é discurso, o que é enunciado, o que é o sujeito do discurso, o que é história etc. “Define, sobretudo, o que pensa sobre o conhecimento, a ciência, os saberes, questionando inclusive conceitos tão caros ao marxismo, como o de ideologia” (FISCHER, 2012, p. 43).

Segundo Gregolin (2006), Foucault propõe um diálogo com leitores a fim de responder o que ele entende pelo *método arqueológico*. Nesse intuito, complementa a pesquisadora dizendo que Foucault se aproxima das teses da “nova história”, o que traz para o cerne da discussão a centralidade da relação entre *prática discursiva* e a produção histórica de sentidos.

¹⁵ O conceito de *acontecimento discursivo* será discutido logo mais a frente, num tópico específico.

¹⁶ Foucault cita, nessa proposta, como instrumentos de análise dos historiadores: “Modelos de crescimento econômico, análise quantitativa dos fluxos de trocas, perfis dos desenvolvimentos e das regressões demográficas, estudo do clima e de suas oscilações, identificação das constantes sociológicas, descrição dos ajustamentos técnicos, de sua difusão e persistência” (FOUCAULT, 2008, p. 03)

Foucault se propõe retomar, de forma metódica, aquilo que, em suas próprias palavras, “fizera às cegas” nas obras anteriores. Ele retifica, complementa, tenta “dar significação à palavra arqueologia que tinha deixado vazia”. Procura um fundamento teórico para os fatos discursivos [...] O método arqueológico tenta compreender a irrupção dos acontecimentos discursivos, investigando as condições (histórico-sociais) que possibilitam o seu aparecimento. Trata-se de investigar “porque determinado enunciado apareceu e nenhum outro em seu lugar”, isto é, porque tal enunciado é um acontecimento na ordem do saber. (GREGOLIN, 2006, p. 85-86).

Para tal jornada, Foucault assume que para que esse método possa ser utilizado, será preciso afastar as “categorias tranquilizadoras” (GREGOLIN, 2006, p. 86). Será preciso desconsiderar uma aparente unidade e continuidade. Neste sentido, a arqueologia vai ocupar-se de *acontecimentos dispersos*¹⁷, “tentando explicar a heterogeneidade das novas configurações do saber, que, ao emergirem e desaparecerem fortuitamente, são puro *acontecimento*” (GREGOLIN, 2006, p. 86).

Sendo assim, podemos observar que Foucault tenderá a guiar suas pesquisas pelas *descontinuidades* do discurso. Ao invés de se pautar pelas linearidades, pelas sucessões dos fatos, o pensador prefere trilhar “caminhos” nem sempre claros e oficiais, caminho de vidas infames.

Há muito tempo, utilizei documentos semelhantes para um livro. Se eu o fiz então é sem dúvida por causa dessa vibração que sinto ainda hoje, quando me ocorre encontrar essas vidas ínfimas que se tomaram cinzas nas poucas frases que as abateram. O sonho teria sido o de restituir sua intensidade em uma análise. Na falta do talento necessário, por muito tempo remói só a análise; tomei os textos em sua aridez; procurei qual tinha sido sua razão de ser, a quais instituições ou a qual prática política eles se referiam; propus-me a saber por que, de repente, tinha sido tão importante em uma sociedade como a nossa que um monge escandaloso ou um agiota extravagante e inconsequente fossem “sufocados” (como se sufoca um grito, um fogo ou um animal); procurei saber a razão pela qual se quis impedir com tanto zelo os pobres espíritos de passearem pelas estradas desconhecidas. Mas as intensidades primeiras que me motivaram permaneciam do lado de fora. E uma vez que havia o risco de elas não passarem para a ordem das razões, uma vez que meu discurso era incapaz de levá-las como caberia, o melhor não seria deixá-las na forma mesma que me fizeram senti-las? (FOUCAULT, 2003, p. 204).

¹⁷ “Assim, ao contrário da história das ideias, a arqueologia procura apanhar o sentido do discurso em sua dimensão de acontecimento: cada palavra, cada texto, por mais que se aproxime de outras palavras e textos, nunca são idênticos aos que o precedem – esta a lição aprendida com *Pierre Menard*, de Borges” (GREGOLIN, 2006, p. 86).

Foucault (2008) argumenta que dessas discontinuidades surgem histórias desordenadas. Histórias desordenadas dos governos, das guerras, das fomes etc. “História dos caminhos marítimos, história do trigo ou das minas de ouro, história da seca e da irrigação, história da rotação das culturas, história do equilíbrio obtido pela espécie humana entre fome e a proliferação” (FOUCAULT, 2008, p. 03). Assim, observando essa multiplicidade de histórias,

As velhas questões de análise tradicional (Que ligação estabelecer entre acontecimentos díspares? Como estabelecer entre eles uma sequência necessária? Que continuidade os atravessa ou que significação de conjunto acabamos por formar? Pode-se definir uma totalidade ou é preciso limitar-se a reconstituir encadeamentos?) são substituídas, de agora em diante, por interrogações de outro tipo: Que estratos é preciso isolar uns dos outros? Que tipos de séries instaurar? Que critérios de periodização adotar para cada uma delas? Que sistema de relações (hierarquia, dominância, escalonamento, determinação unívoca, causalidade circular) pode ser descrito entre uma e outra? Que séries de séries podem ser estabelecidas? E em que quadro, de cronologia ampla, podem ser determinadas sequências distintas de acontecimentos? (FOUCAULT, 2008, p. 04).

Pensando nisso, Foucault (2008) vai então considerar que diante das grandes continuidades do pensamento, dos saberes, do devir obstinado de uma ciência, das manifestações homogêneas, devemos procurar detectar a incidência das rupturas, das interrupções de naturezas diversas. Na aula inaugural do Collège de France de 1970, *A ordem do discurso*, Foucault expõe um jogo dicotômico entre elementos para uma história tradicional *versus* uma história serial. Para isso, quatro noções vão servir de *princípio regulador* para as análises: A noção de *acontecimento*, a de *série*, a de *regularidade* e a de *condição de possibilidade*. “Vemos que se opõem termo a termo: o acontecimento à criação, a série à unidade, a regularidade à originalidade e a condição de possibilidade à significação” (FOUCAULT, 1999, p. 54). Segundo o filósofo, essas quatro últimas noções (significação, originalidade, unidade e criação) estavam no cerne do pensamento da história tradicional das ideias, onde se praticava o “ponto da criação, a unidade de uma obra, de uma época ou de um tema, a marca da originalidade individual e o tesouro indefinido das significações ocultas” (FOUCAULT, 1999, p. 54).

Disso decorre uma reflexão, por parte do pensador francês, sobre a história tradicional. Nesse sentido, a história tradicional se dispunha a memorizar “os monumentos do passado, transformá-los em *documentos* e fazer falarem estes rastros

que por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem” (FOUCAULT, 2008, p. 08).

Em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia - para a descrição intrínseca do monumento. (FOUCAULT, 2008, p. 08).

Em decorrência dessa atitude, o filósofo, em *Arqueologia do Saber*, ressalta quatro consequências para esse tipo de análise. A primeira estaria ligada à multiplicação das rupturas na história das ideias. A segunda seria a centralidade da noção de descontinuidade nas disciplinas históricas. A terceira trata do apagamento da ideia de uma *história global* e o esboço de uma analítica pautada em uma *história serial*. E por fim, a quarta consequência se refere ao procedimento metodológico da análise histórica. Para Gregolin (2006), essa discussão do conceito de *história* e sua relação com as ferramentas arqueológicas vai estar no centro da *A Arqueologia do Saber*. E será dessa articulação, continua a pesquisadora, que derivará seus principais conceitos para uma teoria do discurso.

Revel (2005) expõe que a noção de *acontecimento* é entendida por Foucault, primeiramente no sentido negativo, como uma construção, por detrás dos *fatos*, de toda uma rede de discursos, de poderes, de estratégias e de práticas. Depois, ainda segundo a autora, o conceito aparece como uma cristalização de determinações históricas que o filósofo coloca na contramão da ideia de estrutura. “Admite-se que o estruturalismo tenha sido o esforço mais sistemático para eliminar, não apenas da etnologia, mas de uma série de outras ciências e até mesmo da história, o conceito de acontecimento” (FOUCAULT *apud* REVEL, 2005, p. 13).

Observando as diferentes redes que podem permitir a irrupção de alguns acontecimentos e se colocando uma precaução em relação às continuidades irrefletidas pelas quais se organizam os discursos, Foucault (2008) nos chamar a atenção para a

renúncia de dois temas. O primeiro trata de que jamais seria possível assinalar uma análise da irrupção de um acontecimento verdadeiro.

Que além de qualquer começo aparente há sempre uma origem secreta - tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente. Desta forma, seríamos fatalmente reconduzidos, através da ingenuidade das cronologias, a um ponto indefinidamente recuado, jamais presente em qualquer história; ele mesmo não passaria de seu próprio vazio; e a partir dele, todos os começos jamais poderiam deixar de ser recomeço ou ocultação (na verdade, em um único e mesmo gesto, isto e aquilo) (FOUCAULT, 2008, p. 27-28).

O segundo tema expõe que todas as formas de discursos repousariam sobre um *já-dito*. Este *já-dito* de que trata Foucault (2008) não seria uma frase ou texto quaisquer, ditos em um outro momento. Trata-se do que ele chamou de um “jamais-dito”, um discurso sem corpo. Seria como 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. O discurso manifesto não passaria, afinal de contas, da presença repressiva do que ele diz; e esse não-dito seria um vazio minando, do interior, tudo que se diz. (FOUCAULT, 2008, p. 28).

Assim, o primeiro tema acabaria condenando a análise histórica do discurso a sempre estar a voltas com uma busca pelas origens que escorrem pelos vãos da determinação histórica. Já o segundo, se “destina a ser interpretação ou escuta de um já-dito que seria, ao mesmo tempo, um não-dito” (FOUCAULT, 2008, p. 28). Dessa forma, apoiando-nos nesses temas, podemos nos guiar pelas discontinuidades e pelos momentos de irrupção de uma singularidade histórica¹⁸, podendo pontuar acontecimentos numa dispersão temporal. Como bem explica o pesquisador francês:

¹⁸ “A partir da definição de acontecimento como irrupção de uma singularidade histórica, Foucault vai desenvolver dois discursos. O primeiro consiste em dizer que nós repetimos sem o saber os acontecimentos [...] A acontecimentalização da história deve, portanto, se prolongar de maneira genealógica por uma acontecimentalização de nossa própria atualidade. O segundo discurso consiste precisamente em buscar na nossa atualidade os traços de uma ‘ruptura acontecimental’” (REVEL, 2005, p. 14-15).

É preciso renunciar a todos esses temas que têm por função garantir a infinita continuidade do discurso e sua secreta presença no jogo de uma ausência sempre reconduzida. 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. (FOUCAULT, 2008, p. 28).

É na mira das *continuidades* que Foucault vai apontar seu olhar crítico. Serão certas formas prévias de continuidades, que ficavam de fora da reflexão sobre práticas discursivas¹⁹, que deverão manter-se em suspenso. “Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas sacudir a quietude com a qual as aceitamos” (FOUCAULT, 2008, p. 28). Foucault (2008) compreende que uma vez suspensas essas formas imediatas de continuidades, um grande domínio se encontrará liberado para reflexão. E esse domínio se constituirá pelos conjuntos de todos os enunciados ditos efetivamente em sua dispersão. Nesse sentido, Navarro (2004) aponta que, com suas análises, Foucault persegue uma desconstrução da história, anunciando que as emergências de certos saberes não obedeceriam a uma lógica contínua e evolutiva, mas a descontinuidade.

Por correlato, a história descontínua exclui qualquer antropocentrismo, uma vez que a sucessão das fases obedece a uma lógica puramente discursiva, sem qualquer referência a um projeto teológico ou a uma subjetividade fundadora. A noção de discurso como acontecimento discursivo deve ser compreendida no horizonte dessa história descontínua e serialista e tendo em vista o descentramento do homem. (NAVARRO, 2004, p. 107-108).

Considerar o discurso como acontecimento, para Navarro (2004), é observá-lo como uma irrupção despida de qualquer referência a uma origem determinável. O ato de interpretar, por exemplo, não estaria relacionado de forma direta a uma possível busca do original, da verdade “axiológica”. Entender o discurso como acontecimento seria

¹⁹ “Um dos aspectos que marca a novidade da *A arqueologia do saber* em relação a *As palavras e as coisas* é a substituição da noção de episteme pelo conceito de prática discursiva, que possibilita, conforme analisa Dosse (2001), a historicização do paradigma estrutural, por aproximá-lo do marxismo. Essa ruptura, entretanto, não significa que Foucault tenha abandonado o campo discursivo. O que faz é contemplar o nível das relações discursivas. Concebido agora como prática discursiva, o discurso torna-se o conceito central da investigação arqueológica, que o localiza precisamente entre a estrutura e o acontecimento, por conter, de um lado, as regras da língua e, de outro, aquilo que é efetivamente dito”. (NAVARRO, 2004, p. 108).

“aceitar que é ele que funda a interpretação, constrói uma verdade, dá rosto às coisas. Por isso o discurso é objeto de disputa, em vista do poder que, por seu intermédio, se exerce” (NAVARRO, 2004, p. 108).

Na concepção Foucaultiana, o enunciado pode ser pensado como uma função. “O enunciado é a unidade elementar do discurso, situada entre a língua como sistema de regras e o *corpus* como discurso efetivamente pronunciado” (NAVARRO, 2004, p. 110). Partindo de oposições com outras unidades como frase, proposição, o enunciado assim é descrito para “marcar diferenças e para acentuar que os estudos linguísticos (estruturais, evidentemente) sempre deixaram o enunciado como um resto, um elemento residual e, portanto, pressuposto mas não analisado” (GREGOLIN, 2006, p. 88-89). Nas próprias palavras do filósofo,

O enunciado não é uma unidade do mesmo gênero da frase, proposição ou ato de linguagem; não se apóia nos mesmos critérios; mas não é tampouco uma unidade como um objeto material poderia ser, tendo seus limites e sua independência. Em seu modo de ser singular (nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material), ele é indispensável para que se possa dizer se há ou não frase, proposição, ato de linguagem; e para que se possa dizer se a frase está correta (ou aceitável, ou interpretável), se a proposição é legítima e bem constituída, se o ato está de acordo com os requisitos e se foi inteiramente realizado. (FOUCAULT, 2008, p. 98).

Foucault entende que o enunciado não está no mesmo nível de entendimento de língua. De acordo com Gregolin (2006), a língua seria um sistema de construção para enunciados possíveis. Na análise arqueológica os campos de virtualidades das formas linguísticas não terão tanto interesse. Levando em consideração a realização de elementos linguísticos, “Foucault mostra que o que torna uma frase, uma proposição, um ato de fala em um enunciado é justamente a *função enunciativa*: o fato de ele ser produzido por um sujeito em um lugar institucional, determinado por regras sócio-históricas que definem e possibilitam que ele seja enunciado” (GREGOLIN, 2006, p. 89). Afirmando que o enunciado é uma função de existência, Foucault esclarece que,

O enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); 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 (oral ou escrita) [...] é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço. (FOUCAULT, 2008, p. 98).

A preocupação, diante dessa perspectiva, é em não tomar o “enunciado atômico” (GREGOLIN, 2006, p. 89) como um núcleo duro com seus efeitos de individualidade e origem, mas de tomar como referência o campo de ação da função enunciativa e as possibilidades de condições segundo as quais ela faz aparecerem unidades diversas. “Trata-se de descrever o exercício da *função enunciativa*, suas condições, suas regras de controle, o campo em que ela se realiza, pois entre o enunciado e o que ele enuncia não há apenas relação gramatical, lógica, ou semântica; há relação que envolve sujeitos” (GREGOLIN, 2006, p. 89-90).

Procurando descrever essa *função enunciativa* no seu exercício, nas suas condições e regras, Foucault (2008) a compreende em quatro características. A primeira esclarece que a descrição do nível enunciativo não pode se apoiar em análises formais e semânticas, ela precisa levar em consideração as relações entre o enunciado e os espaços de diferenciação.

O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade. (FOUCAULT, 2008, p. 103).

A segunda característica está relacionada ao sujeito. Para Foucault (2008), um enunciado se distingue de uma série de elementos linguísticos porque “mantém com um sujeito uma relação determinada que se deve isolar, sobretudo, das relações com as quais poderia ser confundida, e cuja natureza é preciso especificar” (FOUCAULT, 2008, p. 103-104). Ou seja, trata-se aqui, mais especificamente, da posição que o indivíduo deve ocupar para ser sujeito de um discurso.

Descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer), mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito. (FOUCAULT, 2008, p. 108).

Aqui está uma das mais interessantes e citadas passagens de Foucault sobre a sua concepção de *sujeito do enunciado*. Para o filósofo, este sujeito não seria idêntico ao autor de formulações. Ele não estaria em relação direta com uma causa ou ponto de origem de proposições e articulações escrita e/ou oral de uma frase. “Não é, tampouco, a intenção significativa que, invadindo silenciosamente o terreno das palavras, as ordena como corpo visível de sua intuição” (FOUCAULT, 2008, p. 107). Não seria, também, um ponto imóvel e idêntico a si mesmo de uma série de operações manifestada na superfície do discurso.

É um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes; mas esse lugar, em vez de ser definido de uma vez por todas e de se manter uniforme ao longo de um texto, de um livro ou de uma obra, varia - ou melhor, é variável o bastante para poder continuar, idêntico a si mesmo, através de várias frases, bem como para se modificar a cada uma. Esse lugar é uma dimensão que caracteriza toda formulação enquanto enunciado, constituindo um dos traços que pertencem exclusivamente à função enunciativa e permitem descrevê-la. (FOUCAULT, 2008, p. 107-108).

Dessa forma, se uma proposição ou uma frase podem ser consideradas uma forma de “enunciados”, isso acontece não por causa da existência de alguém que a proferiu, mas porque houve uma constituição, em certa medida, da posição do sujeito.

Como terceira característica da *função enunciativa*, temos que ela não pode se exercer sem a existência do que o filósofo chamou de *domínio associado*. De acordo com o pensador francês, essa característica diferenciaria o enunciado da frase e da proposição. O enunciado, nessa perspectiva, seria mais que um “simples agregado de signos que precisaria, para existir, apenas de um suporte material – superfície de inscrição, substância sonora, matéria moldável, incisão vazia de um traço” (FOUCAULT, 2008, p. 108). O enunciado está sempre relacionado com o todo de um campo adjacente. Em outras palavras, o enunciado sempre vai existir margeado, povoado por outros enunciados.

Foucault (2008) explica que essas margens se diferenciam do que se pode entender geralmente por “contexto” (real ou verbal). Podemos dizer, então, que tais margens se distanciam do conjunto dos elementos de situação ou de linguagem que motivam uma formulação e lhe determinam o sentido. Para o filósofo francês, as margens se distinguem do contexto na medida em que o tornam possível: “a relação

contextual não é a mesma entre uma frase e as que a envolvem, caso se trate de um romance ou de um tratado de física; não será a mesma entre uma formulação e o meio objetivo, caso se trate de uma conversa ou de um relatório de experiência”. (FOUCAULT, 2008, p. 110).

É sobre uma relação mais geral entre as formulações, sobre toda uma rede verbal que o efeito de contexto pode ser determinado. As margens não são, tampouco, idênticas aos diferentes textos, às diferentes frases que o sujeito pode ter em mente quando fala; ainda aí, elas são mais extensas que o envolvimento psicológico; e, até certo ponto, elas o determinam, pois, segundo a posição, o *status* e o papel de uma formulação entre todas as outras - conforme se inscreva no campo da literatura ou deva se dissipar como um propósito indiferente, conforme faça parte de uma narração ou comande uma demonstração -, o modo de presença dos outros enunciados na consciência do sujeito não será o mesmo; não é nem o mesmo nível, nem a mesma forma de experiência linguística, de memória verbal, de evocação do já dito que são utilizados (FOUCAULT, 2008, p. 110).

Tais margens, dentro de uma trama discursiva complexa, estarão inscritas no que Foucault chamou de *campo associado*. O enunciado, desse ponto de vista, não seria a utilização de elementos e regras linguísticas por um sujeito. Ele se constitui e se relaciona em um campo enunciativo onde se estabelece certo jogo de relações possíveis com o passado e com o futuro eventual. Segundo Foucault (2008), qualquer enunciado não estaria livre, neutro ou independente, ele sempre está em relação com outros enunciados, “fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo, onde tem sua participação, por ligeira e ínfima que seja” (FOUCAULT, 2008, p. 112).

“Se se pode falar de um enunciado, é na medida em que uma frase (uma proposição) figura em um ponto definido, com uma posição determinada, em um jogo enunciativo que a extrapola” (FOUCAULT, 2008, p. 112). Ainda, segundo o filósofo,

Ele é constituído, de início, pela série das outras formulações, no interior das quais o enunciado se inscreve e forma um elemento [...] É constituído, também, pelo conjunto das formulações a que o enunciado se refere (implicitamente ou não), seja para repeti-las, seja para modificá-las ou adaptá-las, seja para se opor a elas, seja para falar de cada uma delas [...] É constituído, ainda, pelo conjunto das formulações cuja possibilidade ulterior é propiciada pelo enunciado e

que podem vir depois dele como sua consequência, sua sequência natural, ou sua réplica (uma ordem não abre as mesmas possibilidades enunciativas que as proposições de uma axiomática ou o início de uma narração) [...] É constituído, finalmente, pelo conjunto das formulações cujo *status* é compartilhado pelo enunciado em questão, entre as quais toma lugar sem consideração de ordem linear, com as quais se apagará, ou com as quais, ao contrário, será valorizado, conservado, sacralizado e oferecido como objeto possível, a um discurso futuro. (FOUCAULT, 2008, p. 111).

Por fim, a última característica se edifica na concepção de que o enunciado precisa ter uma *existência material*. Foucault (2008) afirma que o enunciado sempre se apresenta por meio de uma *espessura material*. “Além disso, o enunciado tem necessidade dessa materialidade; mas ela não lhe é dada em suplemento, uma vez que vem estabelecida todas as suas determinações: em parte, ela o constitui” (FOUCAULT, 2008, p. 113). Aqui uma pergunta salta aos olhos: do que se compõe essa *materialidade*? Gregolin (2004), simulando um diálogo com o autor francês, nos ajuda a responder essa indagação. Segundo a pesquisadora, o enunciado é caracterizado por seu *status* material, que é variável dependendo do gênero de texto em que está circulando. “Ele precisa ter uma substância, um suporte, um lugar, uma data” (GREGOLIN, 2004, p. 31). Além disso, continua Gregolin, é preciso que essa materialidade possa ser manipulada pelos enunciadores e definidas por certas instituições como a literatura, a ciência, o jurídico etc. “Essa repetibilidade material define antes possibilidades de reinscrição e transcrição (mas também limiares e limites) do que individualidades limitadas e percíveis” (GREGOLIN, 2004, p. 31).

Dessa forma, o exercício da *função enunciativa* leva em consideração as condições, as regras de controle e o campo em que se inscreve, pois “entre o enunciado e o que ele enuncia não há apenas relação gramatical, lógica ou semântica; há uma relação que envolve os sujeitos, que passa pela História, que envolve a própria materialidade do enunciado” (GREGOLIN, 2006, p. 89-90).

Considerando essa “desestabilização” discursiva e o enunciado como sendo constituído dialeticamente pelas singularidades e repetições, deve-se partir para as análises levando em conta a dispersão e a regularidade dos sentidos que se produzem. Para isso, é preciso “descrever um conjunto de enunciados no que ele tem de singular, paradoxalmente, é descrever a dispersão desses sentidos, detectando uma regularidade,

uma ordem em seu aparecimento sucessivo, correlações, posições, funcionamentos, transformações” (GREGOLIN, 2006, p. 90).

Foucault (2008) ao se debruçar sobre enunciados da ordem da economia política, biologia, piscopatologia, gramática e da medicina, se questiona sobre os laços válidos entre todos esses enunciados que acabam formando uma massa enigmática. Para tentar responder, o filósofo parte de algumas hipóteses. A primeira trataria de como os enunciados, “diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto” (FOUCAULT, 2008, p. 36). Em outras palavras, os objetos são constituídos, têm existência, pelo funcionamento de uma prática discursiva que os (re)cobrem. Segundo Foucault (2008), para se definir um conjunto de enunciados é preciso observar e descrever, de modo paradoxal, sua dispersão.

Para a análise da formação dos objetos, Foucault propõe que sejam verificadas as *superfícies de emergência*, as *instâncias de delimitação* e as *grades de especificação* dos objetos. É um trabalho que procura entender onde os objetos do discurso são instaurados (família, grupo social próximo, meio de trabalho etc.), com o que eles mantêm relações (justiça penal, autoridade religiosas, crítica literária e artística etc.) e como eles se diferenciam uns dos outros. Foucault enfatiza que esses três procedimentos de descrição dos objetos do discurso devem ser seguidos de modo a poder estabelecer múltiplas relações entre eles e também de modo a não assumir a existência de objetos já-dados, anteriormente do discurso. (VOSS & NAVARRO, 2011, p. 59)

A segunda hipótese para descrever um grupo de relações entre enunciados vai tomar a forma e o tipo de encadeamento. Aqui, o que o filósofo explica que será preciso observar são regras, os “jogos de revezamento” que regem e caracterizam a coexistência de enunciados dispersos e heterogêneos. Voss & Navarro (2011) complementam que essa segunda hipótese é a que se propõe a descrever a formação das modalidades enunciativas, “[...] fazendo aparecer a permanência de certos tipos de enunciados, certos modos fundamentais de expressão do sujeito” (DREYFUS & RABINOW *apud* VOSS & NAVARRO, 2011, p. 59). Na terceira hipótese, tratando da formação dos conceitos, Foucault vai se colocar a seguinte questão: “Não se poderiam estabelecer grupos de enunciados, determinando-lhes o sistema dos conceitos permanentes e coerentes que aí se encontram em jogo?” (FOUCAULT, 2008, p. 39). Nessa hipótese, o filósofo explica que não se deve buscar um tipo de “arquitetura” geral e abstrata dos conceitos; deve-se apontar o olhar e analisar o jogo de seus aparecimentos e sua dispersão. Nesse sentido, e

explicando essa ideia em possíveis mecanismos de análises, Voss & Navarro nos fornecem um tipo de sistematização muito interessante:

Já a tarefa de se descrever a formação dos conceitos deve abranger a descrição das *formas de sucessão*, das *formas de coexistência* e dos *procedimentos de intervenção*. Para as formas de sucessão, Foucault propõe um estudo sobre a *disposição das séries enunciativas*, dos *tipos de correlação dos enunciados* e dos *esquemas retóricos*. Para as formas de coexistência, o método volta-se para os *campos de presença*, os *campos de concomitância* e os *domínios de memória*. E, finalmente, no que diz respeito aos procedimentos de intervenção, o método realiza a descrição das *técnicas de reescrita*, dos *métodos de transcrição* e dos *modos de tradução, de apropriação, de delimitação, de transferência e de sistematização* dos enunciados. São todos mecanismos que se encontram no limiar da formação dos conceitos de determinada formação discursiva. (2011, p. 60).

E por fim, a quarta hipótese trata-se de, ao descrever o encadeamento dos enunciados, observar a identidade e a persistência dos temas. Aqui, Foucault (2008) fala de um tipo de *formação de estratégias* e nos chama a atenção para o fato de como alguns temas da ordem da biologia, da economia ou da filosofia, se distribuem na história. Em suas próprias palavras:

Mais do que buscar a permanência dos temas, das imagens e das opiniões através do tempo, mais do que retraçar a dialética de seus conflitos para individualizar conjuntos enunciativos, não poderíamos demarcar a dispersão dos pontos de escolha e definir, antes de qualquer opção, de qualquer preferência temática, um campo de possibilidades estratégicas? (FOUCAULT, 2008, p. 42).

Embasado nessas quatro hipóteses, Foucault (2008) compreende que essa proposta de “direções de análise de formações discursivas” (VOSS & NAVARRO, 2011, p. 61) não estaria interessada em isolar pequenas ilhas de coerência, e sim em estudar formas de repartição. Ou seja, essa proposta estaria interessada em estudar o que o filósofo chamou de *sistemas de dispersão*. E por sistemas de dispersão, ele entende que,

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se

trata de uma *formação discursiva* - evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como "ciência", ou "ideologia", ou "teoria", ou "domínio de objetividade". (FOUCAULT, 2008, p. 43).

As condições, que englobam essas quatro hipóteses (objetos, modalidade de enunciação, conceitos e escolhas temáticas), constituirão o que o filósofo entende por *regras de formação*. Ou seja, essas “regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva” (FOUCAULT, 2008, p. 43). Assim, visto que a verdade está circularmente ligada ao sistema de poder, consideramos pertinente mobilizar, no próximo item, alguns conceitos da reflexão de Foucault sobre o poder.

Genealogia e poder

No curso proferido no dia 07 de janeiro de 1976, no Collège de France, Michel Foucault inicia a aula explicando que gostaria de concluir uma série de pesquisas que acabaram acumulando alguns inconvenientes. Segundo o filósofo, essas pesquisas tinham se tornado por demais repetitivas e dispersas, seguindo os mesmos caminhos, caindo e retomando os mesmos temas e conceitos.

É por querer, por meio da genealogia, se distinguir das abordagens globalizantes do poder (marxismo e estruturalismo) e analisar suas diferentes modalidades que Foucault desencadeia, em meados dos anos 1970, uma crítica da concepção tradicional da sociedade e daquilo que resulta diretamente dela, a saber, o laço social (BERT, 2013, p. 101).

Temas como *a história do procedimento penal, a evolução e institucionalização da psiquiatria no século XIX, a história da sexualidade*, acabaram, segundo Foucault, se arrastando, se repetindo e não se articulando. A esse trabalho fragmentário, repetitivo e descontínuo, o próprio autor chamou-lhe de “preguiça febril” (FOUCAULT, 2012, p. 263). Essa “preguiça febril”, por suas próprias palavras, seria aquela que afeta pesquisadores amantes de bibliotecas, documentos, escritos empoeirados e textos nunca lidos. “Pesquisas que conviria muito bem a inércia profunda dos que professam um

saber inútil, uma espécie de saber suntuoso, uma riqueza de novos-ricos cujos signos exteriores estão localizados nas notas de pé de página” (FOUCAULT, 2012, p. 263).

Porém, para o autor de *Vigiar e Punir*, não foi só o gosto por essa “maçonaria” que acabou o levando a fazer suas pesquisas. Num período de dez a vinte anos, Foucault notou dois fenômenos de extrema importância. O primeiro o chamou de *eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas*. Para explicar esse fenômeno, o autor considera a estranha eficácia do funcionamento da instituição psiquiátrica²⁰, dos discursos da *antipsiquiatria*, dos discursos sem uma sistematização global, aplicados à inicial análise existencial, ao marxismo e à teoria de Reich. Segundo comentário de Gregolin (2006, p. 55):

Em um primeiro momento, ele pesquisou os diferentes modos de investigação que procuram aceder ao estatuto de ciência e que produzem, como efeito, a objetivação do sujeito. Sua atenção voltou-se para a história da loucura, da medicina e de certos campos do saber que trataram os temas da vida, da linguagem e do trabalho [...] Trata-se, nesse momento, de investigar *os saberes* que embasam a cultura ocidental, de buscar o método *arqueológico* para entender a história desses saberes. (grifos da autora).

Por outro lado, considerou também, a estranha eficácia dos ataques contra a moral, a hierarquia tradicional, o aparelho judiciário e penal. De acordo com Foucault (2012), houve no período de dez ou quinze anos uma imensa proliferação de críticas das coisas, das instituições, das práticas e dos discursos. Foucault chamou a essas características, que se passaram nesses anos, de o *caráter local da crítica*. Em suas próprias palavras,

O que não quer dizer empirismo obtuso, ingênuo ou simplório, nem ecletismo débil, oportunismo, permeabilidade a qualquer empreendimento teórico; o que também não quer dizer ascetismo voluntário que se reduziria à maior pobreza teórica possível. O caráter essencialmente local da crítica indica na realidade algo que seria uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, isto é, que não tem necessidade, para estabelecer sua validade, da concordância de um sistema comum. (FOUCAULT, 2012, p. 265).

²⁰ Em entrevista, Foucault explica sobre esse interesse: “Eu estava interessado no problema inverso, ou se vocês quiserem, na resposta inversa a esse problema: mediante qual sistema de exclusão, eliminando quem, criando que divisão, através de qual jogo de negação e de rejeição, a sociedade pode funcionar?” (ERIBON *apud* BERT, 2013, p. 102).

No segundo fenômeno, Foucault explica que essa crítica local se efetuiu por meio de um retorno de saber. Por “retorno de saber”, o pesquisador francês entende que durante os últimos anos encontrou-se toda uma temática que contemplava mais a vida e não mais o saber, mais o real e não mais o conhecimento. Por causa disso, o que se produziu é o que o filósofo chamou de *insurreição dos saberes dominados*. Neste ponto, Foucault explica que por *saber dominado* entende duas coisas. Por um lado, seriam os conteúdos históricos que foram calados, sepultados, mascarados em sistematizações funcionais e formais. Em suas próprias palavras,

Os saberes dominados são blocos de saber histórico que estavam presentes e mascarados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos e que a crítica pode fazer reaparecer, evidentemente por meio do instrumento de erudição. (FOUCAULT, 2012, p. 266).

Por outro lado, por *saber dominado* Foucault também entende uma série de saberes tidos como desqualificados, como não competentes, insuficientemente elaborados. Saberes hierarquicamente inferiores, considerados abaixo do nível de conhecimentos requeridos, por exemplo, pela ciência²¹. Para Foucault (2012), foi o reaparecimento desses saberes não qualificados – que ele chamou de saber das pessoas, que ao contrário de um saber comum é um saber particular, regional, local, um saber diferencial – que acabaram realizando a crítica. “Foi o acoplamento entre o saber sem vida da erudição e o saber desqualificado pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências que deu à crítica dos últimos anos sua força essencial” (Foucault, 2012, p. 267).

Neste caso, tanto o saber da erudição quanto os desqualificados, Foucault nos ensina que se trata na realidade de um saber histórico da luta. “Nos domínios especializados da erudição como nos saberes desqualificados das pessoas, jazia a memória dos combates, exatamente aquela que até então tinha sido subordinada”

²¹ É nesse “rumo” que Rosa Maria Bueno Fischer, em *Trabalhar com Foucault: Arqueologia de uma paixão* (2012, p. 21), vai dizer: “No lugar das unidades límpidas, claras e essenciais, as multiplicidades sujas de vida, púrpuras de sangue, imprevisíveis, inesperadas, miríades de acontecimentos. No lugar da comunicação transparente, jogos de verdade que se fazem em meio a inumeráveis obstáculos, quase sempre fora de qualquer controle. No lugar do poder soberano, ‘mau em si’, estratégias de conduzir a si mesmo e aos outros. No lugar de saberes que esclarecem, saberes que inventam permanentemente o segredo. No lugar da sucessão de fatos, a história das descontinuidades. No lugar do sujeito do conhecimento, o pensamento sobre a vontade de saber. No lugar das clássicas oposições de mostrar e denominar, as ausências da linguagem, o divórcio mesmo entre as palavras e as coisas. No lugar da interioridade da linguagem-verdade, da linguagem-eternidade, da linguagem-homem – a escritura (e a loucura) como pura exterioridade. No lugar do pensamento que progride e justapõe temáticas, a produção intelectual que oferece o antes impensado, no interior do próprio pensamento”.

(Foucault, 2012, p. 267). Dessa forma foi se delineando o que o autor chamou de *genealogia* ou *pesquisas genealógicas múltiplas*, ao mesmo tempo em que se provocava uma redescoberta das lutas e memórias brutas dos combates. E esse acoplamento só seria possível, segundo o filósofo, se considerasse eliminada a supremacia dos discursos englobantes com suas hierarquias e privilégios.

Foucault chama de genealogia o acoplamento dos conhecimentos com as memórias locais, o que possibilitou a consolidação de um saber histórico das lutas e sua utilização nas táticas atuais. Assim,

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. (FOUCAULT, 2012, p. 268).

Vale ressaltar que para Foucault as genealogias não são retornos positivistas a uma forma de ciência, mais atenta e mais exata, e sim um tipo de *anticiência*. Segundo Rajchman (*apud* GREGOLIN, 2006, p. 56), Foucault não concebia seu trabalho como um todo homogêneo, ao contrário, ele corria em busca das fissuras, das rupturas, das reelaborações que se apresentavam como a tradição. Trata-se de uma insurreição dos saberes não contra os conteúdos, “mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores” (FOUCAULT, 268, p. 268). Dessa forma, a genealogia deve combater as superioridades impostas, por exemplo, pelo discurso tido como científico, pouco importando se a institucionalização desse discurso se faz nas universidades ou nos aparelhos políticos.

Para Foucault (2012), em resposta a uma série de dúvidas sobre o marxismo ser ou não uma ciência, o genealogista vai provocar um pensar diferente. Antes mesmo de saber em que medida o marxismo seria, de fato, uma ciência, com suas práticas, conceitos e regras de construção, seria mais interessante questionar sobre a vontade de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo. Daí que,

As questões a colocar são: que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem “é uma ciência”? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem “memorizar” quando dizem: “Eu que formulo esse discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista”? Qual vanguarda teórico-política vocês

querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber? (FOUCAULT, 2012, p. 269).

Segundo Foucault (2012), quando se vê os esforços para estabelecer o marxismo como uma ciência, não os vemos demonstrando que o marxismo teria uma estrutura racional e que suas proposições revelariam procedimentos de verificação. Na verdade, o que aconteceria é que ao discurso marxista e àqueles que o detêm seriam atribuídos “efeitos de poder que o Ocidente, a partir da Idade Média, atribuiu à ciência e reservou àqueles que formulam um discurso científico” (FOUCAULT, 2012, p. 269). Dessa forma, a genealogia seria um empreendimento de luta para libertar da sujeição os saberes históricos. Isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. Assim, “A reativação dos saberes locais – menores, diria talvez Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto dessas genealogias desordenadas e fragmentárias” (FOUCAULT, 2012, p. 270).

Diante de todos esses “fragmentos” de pesquisas, que Foucault faz questão de ressaltar que não foi o único a fazer, ele lança uma pergunta: “Por que então não continuar com uma teoria da descontinuidade [...] por que não analisar um novo problema da psiquiatria ou da teoria da sexualidade etc?” (FOUCAULT, 2012, p. 270). Para responder tal questão, Foucault explica que poderia (e procuraria) sim continuar com as pesquisas se não fossem umas séries de mudanças na conjuntura. Para ele,

As coisas provavelmente mudaram; a batalha talvez não seja mais a mesma. Existiria ainda a mesma relação de força que permitiria fazer prevalecer, fora de qualquer relação de sujeição, esses saberes desenterrados? Que força eles têm? E, a partir do momento em que se extraem fragmentos da genealogia e se coloca em circulação esses elementos de saber que se procurou desenterrar, não correm eles o risco de serem recodificados, recolonizados pelo discurso unitário que, depois de tê-los desqualificados e ignorados quando apareceram, estão agora prontos a anexá-los ao seu discurso e a seus efeitos de saber e de poder? (FOUCAULT, 2012, p. 270-271).

Foucault (2012) expõe que de fato esses fragmentos de genealogias permanecem cercados por um silêncio. Para ele, o silêncio que cerca a genealogia dos saberes seria uma razão para continuar as pesquisas. Preocupado em não transformar a genealogia em um fundamento teórico contínuo e sólido, Foucault vai evidenciar que o problema que está em jogo, nessas oposições e nessas lutas, nessa insurreição dos saberes contra as

instituições, é a questão do como pensar o poder. O que é o poder, para Foucault, não seria uma das melhores formas de se pensá-lo, pois “a questão o que é o poder seria uma questão teórica que coroaria o conjunto” (FOUCAULT, 2012, p. 272). Na esteira do seu pensamento, deve-se procurar pensar quais são os mecanismos do poder, seus efeitos, seus diversos dispositivos que se exercem em níveis variados da sociedade. Para Foucault, a questão a ser formulada seria do tipo: “a análise do poder ou dos poderes pode ser, de uma maneira ou de outra, deduzida da economia?” (FOUCAULT, 2012, p. 272). Dessa forma, para o filósofo, a concepção jurídica ou liberal do poder político (século XVIII) e a concepção marxista possuem um ponto em comum. A esse ponto, ele o chamou de o *economicismo na teoria do poder*. Com isso, Foucault vai dizer que,

No caso da teoria jurídica clássica, o poder é considerado como um direito de que se seria possuidor como um bem e que se poderia por conseguinte, transferir ou alienar, total ou parcialmente, por um ato jurídico ou um ato fundador de direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato (2012, p. 272-273).

Seguindo essa linha de raciocínio, o poder seria um poder concreto que cada indivíduo poderia deter e que cederia, total ou parcial, para a constituição de um poder político, para a construção de uma soberania política. Para Foucault, nesse conjunto teórico, a constituição do poder político funcionaria como um modelo de uma operação jurídica, da ordem da troca contratual. Já na concepção marxista, o que vai existir é uma *funcionalidade econômica do poder*. Funcionalidade que o poder teria como papel “manter relações de produção e reproduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e uma modalidade própria da apropriação das forças produtivas tornaram possível” (FOUCAULT, 2012, p. 273). De modo geral, para o filósofo francês, teríamos um poder político que encontraria, por exemplo, no procedimento de troca e na circulação de bens, o seu modelo formal. Por outro lado, haveria um poder político que encontraria na economia sua razão de ser histórica em seus princípios e em seus funcionamentos atuais. Partindo disso, Foucault se colocará outras questões:

Em primeiro lugar, o poder está sempre em posição secundária em relação à economia, ele é sempre “finalizado” e “funcionalizado” pela economia? Tem essencialmente como razão de ser e fim servir a economia, está destinado a fazê-la funcionar, a solidificar, manter e reproduzir as relações que são características dessa economia e essenciais ao seu funcionamento? Em segundo lugar, o poder é

modelado pela mercadoria, por algo que se possui, se adquire, se cede por contrato ou por força, que se aliena ou se recupera, que circula, que herda esta ou aquela região? Ou, ao contrário, os instrumentos necessários para analisá-los são diversos, mesmo se efetivamente as relações de poder estão profundamente intrincadas nas e com as relações econômicas e sempre constituem com elas um feixe? (FOUCAULT, 2012, p. 273-274).

Dessa forma, Foucault fala que a indissociabilidade da economia e do político não seria nem da ordem da subordinação funcional, e nem do isomorfismo, mas outra ordem que se faria necessário explicar. Para isso, o autor pergunta de quais instrumentos dispomos hoje para se fazer uma análise não econômica do poder. E respondendo a tal questionamento, ele explica que dispomos da afirmação de que o poder não se concede, não se troca e muito menos se retoma. O poder simplesmente se exerce. O poder não é manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo ele é uma relação de força. Dai surge mais um questionamento importante: “se o poder se exerce, o que é esse exercício, em que consiste, qual é sua mecânica?” (FOUCAULT, 2012, p. 274).

Uma primeira resposta, segundo Foucault, estaria no fato de se conhecer o poder como sendo essencialmente repressivo. “O poder é o que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe” (FOUCAULT, 2012, p. 274). Seguindo esse raciocínio, o autor se questiona se não deveria então a análise do poder ser uma análise dos mecanismos repressivos. Uma segunda resposta, ainda de acordo com o filósofo, seria ao invés de analisar o poder como sendo um tipo de desdobramento de uma relação de força, ele fosse analisado acima de tudo em termos de combate, de confronto e de guerra. Haveria assim, portanto, “ante a primeira hipótese, que afirma que o mecanismo do poder é fundamentalmente de tipo repressivo, uma segunda hipótese que afirma que o poder é guerra, guerra prolongada por outros meios” (FOUCAULT, 2012, p. 275). De acordo com Foucault (2012), isso resultará em três características: A primeira seria que as relações de poder nas sociedades teriam por base uma relação de força estabelecida, em um momento histórico determinado, na guerra e pela guerra. A segunda seria que no interior da paz civil, as lutas políticas, os confrontos a respeito do poder deveriam ser interpretados apenas como continuações da guerra. E a terceira seria que a decisão final só poderia vir da guerra. “O final da política seria a última batalha,

isto é, só a última batalha suspenderia finalmente o exercício do poder como guerra prolongada” (FOUCAULT, 2012, p. 276).

Para Foucault (2012), ao se escapar de uma análise “economicista” do poder, obrigatoriamente caímos em presença de duas hipóteses: Uma que contempla o mecanismo do poder como sendo do tipo repressivo (hipótese de Reich); outra que contempla a base das relações de poder como sendo um confronto belicoso das forças (hipótese de Nietzsche). Para o teórico, essas duas hipóteses parecem se articular e, diante disso, obrigatoriamente, ele se coloca mais uma pergunta: “Não seria a repressão a consequência política da guerra, assim como a opressão, na teoria clássica do direito político, era, na ordem jurídica, o abuso da soberania?” (FOUCAULT, 2012, p. 276).

Por fim, diante dessas duas hipóteses, Foucault (2012) considera que se pode pensar assim em dois grandes sistemas de análise do poder. Um seria o antigo sistema dos filósofos do século XVIII, que se baseavam em torno do poder como direito, constitutivo da soberania, que se cede, tendo como matriz o contrato. O outro seria tentar analisar o poder político não mais pelo viés do contrato-opressão, e sim como sendo um esquema de guerra-repressão. “A repressão não seria mais o que era a opressão com respeito ao contrato, isto é, um abuso, mas, ao contrário, o simples efeito e a simples continuação de uma relação de dominação” (FOUCAULT, 2012, p. 276-277). Assim, para Michel Foucault, esses eram os dois esquemas de análise do poder que dariam continuidade em seus próximos cursos. O esquema *contrato-repressão*, que seria jurídico, e o esquema *dominação-repressão*, ou *guerra-repressão*, que estaria entre a luta e a submissão.

Poder, disciplina e soberania.

Ampliando mais o nosso olhar para o conceito de poder em Michel Foucault, Machado (2012) nos chama a atenção sobre esta questão não ser o mais velho desafio empreendido por Foucault. Essa problemática surgiu em um determinado momento de suas pesquisas como reformulações de seus objetivos teóricos, que não estavam ausentes em suas obras posteriores. Foi pensando em fazer uma análise histórica da questão do poder que ele pensou em um instrumento de análise capaz de explicar a produção de saberes. Ou seja, saber e poder estão necessariamente imbricados. Vale aqui ressaltar as próprias palavras de Machado (2012),

[...] não existe em Foucault uma teoria geral do poder. O que significa dizer que suas análises não consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por suas características universais. Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente. (2012, p. 12).

Foucault explica que o que tentou empreender em suas pesquisas, desde os anos de 1970 até 1976, foi pensar o “*como*” do poder. Boas (2002) esclarece que Foucault se interessou em explicar que o discurso tido como verdadeiro é portador de poder. E esse poder deve ser entendido como luta. Dessa forma, “o poder não possui uma identidade própria, unitária e transcendente, mas está distribuído em toda a estrutura social e é sempre produzido, socialmente produzido” (BOAS, 2002, p. 13).

Pensando sempre no seu funcionamento, em mecanismos existentes entre dois pontos de referência, o filósofo parte para uma investigação do poder no entremeio, no limite entre dois pontos: “Por um lado, as regras do direito que delimitam formalmente o poder e, por outro, os efeitos de verdade que esse poder produz, transmite e que, por sua vez, reproduzem-no” (FOUCAULT, 2012, p. 278). Interessado nessa problemática da constituição desse efeito de “verdade” por um poder formalmente delimitado pelas regras do direito, o filósofo vai questionar questões tradicionais da filosofia política. Problemática que ele próprio nos explica,

A questão tradicional da filosofia política poderia ser esquematicamente formulada nestes termos: como pode o discurso da verdade, ou simplesmente a filosofia entendida como o discurso da verdade por excelência, fixar os limites de direito do poder? Eu preferiria colocar outra, mais elementar e muito mais concreta em relação a essa pergunta tradicional, nobre e filosófica: de que regras de direito as relações de poder lançam mão para produzir discursos de verdade? Em uma sociedade como a nossa, que tipo de poder é capaz de produzir discursos de verdades dotados de efeitos tão poderosos? (FOUCAULT, 2012, p. 278).

Foucault entende que a sociedade em geral é permeada por múltiplas relações de poder que não poderiam se estabelecer sem um funcionamento dos discursos. Essa relação de poder não poderia ser vista dissociada de um acúmulo-produção de saberes. Para Foucault (2012), nesta impossibilidade de exercício do poder sem certa economia

dos discursos, somos sempre submetidos pelo poder à produção da verdade²² e só podemos exercê-lo através de sua produção. Essa busca por uma verdade é institucionalizada pelo poder que nos interroga, indaga e nos faz falar. “No fundo, temos que produzir a verdade como temos que produzir riquezas, ou melhor, temos que produzir a verdade para poder produzir riquezas”. (FOUCAULT, 2012, p. 279). Por outro lado, para o filósofo francês, todos os indivíduos estão submetidos aos regimes de verdades. Essas verdades se caracterizariam por leis que (re)produzem os efeitos de poder. São esses discursos verdadeiros que institucionalizam o que devemos ser e fazer, que nos classificam, julgam, obrigam e condenam, a viver sobre efeitos do poder. Em suas próprias palavras,

Pequenas astúcias dotadas de um grande poder de difusão, arranjos sutis, de aparência inocente, mas profundamente suspeitos, dispositivos que obedecem a economias inconfessáveis, ou que procuram coerções sem grandeza, são eles entretanto que levaram à mutação do regime punitivo, no limiar da época contemporânea. Descrivê-los implicará na demora sobre o detalhe e na atenção às minúcias: sob as mínimas figuras, procurar não um sentido, mas uma precaução; recolocá-las não apenas na solidariedade de um funcionamento, mas na coerência de uma tática. Astúcias, não tanto de grande razão que trabalha até durante o sono e dá um sentido ao insignificante quanto da atenta “malevolência” que de tudo se alimenta. A disciplina é uma anatomia política do detalhe. (FOUCAULT, 2012b, p. 134).

Em oposição à ideia de direito, presente nas sociedades ocidentais da Idade Média, que essencialmente se alicerçavam sobre um pensamento jurídico em torno do poder real, poder este que girava em torno da figura do Rei (pois para Foucault, o personagem central de todo o edifício jurídico ocidental é o rei), o filósofo vai inverter o projeto geral de suas análises. Ele irá partir para uma reflexão sobre a dominação no seu íntimo e em sua brutalidade. Procurará justamente mostrar

Não só como o direito é, de modo geral, o instrumento dessa dominação – o que é consenso –, mas também como, até que ponto e sob que forma o direito (e quando digo direito não penso simplesmente na lei, mas no conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito) põe em prática, veicula relações

²² (Cf. FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade: vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque & J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998). Pensando a Sexualidade como um dispositivo que trabalha em favor de uma “obrigação” de dizer a verdade de si mesmo por meio do governo de si e dos outros

que não são relações de soberania, e sim de dominação. (FOUCAULT, 2012, p. 281).

Essa relação de dominação, Foucault vai entendê-la não como uma dominação universalizante de uns sobre os outros, mas como múltiplas formas de domínios que se podem exercer na sociedade. Assim, não seria a posição central do rei o interesse do filósofo, e sim as relações de poder(es) que funcionam no interior do corpo social. O seu interesse era mostrar que no lugar do poder central, da soberania e da obediência dos indivíduos, era preciso fazer aparecer o problema da dominação e da sujeição. Para seguir esta linha de pesquisa, Foucault se servirá de cinco precauções metodológicas.

Na primeira, ele explica que ao se fazer esse tipo de análise não se trata de pensar nas formas legítimas e regulamentares do poder em seu centro, e sim de pensar o poder no que ele chamou de extremidades. Seria pensar as ramificações do poder em suas instituições regionais e locais, “lá onde ele se torna capilar [...] principalmente no ponto em que [...] ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos” (FOUCAULT, 2012, p. 282). Na segunda precaução, Foucault analisa o poder não nos planos das intenções, das escolhas e das decisões. Vai estudá-lo imerso em práticas reais e efetivas. Para ele, ao analisar o poder, não seria interessante abordá-lo com perguntas como: “quem tem o poder?”, “o que pretende e/ou procura quem o detêm?”. Em suas próprias palavras, estudar o poder é tentar observar a

Face externa, onde ele se relaciona direta e indiretamente com aquilo que podemos chamar provisoriamente de seu objeto, seu alvo ou campo de aplicação, quer dizer, onde ele se implanta e produz efeitos reais (FOUCAULT, 2012, p. 283).

Nesta direção o filósofo provocará um deslocamento. Assim, ao invés de se questionar o porquê de alguns quererem o poder, ele vai mirar suas reflexões para o *como*. Como “funcionam as coisas ao nível do processo de sujeição ou dos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos, etc” (FOUCAULT, 2012, p. 283). A terceira precaução metodológica proposta pelo filósofo trata-se de tomar o poder de uma perspectiva diferente da do fenômeno de dominação maciço, homogêneo de uns sobre os outros, de um grupo sobre o outro. O poder, desta perspectiva, vai ser visto como algo que não se divide entre aqueles que o possuem e os que não o possuem.

Para Foucault (2012), o poder deve ser analisado como algo que circula, como algo que funciona em cadeia, em rede. O poder não está localizado nas mãos de determinados grupos, simplesmente ele se exerce. “O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação” (FOUCAULT, 2012, p. 284). Dessa forma, o poder não seria “dominado” pelos indivíduos; ele apenas passa por eles. Foucault vai explicar que o fato dos corpos, gestos, discursos e os desejos serem identificados e constituídos enquanto indivíduos seria uns dos primeiros efeitos de poder. Os indivíduos, portanto, seriam “um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão” (2012, p. 285).

Na quarta precaução, Foucault propõe um “caminho inverso” na problemática do poder. Como entende a história como descontinuidades, ele não vai partir da ideia do poder como um centro. Em outros termos, o poder não partiria de um centro soberano e iria se prolongando para camadas mais baixas até chegar às instâncias mais moleculares da sociedade. Partindo dessas instâncias moleculares que possuem histórias, caminhos, técnicas e táticas, Foucault examinará “como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjulgados, transformados, deslocados, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global” (FOUCAULT, 2012, p. 285). Em suas próprias palavras

Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até embaixo. Creio que deva ser analisada a maneira como os fenômenos, as técnicas e os procedimentos de poder atuam nos níveis mais baixos; como estes procedimentos se deslocam, se expandem, se modificam; mas sobretudo como são investidos e anexados por fenômenos mais globais; como poderes mais gerais ou lucros econômicos podem inserir-se no jogo destas tecnologias de poder que são, ao mesmo tempo, relativamente autônomas e infinitesimais. (FOUCAULT, 2012, p. 285).

A quinta precaução metodológica de que fala Foucault trata das grandes máquinas de poder que foram acompanhadas por produções ideológicas. O filósofo entende que houve certas ideologias do poder monárquico, da democracia parlamentar, etc. Porém, crê que isso se forma nessas bases e não se tratam de ideologias. “É muito menos e muito mais do que isso. São instrumentos reais de formação e de acumulação do saber: métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de inquérito e de

pesquisa, aparelhos de verificação” (FOUCAULT, 2012, p. 288). E complementa que o poder, para se exercer nestes mecanismos, obriga a por em circulação saberes que não seriam “construções ideológicas”. Dessa forma,

Em vez de orientar a pesquisa sobre o poder no sentido do edifício jurídico da soberania, dos aparelhos de Estado e das ideologias que o acompanham, **deve-se orientá-la para a dominação, os operadores materiais, as formas de sujeição, os usos e as conexões da sujeição pelos sistemas locais e os dispositivos estratégicos.** É preciso estudar o poder colocando-se fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição estatal. É preciso estudá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação. Esta é, grosso modo, a linha metodológica a ser seguida e que procurei seguir nas várias pesquisas que fizemos nos últimos anos a propósito do poder psiquiátrico, da sexualidade infantil, dos sistemas políticos, etc. (FOUCAULT, 2012, p. 289 *grifo nosso*).

Percorrendo essas cinco precauções, Foucault as toma para fazer uma reflexão do “como” o poder se exerce e quais estratégias e táticas de dominação que, de certa forma, se desenvolvem e se impõem.

Sujeito e poder

No texto “sujeito e poder”, Michel Foucault explicará o porquê de se estudar essas temáticas. O filósofo propõe que aquilo de que irá falar não representaria nem uma teoria e nem uma metodologia. O objetivo de seu trabalho seria observar a história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos se tornaram sujeitos. E este trabalho, em suas próprias palavras, “lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos” (FOUCAULT, 1995, p. 231).

O primeiro seria o modo de investigação que ele se propôs a empreender. Segundo Foucault (1995), esse modo de investigação tentaria atingir o “estatuto de ciência”. Fornecendo alguns exemplos, o filósofo explica o processo de objetivação do sujeito do discurso na gramática geral, na filologia e na linguística. Houve também a objetivação do sujeito produtivo, “do sujeito que trabalha na análise das riquezas e na economia. Um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia” (FOUCAULT, 1995, p. 231). O segundo modo seria aquilo que chama de “práticas divisoras”. Nesse modo, o sujeito, no interior e em relação aos outros, será dividido. Como por exemplo: O criminoso e o “bom”, o doente e o sadio, “o louco e o são” (FOUCAULT, 1995, p. 231). O terceiro seria o modo pelo qual um

indivíduo se torna sujeito. Para estudar esse modo, Foucault vai escolher o domínio da sexualidade como campo de estudos. Tendo esse “*corpus*” para suas explicações, vai tentar entender, por exemplo, “como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de ‘sexualidade’” (FOUCAULT, 1995, p. 232).

Explica o filósofo francês que não seria o poder o tema geral de suas pesquisas, e sim o sujeito. Colocando o sujeito humano em relações de produção e de significação, Foucault afirma que este é colocado e confrontado em relações de poder extremamente complexas. Em suas palavras,

Ora, pareceu-me que a história e a teoria econômica forneciam um bom instrumento para as relações de produção e que a linguística e a semiótica ofereciam instrumentos para estudar as relações de significação; porém, para as relações de poder, não temos instrumentos de trabalho. (FOUCAULT, 1995, p. 232).

Devido a essa falta de “instrumentos de trabalho”, os recursos disponíveis para tal estudo seria pensar os modos de poder com base nos modelos legais e nos modelos institucionais. Disso, decorrem dois questionamentos por parte de Foucault (1995): O que legitima o poder? O que é o Estado?

Foucault (1995) vai colocar a necessidade de entender as dimensões de uma definição do poder para estudar a objetivação do sujeito.

Será preciso uma teoria do poder? Uma vez que uma teoria assume uma objetivação prévia, ela não pode ser afirmada como uma base para um trabalho analítico. Porém, este trabalho analítico não pode proceder sem uma conceituação dos problemas tratados, conceituação esta que implica um pensamento crítico – uma verificação constante. (FOUCAULT, 1995, p. 232).

Seguindo essa verificação, Foucault denomina como *necessidades conceituais* a primeira coisa a se fazer. Pensando em uma consciência histórica da situação presente, o autor de *Arqueologia do Saber* compreende que a conceituação não deveria estar edificada numa teoria do objeto, pois não seria o único critério de uma conceituação. Já a segunda seria compreender a realidade com a qual se vai lidar. Para exemplificar essas necessidades, Foucault lembra que,

Certa vez, um escritor expressou, num jornal francês bem conhecido, sua surpresa: “Por que a noção do poder é discutida por tantas pessoas hoje em dia?” Trata-se de um tema tão importante? É ela tão

independente que pode ser discutida sem se levar em consideração outros problemas? (FOUCAULT, 1995, p. 232).

Apesar da surpresa desse escritor, Foucault não acredita que essa questão foi levantada, pela primeira vez, somente no século XX, por não se tratar apenas de uma questão teórica, e sim de uma parte de nossa experiência. Citando duas “formas patológicas” do poder – o fascismo e o estalinismo – ele entende que essas duas formas patológicas perturbadoras além de suas singularidades históricas, não seriam originais. Elas simplesmente reproduzem e expandem mecanismos já presentes na sociedade.

Foucault explica que se necessita de uma nova economia das relações de poder. Segundo o filósofo, desde Kant, “o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência” (FOUCAULT, 1995, 233). Porém, atesta também que o papel da filosofia seria o de vigiar os excessivos poderes da racionalidade política. Todos teriam consciência de tais fatos banais, mas para o teórico francês o fato de serem banais não impede essa racionalidade de existir.

Pensando na relação evidente entre a racionalização e os excessos do poder político, Foucault expõe que não se deveria esperar pela burocracia ou pelos campos de concentração para reconhecer tais relações. Disso, o filósofo nos coloca alguns problemas: o que fazer com um fato tão evidente? Deve-se julgar a razão?

Para Foucault (1995), nada seria mais incoerente. Primeiro, porque o campo em que se deve trabalhar nada tem a ver com culpa ou inocência. Segundo, porque não haveria sentido se referir à razão em sentido contrário à não-razão. E por fim, tal julgamento, argumenta o filósofo, nos condenaria a representar o papel arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista. Deitando um olhar crítico para o racionalismo específico da cultura moderna, que se originaria no *Aufklärung*²³, Foucault explicita que seu objetivo não era iniciar uma discussão nesses trabalhos, e sim o contrário, trataria de propor outra forma de investigação das relações entre a racionalização e o poder.

²³ Segundo Revel (2005, p. 22), o termo *Aufklärung* [esclarecimento] aparece, de maneira insistente, a partir de 1978. Essa retomada é feita a partir do texto de Kant *Was ist Aufklärung* de 1784. Segundo ainda a pesquisadora: “A abordagem é complexa: se, de imediato, Foucault consigna à questão kantiana o privilégio de ter colocado pela primeira vez o problema filosófico (ou, como diz Foucault, do ‘jornalismo filosófico’) da atualidade, o que interessa ao filósofo parece ser, antes de tudo, o destino dessa questão na França, na Alemanha e nos países anglo-saxões. É somente num segundo momento que Foucault transformará a referência ao texto kantiano numa definição dessa ‘ontologia crítica do presente’, com a qual ele fará seu próprio programa de pesquisa”.

Seria mais sábio não considerarmos como um todo a racionalização da sociedade ou da cultura, mas analisá-la como um processo em vários campos, cada um dos quais com uma referência a uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade etc. Considero a palavra *racionalização* perigosa. O que devemos fazer é analisar racionalidades específicas mais do que evocar constantemente o progresso da racionalização em geral. (FOUCAULT, 1995, p. 233).

Partindo dessa problemática, Foucault (1995) vai sugerir outra forma de prosseguir em direção a uma nova economia das relações de poder. Esta seria mais empírica e mais próxima da situação do presente, implicando assim um olhar para as relações mais estreitas entre a teoria e a prática.

Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, ela consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias. (FOUCAULT, 1995, p. 234).

Foucault lembra que para que se possa descobrir, em nossa sociedade, o que significa a sanidade, talvez precisássemos investigar o que ocorre no campo da insanidade. “E para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações” (FOUCAULT, 1995, p. 234). Partindo de oposições de poder tais como dos homens sobre as mulheres, Foucault (1995) coloca que não bastaria afirmar que estas seriam lutas anti-autoritárias e que deveríamos tentar definir mais precisamente o que elas têm em comum.

Seguindo essa linha de raciocínio, o autor explica que essas lutas são *transversais*, não limitadas a um país; que o objetivo dessas lutas são os efeitos de poder; que são lutas *imediatas*; que são lutas que questionam o estatuto do indivíduo; oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação; e por fim, todas são lutas contemporâneas que giram em torno de uma questão emblemática: quem somos nós?

Colocando que esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana, que categoriza o indivíduo e o marca em sua própria individualidade, o filósofo compreende que essa

característica é uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Dessa forma, para Foucault (1995), existem dois significados para a palavra sujeito. Primeiro, seria a ideia de sujeito a alguém pelo controle e dependência. O segundo seria a concepção de sujeito preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento.

Foucault expõe que dessa forma de poder resultam três tipos de lutas. Aquelas em que há resistência contra as formas de dominação; lutas contra as formas de exploração e separação dos indivíduos e os produtos derivados de suas produções; e aquelas que ligam os indivíduos a si mesmos e os submetem aos outros. O filósofo ainda explica que essas lutas podem acontecer de formas isoladas umas das outras ou, ao mesmo tempo, misturadas. Porém, quando acontecem misturadas, na maior parte do tempo, uma prevalece. Para dar um exemplo, Foucault (1995) traz que nas sociedades feudais, as lutas contra as formas de dominação étnica ou social prevaleciam, mesmo que a exploração econômica tivesse sido importante com uma das causas de revolta. Em suas próprias palavras,

Eu suponho que não é a primeira vez que a nossa sociedade se confrontou com este tipo de luta. Todos aqueles movimentos dos séculos XV e XVI, e que tiveram a reforma como expressão e resultado máximos, poderiam ser analisados como uma grande crise da experiência ocidental da subjetividade, e como uma revolta contra o tipo de poder religioso e moral que deu forma, na Idade Média, a esta subjetividade. A necessidade de ter uma participação direta na vida espiritual, no trabalho de salvação, na verdade que repousa nas Escrituras – tudo isto foi uma luta por uma nova subjetividade. (FOUCAULT, 1995, 236).

Ao versar sobre a razão pela qual este tipo de luta prevaleceu em nossa sociedade, Foucault explica que, desde o século XVI, uma nova forma política de poder que se desenvolvia de modo contínuo. Essa nova forma de poder seria o Estado. Porém, a ideia de Estado estaria ligada a um “tipo de poder político que ignora os indivíduos, ocupando-se apenas com os interesses da totalidade [...] de uma classe ou um grupo dentre os cidadãos” (FOUCAULT, 1995, p. 236). O pesquisador francês enfatiza que o poder do Estado seria uma forma de poder tanto individualizante quanto totalizadora. Isso se deveria ao fato de o Estado moderno integrar, em sua dinâmica, uma tecnologia de poder antiga e originada nas instituições cristãs. O *poder pastoral*. De acordo com Gregolin (2006, p. 137),

Por meio da ação “pastoral”, desenvolveu-se uma tática individualizante, característica de toda uma série de poderes múltiplos (da família, da medicina, da psiquiatria, da educação, dos empregadores, etc.) cujo objetivo principal é o de forjar representações de subjetividade e impor formas de individualidades. Por isso, para Foucault, o problema – ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico – que se nos coloca na modernidade não é o de tentar libertar o indivíduo do Estado e das suas instituições, mas o de libertá-lo das representações de individualização criadas pelo poder globalizador.

Para Foucault (1995), o cristianismo seria a única religião a se organizar como uma Igreja. Essa Igreja vai postular o princípio de que certos indivíduos podem servir a outros como pastores. Porém, o poder pastoral vai designar uma forma específica de poder. Esse poder seria uma forma de poder cujo objetivo era a salvação individual do outro; seria um tipo de poder que além de comandar, estaria preparado para se sacrificar pela vida e salvação do rebanho. Um tipo de poder que cuidaria da comunidade e, ao mesmo tempo, de cada indivíduo em particular. Um poder que não se exerceria sem o conhecimento da mente dos indivíduos. Ou seja, implicaria em um saber da consciência e de sua direção.

Esta forma de poder é orientada para a salvação (por oposição ao poder político). É oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); é co-extensiva à vida e constitui seu prolongamento; está ligada à produção da verdade – a verdade do próprio indivíduo. (FOUCAULT, 1995, p. 237).

“De certa forma, podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral” (FOUCAULT, 1995, p. 237). Continuando a falar sobre o poder pastoral, Foucault explica algumas características importantes. Há uma mudança no objetivo deste poder. Já não se trataria mais de uma questão de dirigir o povo para a salvação no outro mundo, e sim para assegurá-la neste mundo. Houve também um reforço da administração do poder pastoral.

Segundo o filósofo, a multiplicação dos objetivos e agentes do poder pastoral que enfocava o processo e desenvolvimento do saber sobre o homem circularam em torno de dois pólos: “um, globalizador e quantitativo, concernente à população; o outro, analítico, concernente ao indivíduo” (FOUCAULT, 1995, p. 238). Isto implicou o poder pastoral, que era associado a uma instituição religiosa definida, encontrar apoio numa multiplicidade de instituições.

Novamente, dessa problemática, Foucault vai nos colocar diante de uma questão fundamental de suas reflexões: “Como se exerce o poder?”. Se interrogar sobre o *como* do poder seria limitar a descrever seus efeitos sem relacioná-los nem a causa e nem a uma natureza.

Se provisoriamente atribuo um certo privilégio à questão do “como”, não é que eu deseje eliminar a questão do *quê* e do *porquê*. É para colocá-las de outro modo; ou melhor: para saber se é legítimo imaginar um “poder” que reúne um *quê*, um *porquê*, e um *como*. *Grosso modo*, eu diria que começar a análise pelo “como” é introduzir a suspeita de que o “poder” não existe; é perguntar-se, em todo caso, a que conteúdos significativos podemos visar quando usamos este termo majestoso, globalizante e substantificador; é desconfiar que deixamos escapar um conjunto de realidades bastante complexo, quando engatinhamos indefinidamente diante da dupla interrogação: “O que é o poder? De onde vem o poder?”. A pequena questão, direta e empírica: “Como isto acontece?”, não tem por função denunciar como fraude uma “metafísica” ou uma “ontologia” do poder; mas tentar uma investigação crítica sobre a temática do poder. (FOUCAULT, 1995, p. 240).

Pensando nessa investigação crítica sobre a temática do poder, Foucault vai tentar responder os seguintes questionamentos: “‘Como’ não no sentido de ‘Como se manifesta?’, mas ‘Como se exerce?’, ‘Como acontece quando os indivíduos exercem, como se diz seu poder sobre os outros?’” (FOUCAULT, 1995, p. 240).

Foucault (1995) explica que deste poder é necessário distinguir aquele que se exerce sobre as coisas e que dá a capacidade de modificá-las, utilizá-las, consumi-las ou destruí-las. Este poder colocaria em jogo relações entre indivíduos e/ou grupos. “Pois não devemos nos enganar: se falamos do poder das leis, das instituições ou das ideologias, se falamos de estruturas ou de mecanismos de poder, é apenas na medida em que supomos que ‘alguns’ exercem um poder sobre os outros” (FOUCAULT, 1995, p. 240). Será necessário, também, distinguir relações de poder das de comunicação que transmitem informações por meio de uma língua, de um sistema de signo ou de qualquer outro meio simbólico. Segundo Foucault (1995), a produção e a circulação de elementos significantes podem ter como fim e/ou consequência a instituição dos efeitos de poder. Há, nessa problemática, a inseparabilidade de três domínios: *relações de poder, relações de comunicação e capacidades objetivas*.

Trata-se de três tipos de relação que, de fato, estão sempre imbricados uns nos outros, apoiando-se reciprocamente e servindo-se mutuamente de instrumento. A aplicação de capacidade objetiva, nas suas formas mais elementares, implica relações de comunicação (seja de informação prévia, ou de trabalho dividido); liga-se também a relações de poder (seja de tarefas obrigatórias, de gestos impostos por uma tradição ou um aprendizado, de subdivisões ou de repartição mais ou menos obrigatória do trabalho). As relações de comunicação implicam atividades finalizadas (mesmo que seja apenas a “correta” operação dos elementos significantes) e induzem efeitos de poder pelo fato de modificarem o campo de informação dos parceiros. (FOUCAULT, 1995, p. 240).

Para Foucault, essa problemática entre os três tipos de relação não será uniforme e nem constante. Não haveria na sociedade um equilíbrio geral entre as atividades finalizadas, os sistemas de comunicação e as relações de poder. Refletir sobre o tema do poder por meio de uma análise do “como” teria que se operar sobre diversos deslocamentos críticos com relação à suposição de um “poder” fundamental. Ao invés de se tomar como objeto de análise um poder, Foucault propõe que se tome as *relações de poder*, com a seguinte indagação: “Em que consiste a especificidade das relações de poder?” (FOUCAULT, 1995, p. 242).

Neste ponto Foucault especifica que o exercício do poder não se daria na relação entre parceiros individuais ou coletivos, mas em *modo de ação*. Uma ação de alguns sobre os outros. O poder só existiria em atos. Dito de outro modo, não haveria aquele que o possuísse. Ele simplesmente se exerce por uns sobre os outros. Isto também significaria que,

O poder não é da ordem do consentimento; ele não é, em si mesmo, renúncia a uma liberdade, transferência de direito, poder de todos e de cada um delegado a alguns (o que não impede que o consentimento possa ser uma condição para que a relação de poder exista e se mantenha); a relação de poder pode ser o efeito de um consentimento anterior ou permanente; ela não é, em sua própria natureza, a manifestação de um consenso. (FOUCAULT, 1995, p. 243).

A relação de poder, em seu funcionamento, não seria exclusividade do uso da violência mais do que a do consentimento. Não seria um tipo de violência que se esconderia, ou um consentimento que se reconduziria.

Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos

sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Para Foucault (1995), o termo “conduta” é o que talvez melhor permita atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. Pois, ao mesmo tempo que seria um ato de conduzir os outros, seria um tipo de comportamento dentro de um campo de possibilidades. Assim, essa relação de poder e a insubmissão seriam inseparáveis. “O problema central do poder não é o da ‘servidão voluntária’ (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Daí Foucault falar de um *agonismo* ao invés de um *antagonismo* essencial, quando propõe se pensar em “Como analisar a relação de poder?” (FOUCAULT, 1995, p. 245).

De acordo com Foucault (1995), o legítimo seria analisá-la em algumas instituições bem específicas por se constituírem em campos de observações privilegiados. De uma primeira abordagem poderia se ver aparecer a forma e a lógica de seus mecanismos elementares. Porém,

A análise das relações de poder nos espaços institucionais fechados apresenta alguns inconvenientes. Primeiramente, o fato de uma parte importante dos mecanismos operados por uma instituição ser destinada a assegurar sua própria conservação apresenta o risco de decifrar, sobretudo nas relações de poder “intra-institucionais”, funções essencialmente reprodutoras. Em segundo lugar, ao analisarmos as relações de poder a partir das instituições, nos expomos de nelas buscar a explicação e a origem daquelas, quer dizer, em suma, de explicar o poder pelo poder. Enfim, na medida em que as instituições agem essencialmente através da colocação de dois elementos em jogo: regras (explícitas ou silenciosas) e um aparelho, corremos o risco de privilegiar exageradamente um ou outro na relação de poder e, assim, de ver nestas apenas modulações da lei e da coerção. (FOUCAULT, 1995, p. 245).

Foucault (1995) garante que não se trata de negar a importância das instituições na organização das relações de poder, mas de se observar que é necessário sugerir, antes de tudo, analisar essas instituições a partir das relações de poder e não o inverso. Em suas palavras,

Retomemos a definição segundo a qual o exercício do poder seria uma maneira para alguns de estruturar o campo de ação possível dos outros. Deste modo, o que seria próprio a uma relação de poder é que ela seria um modo de ação sobre ações. O que quer dizer que as relações de poder se enraízam profundamente no nexos social; e que elas não reconstituem acima da “sociedade” uma estrutura suplementar com cuja obliteração radical pudéssemos talvez sonhar. Viver em sociedade é, de qualquer maneira, viver de modo que seja possível a alguns agirem sobre a ação dos outros. Uma sociedade “sem relações de poder” só pode ser uma abstração. O que, diga-se de passagem, torna ainda mais necessária, do ponto de vista político, a análise daquilo que elas são numa dada sociedade, de sua formação histórica, daquilo que as torna sólidas ou frágeis, das condições que são necessárias para transformar umas, abolir as outras. (FOUCAULT, 1995, p. 245-246).

Foucault (1995) atesta que a análise das relações de poder, e do *agonismo* entre relações de poder e intransitividade da liberdade, seria uma tarefa política incessante. E que é esta tarefa inerente a toda existência social. Porém, essa análise das relações de poder vai exigir, segundo o pensador francês, a observação de alguns pontos. Num primeiro momento, aborda o que chamou de *Sistema das diferenciações*. Por exemplo, diferenças jurídicas ou tradicionais de estatuto e de privilégio que permitem agir sobre a ação dos outros. Depois, Foucault nos leva a olhar para o *Tipo de objetivos*. Tais objetivos, como manutenção de privilégios e acúmulos de lucros, perseguidos por todos que agem sobre a ação dos outros. Depois, aparece as *Modalidades instrumentais* como poder exercido por sistemas de vigilância, por ameaça de armas, dos efeitos da palavra etc. Mais a frente, o filósofo aborda as *Formas de institucionalização* como dispositivos tradicionais e fechados (como escola, hospital, cartel militar); estruturas jurídicas; dispositivos de sistemas complexos como no caso do Estado. E, por fim, os *Graus de racionalização* como funcionamento das relações de poder como ação sobre um campo de possibilidade devido à função de eficácia dos instrumentos e da certeza dos resultados.

Foucault explica que a análise das relações de poder não poderia somente se prestar ao estudo de uma série de instituições. “As relações de poder se enraízam no conjunto da rede social” (FOUCAULT, 1995, p. 247). A partir dessa possibilidade de existir uma ação sobre a ação dos outros, Foucault (1995) considera que existem múltiplas formas de disparidade individual, de objetivos, de determinada aplicabilidade

do poder sobre nós mesmos e sobre os outros. “Institucionalização mais ou menos setorial ou global, organização mais ou menos refletida, que definem formas diferentes de poder” (FOUCAULT, 1995, p. 247). Foucault, neste ponto, vai falar das formas e lugares de *governo* dos homens uns pelos outros. Essas formas de governo, segundo o autor, se entrecruzam, se limitam e se anulam em certos casos, e em outros também se reforçam. Especificamente falando do vocábulo “governo”, Foucault (1995, p. 247) diz que “poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado”. Por fim, o último ponto especificado pelo filósofo, que traz “as relações de poder e relações de estratégia” (FOUCAULT, 1995, p. 247), o filósofo alerta que a palavra estratégia é empregada em três sentidos. O primeiro trataria da questão da racionalidade empregada para se atingir um objetivo. O segundo estaria atrelado à ideia de explicar a maneira que um indivíduo, num jogo dado, age em função do que pensa dever ser a ação dos outros, e daquilo que ele acredita que os outros vão pensar ser a dele. E, por fim, para o terceiro sentido Foucault (1995) vai explicar o conjunto dos procedimentos utilizados num confronto para privar o adversário dos seus meios de combate e reduzi-lo a renunciar à luta. Assim, “trata-se, então, dos meios destinados a obter a vitória” (FOUCAULT, 1995, p. 247).

Dessa forma, o filósofo francês observa que a estratégia se constitui por escolhas, numa guerra ou jogo, das soluções vencedoras, onde o principal objetivo é o de agir sobre um adversário de modo que a luta lhe seja impossível. Porém, Foucault faz uma ressalva ao explicar que se trata de uma situação bem particular.

Ao refletir sobre o primeiro sentido, o autor chamou de *estratégia de poder* os conjuntos dos meios operados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder.

Podemos também falar de estratégia própria às relações de poder na medida em que estas constituem modos de ação sobre a ação possível, eventual, suposta dos outros. Podemos então decifrar em termos de “estratégias” os mecanismos utilizados nas relações de poder. Porém, o ponto mais importante é evidentemente a relação entre relações de poder e estratégias de confronto. Pois, se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma “insubmissão” e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se

superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Dessa relação de poder e estratégia, Foucault explica que existe atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua. A relação de poder, a cada instante e em certos pontos, pode se tornar um confronto entre adversários. “A cada instante também as relações de adversidade, numa sociedade, abrem espaço para emprego de mecanismos de poder” (FOUCAULT, 1995, p. 248-249). Assim, reflete Foucault, o que tornaria a dominação de um grupo e as revoltas às quais ela se opõe em um fenômeno central da sociedade é o “fato de manifestarem, numa forma global e maciça, na escala do corpo social inteiro, a integração das relações de poder com as relações estratégicas e seus efeitos de encadeamento recíproco” (FOUCAULT, 1995, p. 249).

Verdade e poder

Na entrevista, publicada no livro *Microfísica do poder*, Michel Foucault trata da relação entre verdade, poder e discurso. A problemática se baseia no estatuto político da ciência e as funções ideológicas que podiam veicular. As palavras que resumiam essa perspectiva eram saber e poder.

Tomando um saber como a psiquiatria, em contraposição à física teórica ou à química orgânica, Foucault alerta que não poderíamos, em relação a esse campo do conhecimento, apreender de forma segura o entrelaçamento dos efeitos de poder e saber. Em o *Nascimento da clínica* a mesma questão foi posta. Em suas palavras, a medicina “certamente possui uma estrutura muito mais sólida do que a psiquiatria, mas também está enraizada profundamente nas estruturas sociais” (FOUCAULT, 2012, p. 36).

Atentando-se para esse fato, Foucault explica que em certos saberes, como a biologia, a economia política, a psiquiatria e a medicina, os ritmos das transformações não obedeciam aos esquemas suaves e contínuos de desenvolvimento que normalmente se admitia. Diante disso, o seu problema não era a consideração da perpetuação da descontinuidade, em que se poderia ficar nela, mas como seria possível, em certos momentos e em certas ordens de saber, mudanças bruscas, precipitações de evolução que não corresponderiam às imagens tranquilas das continuidades. Para o filósofo o que está em questão não será o que *rege* os enunciados e a forma como eles se *regem* entre

si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis e suscetíveis de serem verificadas por procedimentos científicos. A questão não será a de saber qual seria o poder que agiria do exterior sobre a ciência, e sim quais os efeitos de poder que circulariam entre os enunciados científicos.

Dessa problemática dos *efeitos de poder*, que derivam de uma rede discursiva, Foucault considera o conceito de “acontecimento”. Para ele, ao se tratar do acontecimento, temos um problema em distingui-los: diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem uns aos outros. Para o autor de *arqueologia do saber*, as relações de sentidos, nesse caso, passariam a ser consideradas não como relações de sentidos, e sim como belicosas. Em suas próprias palavras,

Creio que aquilo que deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. (FOUCAULT, 2012, p. 41).

Então, para Foucault nem a dialética e nem a semiótica poderiam dar conta do que é inteligível sem levar em consideração esse “olhar oblíquo” para o caráter violento do funcionamento das relações de poder nas constituições dos sentidos.

Ainda nesse quadro “metodológico”, Foucault observa como esses problemas de constituição poderiam ser resolvidos. Para isso, vai abordá-los no interior de uma trama histórica, em vez de remetê-los a um sujeito constituinte. Sua perspectiva se baseia em uma analítica que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. A isso ele vai chamar de genealogia. Ou seja, “uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (FOUCAULT, 2012, p. 43).

Ao abordar, por exemplo, a questão da repressão, sem levar em consideração essa perspectiva, ela poderia ser inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. “Quando se definem os efeitos de poder pela repressão, tem-se uma

concepção puramente jurídica desse mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição” (FOUCAULT, 2012, p. 45). Para Foucault, o poder não pode ser analisado somente como uma instituição repressora, responsável somente por punir. O poder não somente pesa como uma força punitiva, mas tem sua produtividade. Ele produz o prazer, o saber e o discurso.

Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. Em *Vigiar e punir* o que eu quis mostrar foi como, a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. As monarquias da época clássica não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado – exército, polícia, administração local –, mas instauraram o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitissem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social. (FOUCAULT, 2012, p. 45).

Essas novas técnicas seriam muito mais eficazes e muito menos caras e dispendiosas das técnicas usadas e que se baseavam sobre uma mistura de tolerância e o castigo. Em suas palavras,

Ela [disciplina] dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada. (FOUCAULT, 2012b, p. 134).

Para Gregolin (2006, p. 104), a disciplina²⁴ é um dispositivo inerente à própria produção do discurso. Segundo a pesquisadora, cada disciplina define os enunciados que serão considerados como verdadeiros, legítimos. “A disciplina é, portanto, um princípio de controle da produção do discurso, que lhe fixa os limites por meio de um jogo de reatualização permanente de regras.” (GREGOLIN, 2006, p. 104).

²⁴ “Em resumo, pode-se dizer que a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade, ou antes uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela composição das forças). E, para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza ‘táticas’” (FOUCAULT, 2012b, p. 161).

Assim, para Foucault, a verdade não poderia existir fora de uma relação de poder. A verdade “é deste mundo; ela é produzida nele graças as múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (FOUCAULT, 2012, p. 52). Em cada sociedade há regimes de verdades e políticas gerais de verdade. Isto é,

Os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 2012, p. 52).

Na sociedade, a “economia política” da verdade, segundo Foucault (2012), vai ter cinco características historicamente importantes. Foucault vai pensar a verdade como um conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui aos verdadeiros efeitos específicos de poder. Para o filósofo francês, os problemas políticos precisavam ser pensados não em termos de “ciência/ideologia”, mas em termos de “verdade/poder”.

Como se pode observar, a questão da “verdade” está relacionada às práticas do sujeito. E que estas são, de certa forma, reguladas por relações de poder. Porém, para a tese que estamos perseguindo, é importante pensarmos que essas práticas e experiências se dão mergulhadas na linguagem. Nada acontece fora dela. Influenciados novamente pela “caixa de ferramentas foucaultiana”, para o próximo capítulo trazemos alguns autores para pensarmos, juntos, a questão da experiência e linguagem.

“O senhor ache e não ache. Tudo é e não é...”

3. A EXPERIÊNCIA NÃO SE DÁ FORA DA LINGUAGEM

“Foi de incerta feita – o evento”. Assim como o jagunço Damázio do Siqueira chega até a porta do doutor para lhe perguntar uma “opinião explicada”, chegamos aqui diante de alguns autores estudados durante a “travessia” nas disciplinas do doutorado. Como foram autores significativos durante esse “curso de rio”, chegamos diante deles com “dúvidas não-explicadas”. Damázio vai até o doutor para perguntar o significado da palavra “*famigerado*”; nós vamos até alguns autores, bater nas suas portas, para convidá-los a fazer parte dessa tese (margens da alegria?). Então, o intuito deste capítulo é desenvolver uma reflexão sobre a problemática desafiadora que é a posição do indivíduo (narrador) diante dos fatos/objetos do/no mundo. Buscaremos apoio, para tal empresa, num diálogo entre Guimarães Rosa e alguns teóricos que pensaram experiência do indivíduo diante do *devoir*, da pluralidade. Assim como Foucault buscou, em alguns escritores, pontos positivos para suas pesquisas acadêmicas sobre as circulações dos saberes sobre a loucura e a medicina, acreditamos que nossa busca por esses autores, contribuirá de forma positiva para as nossas análises.

Nós diante dos objetos

Ao se travar uma “batalha” com os fatos narrados em um texto literário, o esforço que precisamos fazer para entendermos os desfiles de imagens que o narrador nos proporciona é muito intenso. O desafio para nós, leitores, é tomar contato com as palavras e arriscarmos a procurar, vasculhar, garimpar os possíveis sentidos que afloram de sua inocente estabilidade. No nosso entender a literatura (e a arte de forma geral) sempre foi (é e será) subversiva! Seu papel, entre outros, é mostrar aos homens seus anseios e limitações. E uma dessas limitações é a perspectiva do indivíduo diante do objeto no mundo. Jamais seu “olhar” conseguirá abarcar todas as “fatias” do objeto. Sempre escapará algo de seus falsos domínios. E isso, de certa forma, gera certo “desconforto” diante da imanência dos objetos no mundo.

O poeta Manoel de Barros chama nossa atenção para tal fato em sua obra intitulada *Livro sobre nada*. Nesse livro há um poema que um dos versos é o seguinte: “A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode medir o seu

encanto”²⁵ (BARROS, 1996, p. 53). Por mais rigorosa que seja toda a classificação dessa espécie por parte da ciência, com sua linguagem extremamente técnica, ela jamais conseguirá abarcar todas as “possibilidade” do objeto em questão. Sempre haverá algo que lhe escapará, como no caso todo o “encanto” do pássaro. Ideia que o filósofo alemão Friedrich Nietzsche sempre suspeitou e resumiu, de certa forma, no aforismo (§ 108) do seu livro *Além de bem e mal*: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (*JGB/BM* § 108)²⁶.

No aforismo (§ 22) de *Além do bem e do mal*, do capítulo intitulado “dos preconceitos dos filósofos”, Nietzsche faz uma reflexão sobre fatos e interpretações.

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! (*JGB/BM* § 22)

Como uma maquinaria de guerra, o filósofo alemão aponta toda sua perspicácia para o que sempre se chamou de verdade. As “leis da natureza” que a ciência, na citação representada pela física, sempre se propôs a procurar e explicar de algum modo, não passaria de interpretações e perspectivas. Ao invés de ser algo estabilizado, um “texto”, para Nietzsche essas leis seriam como distorções de sentidos erigidos por perspectivas que se quer fazer como verdades absolutas. “*Ni Dieu ni maître* [Nem Deus, nem senhor] – assim querem vocês também: por isso ‘viva a lei natural!’” (*JGB/BM* § 22). Ainda no mesmo aforismo, Nietzsche vai explicar que isso é apenas interpretação e que essa “tirania” estaria ligada a uma “vontade de poder” das ciências e que cada poder tiraria suas últimas consequências a cada instante. É daí que podemos entender, por exemplo, o que Mosé (2014) afirma ao dizer que o afastamento do corpo, o esquecimento das sensações e do devir, foi permitida pela crença cega na correspondência entre as

²⁵ “A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá / mas não pode medir seus encantos / A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá / Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare / Os sabiás divinam” (BARROS, 1996, p. 53)

²⁶ Em relação às obras de Nietzsche adotamos a convenção de citação adotada pelos *Cadernos Nietzsche*. Cf. “Nota de esclarecimento” no livro *Nietzsche: filosofia e educação* (2008) de Vânia Dutra de Azeredo.

palavras e as coisas. “Utilizar os códigos da linguagem é, de alguma forma, negar o mundo, como tempo, como devir” (MOSÉ, 2014, p. 74).

Dessa forma, podemos compreender que essa ciência afirmada no poema de Manoel de Barros, apoiada numa linguagem técnica, só terá acesso a uma fatia da realidade do *objeto-pássaro*. Ou seja, por mais rigorosa que ela seja, seus resultados serão frutos de uma interpretação permitida por uma determinada *perspectiva*. “A linguagem não pode revelar o *Ser* das coisas, não somente porque é um acúmulo de metáforas mortas, mas porque não há ser nem coisas, senão na linguagem” (MOSÉ, 2014, p. 53 [grifo meu]). Nada melhor do que a arte para nos alertar disso!

O educador Rubem Alves escreveu um texto curioso sobre isso. Chama-se *O caminho apócrifo*, incluído na reunião de vários textos compilados num livro chamado *Lições do velho professor* (2013). Citando Adélia Prado, o educador brinca com a ideia de que um caminho apócrifo é buscar entender a palavra pelo seu reverso. Explica também que a ciência progrediu graças a todos aqueles que conseguiram enxergar ao contrário. Ou seja, quando lemos algo precisamos tomar contato com as palavras e tentar perceber suas múltiplas possibilidades de sentidos. Alves nos concebe um exemplo instigante:

A ciência progrediu graças àqueles que viam ao contrário. E a sociologia? Peter Berger, um dos poucos sociólogos que leio com prazer, diz que o sociólogo é uma pessoa que, diante da porta de uma casa de família respeitável, põe o olho no buraco da fechadura, certo de que lá dentro está acontecendo uma orgia. (ALVES, 2013, p. 29).

O educador mineiro ainda continua sua explicação chamando nossa atenção para esse tipo de dualidade entre a aparência e seu contrário. Para nos colocar uma “pulga atrás da orelha” em relação a certa dificuldade que temos ao olharmos e definirmos o real, ele apresenta uma reflexão do filósofo polonês chamado Leszek Kolakowski. Segundo Alves (2013), o filósofo escreveu um artigo intitulado *O sacerdote e o bufão*, em que os sacerdotes e os bufões são tipos que se encontram em todas as sociedades. Porém, os sacerdotes são aqueles que acreditam e sacralizam as aparências. Já os bufões, ao contrário, são aqueles que provocam o riso. Ou seja, “levantam as saias das aparências e caem na risada” (ALVES, 2013, p. 30).

Essas reflexões de Rubem Alves nos ajudam a pensar nas dificuldades que temos ao tentarmos apreender o real. Como navegar com segurança diante de mares tão

revoltosos? Como lidar com essas multiplicidades de sentidos diante das nossas apreensões dos objetos no mundo? Como narrar?! Diante de tais questões vale a pena trazer a seguinte citação de Davi Arrigucci Jr:

Essa questão constitui, vamos dizer, o problema técnico essencial da narrativa, da narrativa literária, quer dizer, o problema do narrador e dos modos de narração. A posição do narrador é o centro da técnica ficcional: quem é o narrador? De que ângulo ele fala? De que canais se serve para narrar? A que distância coloca o ouvinte ou o leitor da narrativa? Estas perguntas constituem as questões que desafiam qualquer narrador, seja um narrador da tradição oral, da velha arte de contar histórias que se perde na noite dos tempos. Seja um romancista de vanguarda. Para este, o simples ato de narrar pode ter se tornado uma questão problemática ou até mesmo impossível em nosso tempo” (ARRIGUCCI JR, 1998, p. 11).

Viviane Mosé, seguindo essa trilha, traz uma reflexão que dialoga com essas questões. Na sua tese de doutoramento, publicada com o título de *Nietzsche e a grande política da linguagem* (2014), estudou as reflexões do filósofo alemão sobre o papel da linguagem diante dos fatos que se apresentam. Segundo as reflexões da psicanalista, Nietzsche observou que foi somente porque o homem acreditou nas palavras como em verdades eternas que a crença no conhecimento se tornou possível. “É no nascimento dos signos, na possibilidade de representar, de simplificar a pluralidade, que o homem encontra seu primeiro refúgio, sua morada, seu ‘outro mundo’” (MOSÉ, 2014, p. 46). Segundo a pesquisadora, foi a partir disso que Nietzsche identificou que tal crença nasceu do esquecimento, da dissimulação e da ilusão de que os objetos do/no mundo pudessem ser apreendidos e estabilizados por conceitos.

É a partir daí que começa a inversão: não mais o mundo do devir e da pluralidade, mas o outro mundo estável dos signos de comunicação, o mundo da linguagem. É a partir destes signos que o além mundo platônico-cristão vai ser construído, mas o próprio universo dos signos é o universo dos signos é o “lugar firme”, que fornece ao homem o impulso para a criação das ficções de desvalorização da vida. [sic] (MOSÉ, 2014, p. 47).

Essa desvalorização da vida em sua pluralidade de sentido seria provocada pelo ato de nomear e conceituar. De acordo com Mosé (2014), Nietzsche argumenta que conceituar é simplificar, reduzir, impor certa identidade ao móvel. Trata-se de “forjar uma unidade que a pluralidade das coisas não apresenta” (MOSÉ, 2014, p. 72). Ou seja,

perseguindo essa reflexão, podemos entender que a linguagem funcionaria como um mecanismo que proporcionaria uma ilusão de estabilidade diante da pluralidade. “O processo de produção da palavra é um processo de afastamento, de distanciamento e negação da vida” (MOSE, 76).

Dessa reflexão proposta por Mosé (2014), ancorada nos ombros de Nietzsche, salta aos nossos olhos um “incomodo”: de que a ideia de verdade residiria na perigosa crença da correspondência entre os signos e as coisas, assim como para Michel Foucault em “As palavras e as coisas” quando das discussões sobre as epistemologias do século XVII, XVIII e XIX. Para a psicanalista, tal crença serviria como alicerce para a sustentação da ideia de verdade. “O que Nietzsche pretende, neste primeiro momento, tendo antes de tudo como alvo a verdade, é mostrar o caráter perspectivo e arbitrário de toda representação. Para isso é preciso explicitar a impossibilidade de o signo representar o objeto” (MOSE, 2014, p. 84). Talvez surja daí o incomodo que Rubem Alves sentia quando afirmou, mais acima, que deveríamos observar melhor certo tipo de dualidade existente entre a *aparência* do objeto e seu *contrário*.

Cada época tem seus sistemas de representação, e a cada eventos novos elas podem se relacionar com o espaço-tempo em manifestações diferentes, desde a teoria da relatividade, as pinturas cubistas e aos tempos das narrativas de Joyce e Proust. Como as identidades estão profundamente relacionadas aos processos de representação, as instabilidades das relações espaço-tempo têm efeitos imediatos sobre elas. Em outras palavras, um sujeito representado por uma determinada pintura do século XVIII terá uma identidade e efeito de sentido diferente num quadro mais contemporâneo. Dessa forma, todas as identidades estão localizadas no espaço e tempo simbólicos. Hall (2006) aborda a separação entre espaço e tempo. O lugar seria algo conhecido e familiar com as quais as identidades estão ligadas. Porém, este “lugar” pode sofrer, a qualquer momento, um atravessamento que o desestabilize.

Dessa forma, acreditamos que a literatura seja uma das áreas do trabalho artístico para a observação dessa dualidade enquanto negociação de sentidos. Os autores, cientes dessa impossibilidade de apreensão total dos objetos do/no mundo, trabalham nos limites dessa fronteira entre o “visível” e o “invisível”²⁷. Assim, num

²⁷ Dessa dicotomia cotidiana entre o que é “visível” e o que é “invisível”, lembramos-nos agora dos seguintes versos do poema *Evocação de Recife* de Manuel Bandeira: “A vida com uma porção de coisas que eu não entendia bem / Terras que não sabia onde ficavam” Poema reunido no livro *Libertinagem*.

texto literário, especificamente os narrativos, como se porta o narrador diante de tais problemas? Buscando e retomando Adorno (2003), vale pensar qual é a “posição do narrador” diante de tais instabilidades. De que forma ele tenta apreender essas multiplicidades que insistem em escapar pela tangente, escorrer pelos dedos da mão, “não somente porque o signo é uma simplificação, uma interpretação, um conceito, mas porque não há coisas a representar. Toda imagem, toda forma, é produto da atividade interpretativa própria do que vive” (MOSÉ, 2014, p. 84). Corroborando essa ideia, Arrigucci Jr (1998), tomando como exemplo as obras de Jorge Luis Borges, explica que a literatura do autor argentino joga com as perplexidades diante da multiplicidade que se arma todo o tempo atrás daquilo que se pode chamar de realidade, fato este que na *taxionomia* do uso da língua, em que Borges classifica/categoriza os signos na mirada literária, provoca o riso em Foucault, como apontamos anteriormente.

No *Grande Sertão* temos Riobaldo que tenta narrar suas experiências de jagunços. Revisitando suas memórias, vai perseguir o possível sentido de tudo aquilo que viveu! Portanto, por hora, para refletir sobre a problemática desafiadora que é a posição daquele que narra diante dos fatos/objetos do mundo, buscaremos um apoio teórico em Adorno (2013) e seu possível diálogo com alguns outros pensadores. Por meio desse teórico, refletiremos sobre uma possível experiência do narrar diante da pluralidade que é encoberta pelo (falso) aparente.

Posição incômoda do narrador.

O filósofo Theodor Adorno publicou um texto instigante intitulado *Posição do narrador no romance contemporâneo* em 1954. No artigo desenvolve uma reflexão apurada sobre as dificuldades de narrar após os conflitos decorrentes da segunda guerra mundial. Assim, o filósofo assume a tarefa de refletir sobre a situação do romance, enquanto forma, naquela época, dando uma ênfase à *posição do narrador*. E essa ênfase se apóia sobre um paradoxo, considerado perturbador naquele momento, em que “não se pode mais narrar, embora a forma do romance exija a narração” (ADORNO, 2003, p. 55).

Inicialmente, fazendo um estudo comparativo, Adorno (2003) verifica que o romance foi a forma literária específica da era burguesa. Afirma, com o exemplo de

Dom Quixote, que era possível observar uma experiência do mundo desencantado e a capacidade de dominar artisticamente a existência. “O realismo era-lhe imanente; até mesmo os romances que, devido ao assunto, eram considerados ‘fantástico’, tratavam de apresentar seu conteúdo de maneira a provocar a sugestão do real” (ADORNO, 2003, p. 55). Porém, no curso do século XIX, essa sugestão do real por meio dos romances tornou-se uma empresa questionável. A narrativa objetiva, absoluta, seria preciso colocar em suspenso. “Do ponto de vista do narrador, isso é uma decorrência do subjetivismo, que não tolera mais nenhuma matéria sem transformá-la, solapando assim o preceito épico da objetividade” (ADORNO, 2003, p. 55). Houve nesse momento uma perda de espaço do romance para a reportagem e os meios culturais como o cinema.

O romance precisaria se concentrar naquilo de que não é possível dar conta por meio do relato. Só que, em contraste com a pintura, a emancipação do romance em relação ao objeto foi limitada pela linguagem, já que esta ainda o constringe à ficção do relato: Joyce foi coerente ao vincular a rebelião do romance contra o realismo a uma revolta contra a linguagem discursiva. (ADORNO, 2003, p. 56).

Adorno (2003) compreende que a capacidade de identidade de uma experiência narrativa da vida articulada em si mesma foi posta em xeque. Diante dos horrores da guerra, era difícil encontrar qualquer indivíduo que fosse capaz de narrar suas experiências de forma estável e contínua. “A narrativa que se apresentasse como se o narrador fosse capaz de dominar esse tipo de experiência seria recebida, justamente, com impaciência e ceticismo” (ADORNO, 2003, p. 56). Neste sentido, Hall (2006) afirma, por exemplo, que as identidades “nacionais” permanecem fortes, porém as identidades “locais” têm se tornado mais importantes. Argumenta de forma incisiva que uma maior interdependência global está solapando todas as identidades culturais sólidas e produzindo certa fragmentação. Tal argumento parece com o que expõe Marshall Berman, apoiado em Marx, sobre tudo o que era “sólido” de desmanchar no ar. Ou mesmo com a metáfora da “liquidez” proposta pelo sociólogo Zygmunt Bauman. Diante disso, a ênfase neste ponto de vista recai sobre o efêmero, no flutuante e na pluralidade.

No pós-guerra haveria uma incoerência diante do narrador que tentasse abarcar o “todo” complexo do mundo a sua volta. No limite, ele somente conseguiria narrar uma parte desse todo. Nessa dualidade entre o *todo* e a *parte*, o filósofo alemão percebe que

quanto mais se tenta enxergar o processo social da vida em seu curso, mais hermética se torna a busca por sua essência. Dessa forma,

Se o romance quiser permanecer fiel à sua herança realista e dizer como realmente as coisas são, então ele precisa renunciar a um realismo que, na medida em que reproduz a fachada, apenas a auxilia na produção do engodo. (ADORNO, 2003, p. 57).

Dessa citação, o que se pode entender é que diante de todas as possíveis relações humanas, o romance seria o gênero mais propício a dar conta duma iminente instabilidade. O filósofo alemão explica que, especificamente, desde o século XVIII, o romance tomou como objeto de análises o conflito entre os homens e as relações petrificadas. Foi nesse sentido, que o romance teve como impulso a busca por decifrar o enigma da vida exterior. Houve um esforço, por parte dos autores, em captar uma essência diante da alienação dos homens entre si. Porém, Adorno (2003) esclarece que isso aparece como algo assustador e duplamente estranho diante do incômodo daquele que narra frente ao cotidiano imposto por convenções sociais. Nessa atitude a “transcendência estética reflete-se o desencantamento do mundo” (ADORNO, 2003, p. 58). Diante desse desencantamento do mundo, o ser se sente “jogado” em um espaço que lhe é, na maioria das situações, totalmente estranho. Dessa forma,

O narrador parece fundar um espaço interior que lhe poupa o passo em falso no mundo estranho, um passo que se manifestaria na falsidade do tom de quem age como se a estranheza do mundo lhe fosse familiar. (ADORNO, 2003, p. 59).

O problema do tom, parece, é o problema do ponto de vista. Trata-se de como, de acordo com suas idiossincrasias, aquele que narra se relaciona com o fato narrado, visto que ao se falar em *ponto de vista*, “entende-se um conjunto de questões relativas ao problema do narrador, ou seja, da relação entre o narrador e o narrado, ou a enunciação e o enunciado” (ARRIGUCCI JR, 1998, p. 13). O espaço interior fundado pelo narrador, segundo Adorno, é permitido pela técnica do *monólogo interior* e se caracteriza como certa dualidade entre o mundo da lembrança e o mundo real. Funciona como certa fuga da estranheza do cotidiano. Citando a descrição do instante de adormecer de Proust, Adorno (2003, p. 59) expõe o seguinte sobre o espaço interior: “como um pedaço do mundo interior, um momento do fluxo de consciência, protegido

da refutação pela ordem espaço temporal objetiva, que a obra proustiana mobiliza-se para suspender”. E ao tratar do romance do Expressionismo alemão, o filósofo completa:

O empenho épico em não expor nada do objeto que não possa ser apresentado plenamente do início ao fim acaba por suprimir dialeticamente a categoria épica fundamental da objetividade. (ADORNO, 2003, p. 59).

Em relação à técnica do romance tradicional, que Adorno reconhece de modo autêntico em Flaubert, observamos que o pensador alemão o compreende como uma técnica da ilusão. “O narrador ergue uma cortina e o leitor deve participar do que acontece, como se estivesse presente em carne e osso” (ADORNO, 2003, p. 60). Porém, essa reflexão acaba tomando novos rumos no pós-flaubertiana. Essa nova reflexão acaba por tomar uma posição contra a mentira da representação. Segundo Adorno (2003), isso se explica pela busca, daquele que narra acontecimentos, da correção de sua inevitável perspectiva. “Escolher um ponto de vista é escolher um modo de transmitir valores” (ARRIGUCCI JR, 1998, p. 20). Assim, observamos que o “olhar” daquele que narra sempre será um olhar turvo, opaco. A imanência dos objetos no mundo dificilmente será alcançada. O que se terá, somente, será uma vaga ilusão de uma estabilidade permitida pelo uso da linguagem²⁸. No caso, pelo comportamento da linguagem, o escritor reconhecerá,

A irrealidade da ilusão, devolvendo assim à obra de arte, nos seus próprios termos, aquele caráter de brincadeira elevada que ela possuía antes de se meter a representar, com a ingenuidade da não-ingenuidade, a aparência como algo rigorosamente verdadeiro (ADORNO, 2003, p. 61).

Ao citar Kafka como exemplo de uma obra que coloca em xeque uma contemplação passiva do leitor diante do mundo, Adorno afirma que o autor de *A metamorfose* e o *Processo* concebe em sua obra um tom no qual essa atitude

²⁸ Recorremos aqui a uma instigante reflexão de Viviane Mosé para nos ajudar a explicitar a ideia de linguagem como tentativa de estabilizar o real: “quando o homem cria o sistema de código da linguagem é quando funda, também, as primeiras leis da verdade. Verdade é utilizar corretamente os códigos, é obedecer a esta convenção. É a crença na correspondência entre os signos e as coisas, dada pela necessidade de comunicação imposta pelo grupo, que vai fornecer a primeira distinção entre verdade e mentira [...] foi, portanto, a partir da linguagem gregária que o homem construiu o paradigma interpretativo da verdade. Somente na linguagem a identidade e a verdade são possíveis. Mas a linguagem é uma convenção, um acordo” (MOSÉ, 2014, p. 75).

contemplativa se transforma em sarcasmo, enganação. “A permanente ameaça da catástrofe não permite mais a observação imparcial, e nem mesmo a imitação estética dessa situação” (ADORNO, 2003, p. 61). Diante disso, o paradoxo está formado. Enquanto que o “sujeito literário” (ADORNO, 2003, p. 62) acredita na sua plena liberdade das amarras das convenções sociais, ao mesmo tempo se incomoda pelo fato de sentir, diante da multiplicidade do mundo, a plena incapacidade de representá-la, em sua imanência, por meio da linguagem. “A verdade dos fatos é incomunicável” (ARRIGUCCI JR, 1998, p. 39).

Vale a pena lembrar, neste momento, o que Lukács desenvolve num estudo comparativo entre o romance e a epopeia. O teórico afirma que a epopeia privilegia e dá forma a uma totalidade de vida fechada em si mesma, enquanto o romance opta por buscar, na forma de descoberta, a totalidade oculta da vida. “A busca é apenas a expressão, da perspectiva do sujeito, de que tanto a totalidade objetiva da vida quanto a sua relação com os sujeitos nada têm em si de espontaneamente harmonioso” (LUKÁCS, 2000, p. 60). Em outras palavras, para Lukács (2000), o simples fato da busca empreendida pelo romance revela que os caminhos e seus objetivos não são dados previamente, se apresentam de forma opaca. Em contraposição à forma normativa da epopeia, o romance aparece como algo em pleno processo, como um “permanente” *devenir*. “Isso significa que a completude de seu mundo, sob a perspectiva objetiva, é uma imperfeição, e em termos da experiência subjetiva uma resignação” (LUKÁCS, 2000, p. 71). Aquele que narra, na experiência do *sempre por vir*, se sente incomodado diante dos objetos no/do mundo. Assim,

Por mais que se eleve acima de seus objetivos, são sempre meros objetos isolados que o sujeito adquire dessa maneira como posse soberana, e tal soma jamais resultará numa verdadeira totalidade. Pois também esse sujeito sublime-humorístico permanece empírico, e sua atividade configuradora permanece uma tomada de posição diante de seus objetos, cuja essência, no entanto, é análoga à sua; e o círculo que ele traça ao redor daquilo que seleciona e circunscreve como mundo indica somente o limite do sujeito, e não o de um cosmos de algum modo completo em si próprio. A alma humorista é ávida de uma substancialidade mais genuína do que a vida lhe poderia oferecer; por isso ele despedaça todas as formas e os limites da quebradiça totalidade da vida, a fim de atingir a única fonte verdadeira da vida, o eu puro e dominador do mundo (LUKÁCS, 2000, p. 52).

Dessa forma, diante da implosão do mundo objetivo, o indivíduo que se propõe a narrar acaba por se tornar um ser fragmentado, também com múltiplas possibilidades de “ser”. A esse respeito, Lukács (2000) explica que somente o eu permanece existente, apesar de sua existência diluir na insubstancialidade do mundo instável, em ruínas, criado por ele. “Essa subjetividade a tudo quer dar forma, e justamente por isso consegue espelhar apenas um recorte” (LUKÁCS, 2000, p. 52). Trata-se, portanto, do mundo e o seu reverso, desse todo complexo que teima em sempre se desfazer no ar a partir do momento que nos detemos diante dele. Porém, mesmo diante desse desconforto, o narrador precisaria se “lançar ao mar” e se arriscar a navegar em meio a bravas ondas. Dialogando com Adorno, Arrigucci arremata que,

“De alguma forma é preciso narrar, como diz Adorno. A forma exige narração. Então, é preciso inventar formas narrativas o mais próximo possível da verdade. Não a verdade ontológica, pois essa ninguém sabe o que seja. Mas de uma verdade razoável, fruto da relação humana que se estabelece entre duas pessoas que precisam de alguma forma chegar a algum ponto” (ARRIGUCCI JR, 1998, p.40).

Sartre ajuda a pensar o incômodo

No texto *O existencialismo é um Humanismo*, o filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980) se propõe a defender sua teoria existencialista de uma porção de críticas feitas a ela. A primeira crítica feita à sua teoria afirma que o existencialismo incitaria as pessoas a permanecerem no imobilismo do desespero, todos os caminhos estão vedados. Isso acabaria resultando numa filosofia contemplativa. Essa seria a crítica feita pelos comunistas. Num segundo momento, afirma Sartre, acusaram sua teoria de enfatizar o sórdido, o equívoco, o viscoso e de negligenciar o lado “luminoso” do ser humano. Já da perspectiva cristã, o existencialismo é acusado de negar a realidade e a seriedade humanas, pois negando os mandamentos de Deus, restaria apenas a pura gratuidade. Essas foram críticas que levaram Sartre a defender sua teoria nesta exposição que ficou conhecida como *O existencialismo é um Humanismo*.

Para começar, o filósofo francês expõe a sua compreensão do que seria o conceito de Humanismo. Dessa forma, explica que o existencialismo é uma doutrina que torna a vida humana possível e declara que ação está relacionada ao meio e à

subjetividade. Dito de outro modo, para Sartre o existencialismo coloca o indivíduo diante do mundo e joga em seu colo a responsabilidade de guiar-se.

Diante da instabilidade de sentidos e de certas confusões sobre o conceito, Sartre afirma categoricamente que a complicação está na existência, pelo menos, de dois tipos de existencialista: os cristãos e os ateus. Neste último estariam inclusos Heidegger e o próprio Sartre. Porém, em todos eles haveria um pressuposto comum, a saber: *a existência precede a essência*. Frase clássica atribuída a qualquer existencialista. Essa ideia, de certa maneira, Sartre retoma – guardadas certas diferenças – de outro filósofo cuja ideias também são chamadas de *existencialistas*: Martin Heidegger. O filósofo alemão, em sua obra *Ser e o Tempo*, vai se deter principalmente na análise da questão do sentido do “Ser” e seu esquecimento pela metafísica e a pela ciência. Werle (2003) explica que Heidegger pensa que o homem é o pastor do ser e que a linguagem é a casa do ser. Dessa forma, segundo Werle (2003), o problema fundamental da filosofia de Heidegger não recai, especificamente, sobre a existência, mas sobre a questão do *Ser*.

O ponto de partida de Heidegger, ou o que coloca o problema do ser, é *o esquecimento do ser*, que o filósofo diagnostica em toda a tradição filosófica ocidental, começando com Platão e se estendendo até Nietzsche. (WERLE, 2003, p. 98 [grifo do autor])

Desse modo, Werle (2003) mostra que Heidegger pensou a questão do *Ser* em diferença ao *Ente*. “Este ente é o *homem*, que Heidegger chama ‘*ser-aí*’ [Dasein], o homem enquanto um ente que existe imediatamente em um mundo” (WERLE, 2003, p. 99). Ainda afirma o pesquisador brasileiro, o *Dasein* seria o homem na medida em que existe no cotidiano juntos dos outros e suas preocupações. “Um pressuposto fundamental da analítica existencial é de que a existência que se manifesta no *Dasein* mesmo, à sua *compreensão que se coloca para o ser-aí* antes de qualquer teorização ou horizonte teórico, num nível pré-ontológico” (WERLE, 2003, p. 99).

Sartre analisa, basicamente, que todo objeto feito pelo homem tem alguma finalidade e é dotado em si de uma essência (conjunto de finalidades e objetivos) que precede sua existência. Porém, questiona se isso seria possível no caso do homem. Haveria uma essência nos indivíduos justamente por que Deus o produz segundo determinadas técnicas e objetivos? O filósofo francês afirma que não e explica que mesmo como o advento de filósofos ateístas que eliminam a noção de Deus de suas

reflexões, ainda persistia a ideia de uma essência que precederia a existência, espécie de natureza humana. O autor de *A Náusea* afirma ser possível encontrar essa persistência em Diderot, Voltaire e em Kant. Desse modo,

O conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de corta-papel, no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo determinadas técnicas e em função de determinada concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Desse modo, o homem individual materializa certo conceito que existe na inteligência divina. (SARTRE, 1970, p. 04)

Sartre afirma que o existencialismo é mais incisivo e coerente. Nesta perspectiva, se Deus não existe, haveria pelos menos um ser que fugiria a máxima *essência precede a existência*: o homem. O homem, assim, é um ser que existe antes de ser possível qualquer definição de essência. Daí a inversão a *existência precede a essência*. Sartre afirma com isso que o *homem* existe primeiramente. Surge no mundo e só posteriormente será alguma coisa. Por isso a sua afirmação da dificuldade de definir o conceito homem, pois no começo ele é *nada*. Ele será aquilo que fizer de si mesmo. “O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define” (SARTRE, 1970, p. 04).

A questão da subjetividade em Sartre vai estar atrelada a essa ideia de que o homem, antes de qualquer coisa, existe! Ou seja, ele é aquilo que “fizer-de-si-mesmo” para o futuro. O escritor francês explica essa ideia do “ser-para-o-futuro” afirmando que não há, em hipótese alguma, uma inteligibilidade (Deus) no céu, e que o indivíduo será apenas o que ele projetar ser. Em outras palavras, o homem é exclusivamente responsável pelo que é. E que essa responsabilidade é para consigo e para com os outros. Os valores que escolhemos para nós, também os escolhemos para todos os outros. Isso seria o engajamento.

Daí, diante de tal engajamento, o homem se sente responsável não só pela sua própria existência, mas para com as de todos os outros. Isso acaba gerando um sentimento que Sartre chamou de angústia. Em outras palavras, o indivíduo não consegue escapar ao sentimento incomodador de profunda responsabilidade diante de *si*

e dos *outros*. E todos aqueles que não se preocupassem com isso, estariam agindo de *má fé*.

Sartre (1970) vai abordar a questão exposta por Dostoiévski nos *Irmãos Karamázov*: “Se Deus não existisse, tudo seria permitido”. O filósofo escritor chama a atenção para o fato de o homem, neste sentido, estar desamparado e não ter onde se agarrar; não encontrara desculpas e nem conforto num mundo inteligível transcendental.

Com efeito, se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva; ou seja, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Por outro lado, se Deus não existe, não encontramos, já prontos, valores ou ordens que possam legitimar a nossa conduta. Assim, não teremos nem atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa e nenhuma desculpa. Estamos sós, sem desculpas. É o que posso expressar dizendo que o homem está condenado a ser livre. (SARTRE, 1970, p. 07)

Assim, o homem é livre. A liberdade é uma das condições do homem. É nesse sentido que sempre ouvimos a famosa frase existencialista: “o homem está condenado a ser livre”. Neste caso, a sensação de desamparo é iminente ao homem, pois não há “sinais” no mundo de um caminho. E mesmo que alguns apontem um caminho “certo”, ainda assim somos nós os únicos responsáveis por nossas escolhas.

Essa sensação de desamparo e angústia não deve, porém, tornar o indivíduo descrente e quieto, pois o seu *estar-no-mundo* é um gesto de livre escolha. A angústia, para Sartre, é uma sensação de incomodo gerada pelo fato do indivíduo ter a responsabilidade de escolher a todo momento. Não lhe é dada a opção de escolher, pois não escolher já se trata de uma escolha. Em outras palavras, o “quietismo” é uma ideia totalmente contrária ao que prega o existencialismo. O homem deve se engajar. Porém, esse engajamento é construído por suas próprias ações, visto que o homem nada mais é do que o seu projeto. Então, ele só existe na medida em que realiza seus atos.

Aqui, vale a pena fazer um parêntese para uma pequena reflexão a respeito do ser e seus atos. Em se tratando de experiência do corpo e da linguagem, Arthur Rimbaud é uma referência interessante para trazermos para a nossa discussão. De acordo com Vasconcelos (200), Rimbaud é um poeta sempre do ainda “por vir”. Está sempre em busca de novos lugares. Lembrando de um termo deleuziano, Rimbaud seria o poeta da *desterritorialização*.

Em Rimbaud, a complexidade da elaboração da imagem vem acrescida de um extremo empenho na obtenção de uma dicção própria, com tudo o que implica a redefinição do lugar do poeta na sociedade moderna e na ordem maior e atemporal do universo, como portador da palavra nova, em conflito com a preexistência do *logos*, com a ideia de Deus (VASCONCELLOS, 2000, p. 20).

Rimbaud dos primeiros textos, como *les étrennes des ophelins* (1869), é uma espécie de experimentador instintivo. Pratica o que ficou conhecido como *walk writing* (escrita de caminhada). De acordo com Vasconcellos (2000), em poemas como *sensação*, há um forte elo entre escrita e caminhada. Assim como Nietzsche pedia para não acreditarmos em filósofos que escrevessem sentados, Rimbaud atrelava a experiência de caminhada à escrita. Uma caminhada sempre em busca do novo, seja um novo êxodo, seja uma nova odisseia.

O poeta francês, de certa forma, direciona suas caminhadas num compasso de um projeto de escrita. E para isso, o “corpo” seria o responsável pela experiência de proximidade entre as sensações e as coisas reveladas. Caminha como “ruminação poética”. Observemos um trecho de Delírios II, *alquimia do verbo*:

Minha vez! A história de uma de minhas loucuras.
Desde muito me ufanava em possuir todas as paisagens possíveis, e tinha por irrisórias as celebridades da pintura e da poesia moderna. Admirava as pinturas medíocres, bandeiras de portas, cenários, telões de saltimbancos, letreiros, iluminuras populares; a literatura antiquada, latim de igreja, livros eróticos sem ortografia, romances dos tempos da avó, contos de fadas, almanaques infantis, óperas antigas, refrãos simplórios, ritmos singelos.
Sonhava cruzadas, viagens de descobertas cujos relatos não existem, repúblicas sem história, guerras de religião reprimidas, revoluções de costumes, deslocamentos de raças e de continentes: acreditava em todos os sortilégios.
Inventei a cor das vogais! – A negro, E branco, I rubro, O azul, U verde. – Regulei a forma e o movimento de cada consoante, e, com ritmos instintivos, me vangloriava de inventar um verbo poético acessível, algum dia, a todos os sentidos. Eu me reservava a tradução. A princípio era apenas um estudo. Escrevia silêncios, noites, anotava o inexprimível. Fixava vertigens (RIMBAUD, 2007, p. 161).

Assim como Rimbaud tentava, durante suas andanças anotar o “inexprimível”; Riobaldo, ao recontar suas experiências nos caminhos do sertão, também tenta de certa forma “anotar” o inexprimível, a saber: o pacto! Na citação de *Alquimia de verbo*,

podemos enxergar o desejo de sempre partir, nutrir-se pelos discursos alheios que lhe atravessariam o corpo. A amplificação da *escrita de caminhada* como experiência e disposição do corpo.

O que interessa ao sujeito poético configurado no pórtico de *Une saison en enfer* é a afirmação do poder de recusa à situação de perda, contada a partir do corte com o *outrora*, com a antecedência mítica. Vem daí a entrada do inferno no horizonte da revolta, que dobra o estado de queda do homem sobre a Terra, à medida que o poeta-narrador se lança contra o estado de coisas do presente (VASCONCELLOS, 2000, p. 74).

O interessante neste ponto, também, é o que Sartre afirma sobre a existência ou não de Deus. Segundo ele, isso pouco importaria, visto que é o próprio homem responsável por suas escolhas e nada o poderia salvar dele mesmo! É neste sentido, portanto, que Sartre expõe, dialoga e discute tendo em vista a preocupação de mostrar que o *existencialismo*, muito pelo contrário, é uma forma de otimismo importante para os indivíduos.

Um exemplo: O narrador e o espelho.

Segundo Bolle (2004), o narrador presente no *Grande Sertão* é partidário de uma boa conversa. Riobaldo se dispõe a revisitar seus anos de travessia por meio de um tom dialogal, configurando assim uma espécie de discurso diante do tribunal. Trata-se de um narrador que “está às voltas com a tarefa de explicar e justificar um ato culposo: o pacto que ele fechou com o Diabo” (BOLLE, 2004, p. 39). Dessa forma,

Ao estruturar o seu retrato do Brasil como uma boa *conversa*, diferente de todos os demais livros do gênero, Guimarães Rosa coloca no centro do seu romance o problema da heterogeneidade da chamada “cultura brasileira”. Na conversa entre o narrador sertanejo, o velho fazendeiro e ex-jagunço Riobaldo, e seu visitante, um jovem doutor da cidade, são tematizados as diferenças, os conflitos e os choques culturais, mas também as interações, os diálogos e o trabalho de mediação. O narrador rosiano se mantém disponível num estado de transição entre as diferentes mentalidades e linguagens: a sertaneja e a urbana, a coloquial e a erudita, a oral e a escrita. Sua liberdade de transitar, seu jogo de aproximação e distanciamento, e sua ironia se expressam de várias formas (BOLLE, 2004, p. 39-40).

Uma qualidade essencial do narrador Riobaldo é o de ser comentarista de discursos, seus e alheios. “Sobre a base do romance, constituída pela situação narrativa e o trabalho do narrador, são encenados determinados tipos de fala, que representam os conflitos sociais em forma de conflitos entre discursos” (BOLLE, 2004, p. 41). Tal teor, segundo Bolle (2004), se faz presente na obra de várias maneiras, como o “tom” da narrativa, como um “monólogo incerto” e como uma “auto-ironia”.

O seu narrador sertanejo, note-se bem, não é nada “simples”, mas uma pessoa que conhece muito bem a gramática e a retórica, uma figura altamente elaborada, um *jagunço letrado*. Sob a rude aparência manifesta-se uma inteligência aguda, realizando o trabalho de mediação mais sutil já inventado entre cultura letrada e a cultura popular (BOLLE, 2004, p. 41).

Vale a pena citarmos um exemplo para corroborar essa ideia de “embate” de cultura letrada e cultura popular. O conto *Famigerado* encontra-se no livro *Primeiras Estórias*, publicado em 1962. Trata-se de um livro composto por 21 narrativas curtas, em que o autor mineiro trabalha com pequenas “estórias”, permeadas por diversos tons: jocoso, erudito, lírico, sarcástico, místico e, principalmente, popular.

Trata-se da “estória” do temível jagunço *Damázio* dos Siqueira. Facínora. Que por ter sido chamado de “famigerado”, por certo “moço do Governo”, vai até o médico da cidade para perguntar o que significa tal termo.

Foi de incerta feita – o evento. Quem pode esperar coisa tão sem pés nem cabeça? Eu estava em casa, o arraial sendo tranqüilo. Parou-me à porta o tropel. Cheguei à janela.

Um grupo de cavaleiros. Isto é, vendo melhor: um cavaleiro rente, frente à minha porta, equiparado, exato; e, embolados, de banda, três homens a cavalo. Tudo, num relance, insolitíssimo. (ROSA, 2001, p. 56).

Há, portanto, como narrador um médico que é visitado sem esperar por um grupo de cavaleiros, liderados pelo então jagunço *Damázio* dos Siqueira. Temos conhecimento de todo o desenrolar da “estória” pela ótica do doutor. Aqui já é possível observar uma característica relevante: trata-se da dualidade entre o “popular” e o “erudito”. Um pouco mais adiante, ficamos sabendo o motivo que levou o jagunço

visitar o doutor da cidade. Era para poder esclarecer uma dúvida. Porém, antes de fazer tal questionamento, como de costume, o jagunço resolve se apresentar primeiro.

- “Vosmecê é que não me conhece. Damázio, dos Siqueiras... Estou vindo da Serra...”.

Sobressalto. Damázio, quem dele não ouvira? O feroz de estórias de léguas, com dezenas de carregadas mortes, homem perigosíssimo. Constando também, **se verdade**, que de para uns anos ele se serenara – evitava o de evitar. Fie-se, porém, quem, em tais tréguas de pantera? Ali, antenasal, de mim a palmo! (ROSA, 2001, p. 58 [grifo meu]).

Neste sentido é possível observar pelo menos duas vozes em plena disputa pelos sentidos (cultura letrada *versus* cultura popular); no enunciado acima temos o médico da cidade responsável pela enunciação. Percebemos que logo após saber o nome do indivíduo que parou diante da sua porta, este logo se sente incomodado. Então, diante de tal desconforto, percebemos a filiação deste a certa perspectiva negativa. Ou seja, ao enunciar “Sobressalto. Damázio, quem dele não ouvira?” algumas memórias são retomadas no seu enunciado. Especificamente três: a) “O feroz de estórias de léguas”; b) “com dezenas de carregadas mortes”; c) “Homem perigosíssimo”.

Ainda para nos auxiliar nas análises do *corpus*, vale trazer por ora mais um exemplo no que toca ao(s) narrador(es) rosiano(s). *O espelho* integra o livro chamado *Primeira estórias*. Dentro de quatorze pequenas “estórias”, Guimarães Rosa desfila uma gama de temas, como o “nascimento” de uma grande cidade no centro do sertão em *As margens da alegria*, e a alienação e fuga do “real” em *A terceira margem do rio*. Em todas as narrativas curtas, o autor mineiro faz uso da linguagem do sertanejo como forma de experimento para provocar implosões e questionar a ilusória estabilidade e superioridade da linguagem dita culta. “A proposta de sua linguagem é desestabilizar o *status quo* da língua. As formas da língua envelhecem e cabe ao escritor fazê-la recobrar sua energia primitiva, desgastada pelo uso” (ROSENBAUM, 2008, p. 84).

No conto em questão, temos um narrador sem nome que vai narrar não uma “estória”, e sim uma *experiência*:

- Se quer seguir-me, narro-lhe; não uma aventura, mas experiência, a que me induziram, alternadamente, séries de raciocínios e intuições. Tomou-me tempo, desânimos, esforços (ROSA, 2001, p. 119).

Pautando em um narrador em primeira pessoa, observamos que o que será narrado é mais do que uma simples visão. Trata-se da relação entre o *ser* e o *mundo*, como forma da experiência permeada pelas intuições. Porém, essa experiência será relatada a um interlocutor marcado no texto. Semelhante ao que acontece em *O Grande Sertão: Veredas*, em que Riobaldo conta sua vida de jagunço a um ouvinte que permanece “invisível” do começo ao fim da narrativa, Rosa utiliza o mesmo recurso em *O espelho*:

Dela me prezo, sem vangloriar-me. Surpreendo-me, porém, um tanto à-parte de todos, penetrando conhecimento que os outros ainda ignoram. O senhor, por exemplo, que sabe e estuda, suponho nem tenha ideia do que seja na verdade – um espelho? Demais, decerto, das noções física, com que se familiarizou, as leis da óptica. Reporto-me ao transcendente. (ROSA, 2001, p. 119).

Ao trazer à tona esse interlocutor, acreditamos que Rosa concede à narrativa um tom de confissão. O narrador irá se portar como aquele que deixará fluir tudo aquilo que percebeu diante de uma série de raciocínios. Porém, essas percepções estão calcadas mais pelas intuições, do que pela própria racionalidade. Essa dualidade entre a *intuição* e a *razão* está presente em toda a narrativa, justamente pela presença do narrador diante de um interlocutor que sempre se apoiou em teorias e provas científicas²⁹. Interessante observar aqui o fato de o narrador tentar mostrar para o interlocutor uma possível falha na “visão objetiva” dos fatos. Fazendo uma contraposição à visão científica, há a presença da confissão do narrador permeada pelas experiências que o guiaram. Inclusive o narrador é categórico ao afirmar, que mesmo diante da objetividade das provas da ciência, ao tratar da imagem que é refletida pelo espelho, irá se apoiar na transcendência para tentar explicar as feições (nossas?) que são captadas pelos vários tipos de espelhos. Rosa mostra que o narrador do conto percebe que somente a ciência não daria conta de abarcar toda a complexidade do mundo. E que diante dessa constatação, todas as narrativas são meras especulações, abordagens incompletas do objeto a ser contemplado. “Os olhos, por enquanto, são a porta do engano; duvide deles, dos seus, não de mim” (ROSA, 2001, p. 120). Dessa forma, quando o narrador afirma que é

²⁹ Judith Rosenbaum, ao comentar essa característica do conto, afirma o seguinte “Desde o início o conto opõe um narrador, que conhece o mundo pela experiência e pela intuição, a um leitor de teorias (seremos nós?), sedento de provas científicas” (ROSENBAUM, 2008, p. 84-85).

preciso, também, se reportar ao transcende e não só a visão da ciência, o que está em jogo é justamente a capacidade de nossas percepções.

A metáfora que é desenvolvida no conto para mostrar essa dificuldade de percebermos (e narrarmos!) algo em sua imanência está apoiada no objeto espelho. O que será questionado na narrativa é se a imagem que os espelhos mostram são fieis aos objetos refletidos.

Fixemo-nos no concreto. O espelho, são muitos, captando-lhe as feições; todos refletem-lhe o rosto, e o senhor crê-se com o aspecto próprio e praticamente imundado, do qual lhe dão imagem fiel. Mas – que espelho? Há-os “bons” e “maus”, os que favorecem e os que detraem; e os que são apenas honestos, pois não. E onde situar o nível e ponto dessa honestidade ou fidedignidade? Como é que o senhor, eu, os restantes próximos, somos, no visível? (ROSA, 2001, p. 119-120).

O narrador questiona o seu interlocutor no sentido de como se se pode perceber diante do espelho. O que se vê? A imagem que é refletida garante a fidelidade do ser diante do espelho ou trata-se do reflexo como uma frágil possibilidade?

Para instigar o interlocutor “que estuda”, é lançada um questionamento por parte do narrador: “O senhor dirá: as fotografias o comprovam” (ROSA, 2001, p. 120). Porém, o mesmo levanta uma possível resposta para tal questionamento com base em sua experiência:

Respondo: que, além de prevalecerem para as lentes das máquinas objeções análogas, seus resultados apóiam antes que desmentem a minha tese, tanto revelam superporem-se aos dados iconográficos os índices do misterioso. Ainda que tirados de imediato um após outro, os retratos sempre serão entre si *muito* diferentes. (ROSA, 2001, p. 120).

A metáfora da fotografia é interessante e mostra a dificuldade que o narrador. Diante de qualquer fato, e se fosse tirada uma série de fotografias em espaços de tempo curtos, não haveria uma plena garantia de igualdades entre elas. Afinal, a simultaneidade seria impossível devido ao transcorrer do tempo: “Ah, o tempo é o mágico de todas as traições” (ROSA, 2001, p. 120). O narrador aí evidencia para o seu interlocutor que a cada vez que se tenta apreender, trata-se de um novo acontecimento, que infelizmente não se pode conhecer plenamente. Visto que, os “próprios olhos, de cada um de nós, padecem viciação de origem, defeitos com que cresceram e a que se

afizeram, mais e mais” (ROSA, 2001, p. 120). O protagonista brinca com o fato de ao se olhar para o real, aquilo que se poderia definir como sua essência neste exato momento, não passaria de uma “precária visão”, um jogo entre dicotomias dos tipos: “imagem e realidade, essência e aparência, verdade e ilusão” (ROSENBAUM, 2008, p. 84). Aqui, parece que Rosa mostra a fragilidade desse movimento do olhar em direção ao objeto³⁰. Uma sensação de estranhamento entre um lado positivo e um lado negativo; entre o *ver* e o *não-ver* que persiste em suas obras. Antônio Candido chama nossa atenção para essa característica presente no Grande Sertão: “O que é bonito no *Grande sertão: veredas* é a extrema ambiguidade. É um romance muito fluido, as coisas são e não são, há um lado negativo e um lado positivo” (CANDIDO, 2001, p. 24).

Diante dessa instabilidade, no incomodo frente ao mundo, esse narrador rosiano afirma, porém, que a espécie humana busca aquilo que vimos com Adorno: a correção de sua inevitável perspectiva. “Ah, meu amigo, a espécie humana peleja para impor ao latejante mundo um pouco de rotina e lógica, mas algo ou alguém de tudo faz frincha para rir-se de gente... E então?” (ROSA, 2001, p. 120-121). Porém, mesmo nessa tentativa de correção da perspectiva que afirma Adorno, há algo que sempre insiste em sair por fissuras inevitáveis dentro do lógico-estabilizado.

Mais adiante, o narrador protagonista descreve para o seu interlocutor a cena que o levou a essa experiência contraditória:

Foi num lavatório de edifício público, por acaso. Eu era moço, comigo contente, vaidoso. Descuidado, avistei... Explico-lhe: dois espelhos – um de parede, o outro de porta lateral, aberta em ângulo propício – faziam jogo. E o que enxerguei, por um instante, foi uma figura, perfil humano, desagradável ao derradeiro grau, repulsivo senão hediondo. Deu-me náusea, aquele homem, causava-me ódio e susto, eriçamento, espavor. Era – logo descobri... era eu, mesmo! O senhor acha que eu algum dia ia esquecer essa revelação? (ROSA, 2001, p. 122).

Diante desse estranhamento frente ao jogo de espelho, o narrador passa a procurar um possível “eu” por detrás de suas imagens diante dos espelhos. Nessa

³⁰ Ao passarmos por este momento, nos assaltou um poema de Manuel Bandeira que traz à tona a angústia e estranheza do *eu-lírico* ao olhar em direção a Teresa: “A primeira vez que vi Teresa / Achei que ela tinha pernas estúpidas / Achei também que a cara parecia uma perna / Quando vi Teresa de novo / Achei que os olhos eram muito mais velhos que o resto do corpo / (Os olhos nasceram e ficaram dez anos esperando que o resto do corpo nascesse) / Da terceira vez não vi mais nada / Os céus se misturaram com a terra / E o espírito de Deus voltou a se mover sobre a face das águas” (2008, p. 34).

travessia, motivada pela crença numa realidade verdadeira, numa essência que estivesse na base da aparência, o narrador sai em disparada. “O que se busca, então, é verificar, acertar, trabalhar um *modelo* subjetivo, preexistente; enfim. Ampliar o ilusório, mediante sucessivas novas capas de ilusão” (ROSA, 2001, p. 122-123). Nesse movimento, o narrador mostra ao seu interlocutor sua experiência. Trata-se do fato de se observar de variadas maneiras diante de espelhos operando “com toda a sorte de astúcias” (ROSA, 2001, p. 123). Tal “astúcia” consiste por em suspenso os diversos componentes que interpenetram no “disfarce do rosto externo”. Ou seja, o protagonista propõe um “anulamento perceptivo”, um por um, de todos esses disfarces, numa espécie de escavação, a fim de revelar o “segredo” mais escondido. “À medida que trabalhava com maior mestria, no excluir, abstrair e abstrar, meu esquema perspectivo clivava-se, em forma meândrica, a modos de couve-flor ou bucho de boi” (ROSA, 2001, p. 125). Como num ato de “descascar”, o narrador visa a descoberta de um “eu” permanente, que se dilui, segundo vimos em Lukács, na insubstancialidade característica do mundo instável. Diante dessa fluidez, o narrador passa a não se perceber diante do espelho:

Um dia... Desculpe-me, não visio a efeitos de ficcionista, inflectindo de propósito, em agudo, as situações. Simplesmente lhe digo que me olhei num espelho e não me vi. Não vi nada. Só o campo, liso, às vácuas, aberto como sol, água limpíssima, à dispersão da luz, tapadamente tudo. Eu não tinha formas, rosto? Apalpei-me, em muito. Mas, o invisto. O ficto. O sem evidência física. Eu era – o transparente contemplador?... Tirei-me (ROSA, 2001, p. 126).

Nessa busca do ser para além das aparências, o protagonista acaba se dando conta de que ele nada mais é do que uma dispersão: “não haveria em mim uma existência central, pessoal, autônoma? Seria eu um... des-almado?” (ROSA, 2001, p. 126). Assim, como acreditar no espelho (no ato de narrar?!) ao refletir algo que está em constante *devir*? O espelho aí parece funcionar da mesma forma que Mosé, um pouco mais acima, pensa sobre a linguagem. Ele conceberia um “sopro” de esperança que asseguraria ao narrador ter um mínimo de segurança possível frente à dispersão, que ele mesmo confessa ao homem “que sabe e estuda”.

Porém, como nos lembra Adorno e Arrigucci Jr, de alguma forma é preciso narrar. A forma exige a narração. O conto termina com esse movimento por parte do narrador. Anos mais tarde, diante de sua experiência e novos confrontos com o espelho,

“ao fim de uma ocasião de sofrimentos grandes, de novo me defrontei – não rosto a rosto. O espelho mostrou-me” (ROSA, 2001, p. 127). Isso passa a ser permitido pelo “despojamento” de tudo que impedia o crescer de sua alma. Para o protagonista a vida consiste em uma experiência extrema e séria. Será por meio das experiências do/no mundo que o narrador poderá se arriscar no ato de narrar. E que tal movimento permitirá novas visões: “Sim, vi, a mim mesmo, de novo, meu rosto, um rosto; não este, que o senhor razoavelmente me atribui. Mas emergindo, qual uma flor pelágica, de nascimento abissal... E era não mais que: rostinho de menino, de menos-que-menino, só. Só” (ROSA, 2001, p. 127).

“Agora, o senhor já viu uma estranheza? A mandioca doce pode de repente virar azangada – motivos não sei...”

4. INDOMÁVEL LINGUAGEM SERTANEJA

- Se quer seguir-me, narro-lhe; não uma aventura, mas experiência, a que me induziram, alternadamente, séries de raciocínios e intuições. Tomou-me tempo, desânimos, esforços (ROSA, 2001, p. 119).

Foi de incerta feita – o evento. Quem pode esperar coisa tão sem pés nem cabeça? Eu estava em casa, o arraial sendo tranqüilo. Parou-me à porta o tropel. Cheguei à janela.

Um grupo de cavaleiros. Isto é, vendo melhor: um cavaleiro rente, frente à minha porta, equiparado, exato; e, embolados, de banda, três homens a cavalo. Tudo, num relance, insolitíssimo. (ROSA, 2001, p. 56).

Travessia entre o “–” e o “∞”

Antes de qualquer tentativa de nossa parte, concordamos com Bosi (2017) que uma interpretação dessa obra monumental do nosso autor mineiro estará aberta. Por mais que persigamos um fio analítico, sempre haverá algo que escapará logo ali a frente. Porém, é isso que nos impulsionou para essa empreitada, pois acreditamos que fazer pesquisa é isso: perseguir algo, de certa forma indomável, que se deixa mostra não por inteiro, mas que esconde (como Diadorim!) algo precioso, arriscado e apaixonante. Riobaldo, dentre as várias peripécias, nos convida a enxergá-lo como “um homem que busca, no vaivém das suas memórias e reflexões, negar a existência real do demônio (‘o que-não-há’) com quem fez um pacto quando se propôs vencer o jagunço Hermógenes” (BOSI, 2017, p. 461).

Quando analisamos essa “forma indomável”, estamos pensando justamente no que Dias (2011)³¹ abordou sobre a escrita aforismática de Nietzsche. Para a filósofa brasileira, uma dificuldade que enfrentamos diante dessa modalidade de escrita do pensador alemão é conseguir entender algo de sua brevidade. O aforismo é uma modalidade de escrita adotada por Nietzsche durante suas longas caminhadas, ou seja era uma recurso para “expressar seus pensamentos que não foram produzidos no conforto de um gabinete, mas ao longo das grandes caminhadas” (DIAS, 2011, p. 28). Interessante, no mínimo, pois é de nosso conhecimento que Guimarães Rosa fez uma

³¹ Trata-se do livro intitulado *Nietzsche, vida como obra de arte*. Publicado em 2011 pela editora Civilização Brasileira. Integra uma coleção chamada *Contemporânea*.

longa viagem em 1952 pelo sertão mineiro acompanhado de oito vaqueiros³². Sobre o lombo de um cavalo, durante alguns dias, Rosa se propôs a escrever como se você uma espécie de cientista. Anotava tudo, cada planta, rio, córrego, bichos etc. Anotava também os falares e trejeitos dos sertanejos para compor suas ideias para o viria ser o romance *Grande Sertão: Veredas*. “Esse diário é um dos manuscritos rosianos mais comentados pelos críticos, o que se deve à importância assumida na redação, sobretudo, de *Corpo de Baile* (1956) e *Grande Sertão: Veredas* (1956)” (GAMA, 2013, p. 299). Segundo Gama (2013), numa carta de 1953, escrita para seu pai, Rosa afirma que “o detalhe é muitas vezes de grande proveito, pois metido num texto dá impressão de realidade”. O próprio autor de *Primeiras estórias* fala desses detalhes como algo semelhante a um voo:

Você conhece os meus cadernos, não conhece? Quando eu saio montado num cavalo, por minha Minas Gerais, vou tomando nota de coisas. O caderno fica impregnado de sangue de boi, suor de cavalo, folha machucada. Cada pássaro que voa, cada espécie, tem vôo diferente. Quero descobrir o que caracteriza o vôo de cada pássaro, em cada momento. Não há nada igual neste mundo. Não quero palavra, mas coisa, movimento, vôo (ROSA *apud* GAMA, 2013, p. 299).

Ainda sobre a escrita aforismática de Nietzsche, Dias (2011) comenta que entre essa e a escrita sistemática há uma diferença. A aforismática, por ser uma escrita

³² Dentre eles estavam Manuelzão e Seu Zito. No site da Revista Cult (<https://revistacult.uol.com.br/home/vaqueiro-guia-guimaraes-rosa-sertao/>) há uma entrevista em 2017 com o Seu Zito. Vale a pena trazer um trecho onde o vaqueiro lembra do escritor de Cordisburgo:

CULT – O senhor se lembra do dia em que Rosa chegou para a viagem?

Seu Zito – Lembro, foi em 16 de maio de 1952. Foi aquela grande confusão. Foi muita gente ver. O povo achava que o Rosa era Cristo. Ele chegou lá uma tarde e no dia seguinte o padre chegou também. A fazenda era do primo dele, o Francisco Moreira. Eu saí da Sirga (fazenda localizada no município de Três Marias), fui em Araçá e busquei a besta que ele tá montado na foto que saiu no jornal, que chamava Balalaica. O arreo também foi eu que busquei. Eu trouxe umas vinte rês, uma novilha e essa besta. O Rosa veio num jipe de lá de Araçá. Ele veio pra Belo Horizonte, pra Sete Lagoas, lá pegaram esse jipe e ele veio mais um compadre de Chico Moreira. Ele chegou três dias antes de sair a boiada pra conhecer um pouco mais. Lá na Sirga mesmo, tinha um lugar em que a água ia batendo no barranco, tem até hoje esse lugar, só que fizeram uma ponte. E lá tinha um sabiá cantando e o Rosa ficou encantado. “Que qué isso São Pedro? Cadê a chuva? Que que há São Pedro?”. [imita o passarinho cantando]. O sabiá tava pedindo chuva, ele falava direitinho. Sabiá é aquele marronzinho. O Rosa ficou entusiasmado com aquilo. Aí, nós seguimos e encontramos com uma dona, ela era muito bonitinha, era uma comadre minha, tava mais nova, vestindo uma sainha muito curtinha. E Rosa ficou olhando pro lado dela e eu falei: “Rosa, isso não é da sua conta não”. (risos) Aí ele brincou, deu risada, e tudo. Tinha umas cachacinhas, mas ele não tomou não, ele não gostava. Eu tomei. Aí subimos e fomos pra casa, passando por uma capelinha. Tinha um horror de gente já arrumando ela, que ia ter que levantar o mastro da festa.

calcada no pensamento que nasce ao ar livre, é uma escrita descontínua. No intervalo dos fragmentos há um espaço indeterminado que não separa e nem junta os fragmentos. Segundo a pesquisadora, esse espaço em branco seria, para o aforismo, aquilo que a pausa é para a música: um vazio cheio de significação! “A fala descontínua e intermitente da escritura aforística deixa vaziar para o pensamento a exterioridade. As pequenas histórias, as experiências vividas são elementos que devem entrar no texto, isto é, que o texto agencia para sua compreensão” (DIAS, 2011, p. 29). Desse modo, a escrita sistemática, contínua e objetiva ignora o vazio, esses pastos “que carecem de fechos”. O vazio, espaço em branco, “deve ser preenchido a qualquer custo, de modo a não ficar à mercê do acaso e da exterioridade” (DIAS, 2011, p. 29). E Riobaldo (re)contando sua trajetória está, de certa forma, tentando preencher esses vazios com algum significado.

Dias (2011), depois de falar do estilo de escrita aforismática de Nietzsche, também fala a respeito de como o leitor (nós aqui nessa tese!) deve se aproximar de um texto dele. Um texto (assim também como o *Grande Sertão*) que se pretende vivo mesmo depois de ter se desprendido do autor.

Interpretar um texto não é “explicá-lo”. Um mesmo texto admite inúmeras interpretações: não existe uma interpretação justa. Não há como revelar a verdade de um texto. O texto original nos é inacessível; por isso mesmo, não se deve manter com um texto uma relação servil [...] Se pensarmos como Borges, que o *texto definitivo* não corresponde senão à religião e ao cansaço, não estaremos longe do que Nietzsche pensou ao dizer que um texto admite um número infinito de interpretações. O culto do texto original, do significado do texto, só pode ter sido produzido por aqueles que se sentiam impotentes para criar. Interpretar um texto não é explicá-lo, não é transportá-lo de uma linguagem para a outra linguagem como se a primeira fosse referência para a segunda; ao contrário, é essa que dará uma nova forma, um novo conteúdo à primeira. A arte de interpretar um texto é uma recriação (DIAS, 2011, p. 30).

Apoiada sobre os ombros do nosso filósofo alemão, Dias (2011) revela para nós, leitores, a necessidade de elevarmos a leitura à altura de uma arte. Para isso, busca no aforismo nº 8 do livro *A genealogia da moral* o seguinte trecho: “faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido (...) para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um ‘homem moderno’: o ruminar” (NIETZSCHE *apud* DIAS, 2011, p. 31). Ruminar seria, de acordo com a autora, uma atividade que

permitiria refazer a experiência do autor, apropriar-se do seu pensamento e assimilá-lo. Comparamos o Riobaldo que está diante do seu interlocutor letrado com esse sujeito “ruminante”, que tenta refazer e (re)significar sua própria experiência como jagunço. Assim como o leitor diante dos textos, ruminando e apropriando-se, Riobaldo tenta apropriar-se de suas próprias “estórias”.

Dessa feita, neste capítulo trataremos dos conceitos bases de nossa pesquisa: o *Ser* da linguagem e o de *cuidado de si (epiméleia heautoû)*. Ambos serão vistos como elementos de prática da “arte de existência” do *sujeito* fazendeiro jagunço. Focalizaremos nas análises possíveis condições de emergências que permitiriam a irrupção de um “discurso ético-filosófico de formação do *sujeito fazendeiro jagunço*” naquela época específica retratada pela trama. Como fora dito nas “considerações iniciais”, refletiremos sobre a travessia do “ser da linguagem” em sua relação com o *cuidado de si (epiméleia heautoû)* como um conjunto de ocupações, em suas descontinuidades e rupturas, necessárias para a constituição de Riobaldo como sujeito.

Guimarães Rosa e seu tempo

Antes de partirmos para uma “travessia-análise”, vale a penas trazer algumas palavras sobre Guimarães Rosa como autor e sua época. Faremos isso para não perdermos de vista o momento histórico no qual foi publicado o *Grande Sertão*.

No capítulo intitulado *O modernismo e o Brasil depois de 30*, o professor Alfredo Bosi explica que a semana de arte moderna de 1922 foi um período fecundo para a nossa cultura. Houve um estilo de pensar e escrever antes e depois da atuação de autores como Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Manuel Bandeira. “A poesia, a ficção, a crítica saíram inteiramente renovada do Modernismo” (BOSI, 2017, p. 409). Com a constituição do Estado Novo (1937-45) e a II Guerra Mundial, tensões ideológicas se acirraram, o que acabou permitindo a introjeção na consciência artística brasileira de “obras-primas como *A Rosa do Povo*, de Drummond de Andrade, *Poesia Liberdade*, de Murilo Mendes, e as *Memórias do Cárcere*, de Graciliano Ramos”. (BOSI, 2017, p. 410-411).

Segundo Bosi (2017), a prosa de ficção, caracterizada como *realismo bruto*, de autores como Jorge Amado, José Lins do Rego, Érico Veríssimo e Graciliano Ramos beneficiou a linguagem oral, os brasileirismos e regionalismos léxico-sintáticos.

Em suma, a melhor posição em face da história cultural é, sempre, a da análise dialética. Não é necessário forçar o sentido das dependências: bastaria um sumário levantamento estilístico para apontá-las profusamente; nem encarecer a extensão e a profundidade das diferenças: estão aí as obras que de 30 a 40 e a 50 mostram à saciedade que novas angústias e novos projetos enformavam o artista brasileiro e o obrigavam a definir-se na trama do mundo contemporâneo (BOSI, 2017, p. 411).

Seguindo essa trilha, Bosi (2017) atesta que o panorama literário apresentava a *ficção regionalista*, o *ensaísmo social* e o *aprofundamento da lírica moderna* em primeiro plano. Posteriormente houve a tímida, mas não menos importante, chegada do *romance introspectivo*. Ainda segundo Bosi (2017), para a poesia, a fase de 30/50 sofreu influência universalizante, metafísica, hermética de poetas da “poesia pura” europeia do período entreguerras. A partir da década de 1950 entram em cena e passam a dominar o cenário o tema e a ideologia do desenvolvimento.

O nacionalismo, que antes da Guerra e por motivos conjunturais conotara da militância de Direita, passa a bandeira esquerdizante; e do papel subsidiário a que deveria limitar-se (para não resvalar no mito da *nação*, borrando assim os critérios mais objetivos), acaba virando fulcro de todo um pensamento social. Renova-se, simultaneamente, o gosto da arte regional e popular, fenômeno paralelo a certas ideias-forças dos românticos e dos modernistas que no afã de redescobrirem o Brasil, também se haviam dado à pesquisa e ao tratamento estético do folclore; agora, porém, graças ao novo contexto sociopolítico, reserva-se toda atenção ao potencial revolucionário da cultura popular (BOSI, 2017, p. 412-413).

Coube a dita *geração de 45* a “responsabilidade” e o mérito de superar os traços de estéticas como a parnasiana e a simbolista. De acordo com Bosi (2017) tal empresa ficara de certa forma a cargo do poeta João Cabral de Melo Neto. No entanto, será na ficção que haverá um visionário, um grande inovador da linguagem. O mineiro João Guimarães Rosa demarcou seu território dentro das letras como um artista transgressor. Um Experimentador radical. “Não ignorou, porém, as fontes vivas das linguagens não letradas: ao contrário, soube explorá-las e pô-las a serviço de uma prosa complexa em que o natural, o infantil e o místico assumem uma dimensão ontológica que transfigura

os materiais de base” (BOSI, 2017, p. 414). É dentro desse contexto trazido aqui em largas pinceladas que “nasce” o autor Guimarães Rosa³³.

Ainda em companhia com o professor Bosi (2017) vale a pena trazer, antes de mergulharmos no *rio-corpus*, uma última reflexão a respeito de nosso jagunço de Cordisburgo. Os conteúdos sociais e psicológicos entram a fazer parte da obra quando veiculados por código da arte que lhes potencia a carga musical e semântica. “E, em consonância com todo o pensamento de hoje, que é um pensar a natureza e as funções da linguagem, começou-se a ver que a grande novidade do romance vinha de uma alteração profunda no modo de enfrentar a palavra” (BOSI, 2017, p. 458). Seguindo a trilha de grandes revolucionários do fazer-poético, como James Joyce, Guimarães Rosa adota a palavra como um feixe de possibilidades inúmeras de significações. Para além da semântica, o signo para Rosa era portador de sons e de forma que desvendam, em variados níveis, as relações íntimas entre o significante e significado.

Toda voltada para as forças virtuais da linguagem, a escritura de Guimarães Rosa procede abolindo intencionalmente as fronteiras entre narrativa e lírica, distinção batida e didática, que se tornou, porém, de uso embaraçante para a abordagem do romance moderno. *Grande Sertão: Veredas* as novelas de *Corpo de Baile* incluem e revitalizam recursos da expressão poética: células rítmicas, aliterações, onomatopéias, rimas internas, ousadas mórnicas, elipses, cortes e deslocamentos de sintaxe, vocabulário insólito, arcaico ou de todo neológico, associações raras, metáforas, anáforas, metonímias, fusão de estilos, coralidade. Mas como todo artista consciente, Guimarães Rosa só inventou depois de ter feito o inventário dos processos da língua (BOSI, 2017, p. 459).

³³ João Guimarães Rosa (Cordisburgo, M. Gerais, 1908 – Rio de Janeiro, 1967). Filho de um pequeno comerciante estabelecido na zona pastoril centro-norte de Minas, aprendeu as primeiras letras na cidade natal. Fez o curso secundário em Belo Horizonte revelando-se desde cedo um apaixonado da Natureza e das línguas. cursou Medicina e, formado, exerceu a profissão em cidades do interior mineiro (Itaúna, Barbacena). Nesse período estudou sozinho o alemão e russo. Em 1934, fez concurso para o Ministério do Exterior. Ingressando na carreira diplomática, serviu como cônsul-adjunto em Hamburgo, sendo internado em Baden-Baden quando o Brasil declarou guerra à Alemanha. Foi secretário de embaixada em Bogotá e conselheiro diplomático em Paris. De volta ao Brasil ascende a ministro (1958). Um dos seus últimos encargos de profissionais foi a chefia do Serviço de Demarcação de Fronteiras que o levou a tratar casos espinhosos como o do Pico da Neblina e o das Sete Quedas. Da sua carreira de escritor, em grande parte afastada da vida literária, só obteve o reconhecimento geral a partir de 1956, quando saíram *Grande Sertão: Veredas* e *Corpo de Baile*. Mas publicadas estas obras, o reconhecimento cresceu a ponto de melhor chamar-se glória. Há traduções de suas obras para o francês, o italiano, o espanhol, o inglês e o alemão. G. Rosa faleceu de enfarte, aos cinquenta e nove anos, três dias depois de ser admitido solenemente à Academia Brasileira de Letras. (BOSI, 2017, p. 457)

Assim, depois dessa breve pincelada sobre Rosa e seu tempo, podemos partir juntos, principalmente na companhia de Riobaldo, na travessia dessas análises que por ora nos arriscamos empreender. Portanto, sigamos!

O SER da linguagem e a *epiméleia heautoû*.

Relembrando aqui rapidamente que a tese que almejamos defender é, a partir de sua constituição como ser de linguagem literária, a de que *Riobaldo*, na instabilidade das posições sujeitos, ora como homem bom, ora como jagunço facínora, ora como latifundiário (Riobaldo/Tatarana/Urutu-Branco/Rei dos Gerais), precisa, de fato, travar uma luta com discursos advindos de vários campos do saber. No sentido de se subjetivar e objetivar determinadas práticas em relação ao ofício do fazer-jagunço, que é a mesma luta que o escritor trava na sua escritura do romance enquanto uma prática do fazer-dizer-dizer-fazer, que no caso de Guimarães Rosa, neste romance, povoa a história numa micrologia micro-espacial por meio da experiência cotidiana do sujeito jagunço no seu viver-experenciar-experenciar-viver.

Dessa forma, temos como objetivo geral da tese, analisar o movimento do discurso literário em sua transgressão na constituição do dizer sobre o sujeito enquanto ser de linguagem e identificar/descrever o *cuidado de si (epiméleia heautoû)* como arte de existência na formação ética e moral de um sujeito do discurso jagunço. Assim, o primeiro movimento de análise será a seguinte vereda: identificar e descrever o processo de entrelaçamento do “ser da linguagem” com o *cuidado de si* como um funcionamento poético-discursivo de formação no processo de subjetivação de Riobaldo.

Numa *estética da existência*, sobretudo para a constituição de um sujeito moral, Foucault define essa cultura de si como práticas, nas quais o indivíduo é instado a *ter cuidados consigo mesmo*. “É esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática” (FOUCAULT, 1985, p. 49). Por exemplo, na história que Foucault quer descrever, observando essas práticas, Gros (2008) explica que essa história será a das técnicas de ajuste da relação de si para consigo: “história que leva em conta os *exercícios* pelos quais eu me constituo como sujeito, a história das *técnicas* de subjetivação, história do *olhar* a partir do qual eu me constituo para mim mesmo como sujeito” (GROS, 2008, p. 128).

De acordo com o filósofo francês, essa prática, a qual se deve aplicar a si mesmo, ocupar-se consigo mesmo (*heautou epimeleisthai*), era um tema recorrente na cultura grega. Foucault (1985) relata que em Ciro, personagem do qual Xenofonte traça o perfil ideal de existência, não consideraria vitórias e conquistas de bens materiais, mas sim o que era considerado mais precioso: o ocupar-se consigo mesmo. Em Plutarco, de acordo com Foucault (1985), a razão pela qual os cuidados das terras tinham sido confiados aos hilotas é porque os cidadãos de Esparta tinham como prática o ocupar-se consigo mesmo. Porém, em *Alcebiades* de Platão, a expressão *cultura de si* será tomada num outro sentido.

Sócrates mostra ao jovem ambicioso que é muito presunçoso de sua parte querer tomar a seu encargo a cidade, dar-lhe conselhos e entrar em rivalidade com os reis de Esparta ou com os soberanos da Pérsia se não aprendeu anteriormente aquilo que é necessário saber para governar: deve, primeiro, ocupar-se de si próprio – e logo, enquanto é ainda jovem, pois com “cinquenta anos será demasiado tarde”. E na *Apologia* é enquanto mestre do cuidado de si que Sócrates se apresenta a seus juízes: o deus mandou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar, não de suas riquezas, nem de sua honra, mas deles próprios e de sua própria alma. (FOUCAULT, 1985, p. 49-50).

O tema do *cuidado de si*, consagrado por Sócrates, está no cerne do que Foucault chama de *arte da existência*. Desligando-se de suas significações primeiras, esse tema foi adquirindo progressivamente dimensões e formas de uma *cultura de si*. Por essa expressão, alerta o filósofo, é preciso entender que o *cuidado de si* adquiriu um alcance mais amplo:

O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985, p. 50).

Para Fischer (2012), esse tema será revestido agora de uma opção pela vida austera, pela prática de um exame ritmado dos atos diários, de um voltar-se para dentro de si mesmo, porém sem perder que esse cuidar de si era, antes de mais nada, uma

prática social. Gros (2008) explica que o *cuidado de si* constitui um enunciado fundamental da cultura grega antiga.

É a questão que Sócrates coloca a Alcibíades, no diálogo que leva seu nome: “agora que atingiu a idade adulta, você quer governar os outros, tornar-se um dos primeiros homens da cidade, mas será que você cuida corretamente de si mesmo?” Malgrado este enraizamento socrático, Foucault sempre tenderá, no entanto, a identificar o imperativo do cuidado de si mais particularmente com a filosofia helenística e romana. (GROS, 2008, p. 130).

Segundo Foucault (2010), o *cuidado de si* funciona como uma espécie de exercício que deve ser apreendido e praticado pelo indivíduo. Ou seja, deve ser cravado na sua existência, constituindo “um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2010, p. 09).

No início do romance Riobaldo já é um senhor de posses, um fazendeiro que contará suas histórias a um interlocutor letrado e da cidade. Ele está de range rede e deseja recontar e (re)significar seu período dentro de um grupo de jagunços. Então, para iniciar nossa *análise-travessia*, traremos para iniciar o seguinte “famoso” trecho:

– NONADA. TIROS QUE O SENHOR ouviu foram de briga de homem não, Deus esteja. Alvejei mira em árvores no quintal, no baixo do córrego. Por meu acerto. Todo dia isso faço, gosto; desde mal em minha mocidade. Daí, vieram me chamar. Causa dum bezerro: um bezerro branco, erroso, os olhos de nem ser – se viu –; e com máscara de cachorro. Me disseram; eu não quis avistar. Mesmo que, por defeito como nasceu, arrebitado de beiços, esse figurava rindo feito pessoa. Cara de gente, cara de cão: determinaram – era o demo. Povo prascóvio. Mataram. Dono dele nem sei quem for. Vieram emprestar minhas armas, cedi. Não tenho abusões. O senhor ri certas risadas... Olhe: quando é tiro de verdade, primeiro a cachorrada pega a latir, instantaneamente – depois, então, se vai ver se deu mortos. O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucuia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade. O Urucuia vem dos montões oestes. Mas, hoje, que na beira dele, tudo dá – fazendões de fazendas, almargem de vargens de bom render, as vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ainda virgens dessas lá há. O *gerais* corre em volta. Esses gerais são sem

tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões... O sertão está em toda a parte (ROSA, 2001, p.29-30).

“*O senhor tolere, isto é o sertão*”, assim Riobaldo alerta seu interlocutor para o que se passará nos próximos dias de diálogos entre os dois. O fazendeiro parece querer preparar o terreno para as possíveis significações que decorrerão dessa “prosa”. Ou seja, observamos que logo nessas primeiras palavras, o narrador enquanto *sujeito jagunço fazendeiro* deixa transparecer certas dificuldades diante dos fatos, certas dificuldades de significar. Como o jagunço fazendeiro vai repassar (recontar) acontecimento de sua vida, ele mesmo pede certa cautela, tolerância, por parte do interlocutor letrado. Aqui, as palavras de Riobaldo nos faz lembrar o que discutimos no capítulo 3.

No início do capítulo, trouxemos com Mosé (2014) uma reflexão interessante de sua tese de doutoramento. Apoiando-se em Nietzsche, a filósofa vai afirmar que a desvalorização da vida em sua pluralidade de sentido seria provocada pelo ato de nomear e conceituar. Ou seja, dar conceitos para as coisas é limitador, limita o objeto na sua imanência. Ainda seguindo esse raciocínio, Mosé argumenta que Nietzsche mostra como conceituar é simplificar, reduzir, impor certa identidade ao móvel, forja “uma unidade que a pluralidade das coisas não apresenta” (MOSÉ, 2014, p. 72). Ou seja, perseguindo essa reflexão, podemos entender que a linguagem funcionaria como um mecanismo que proporcionaria uma ilusão de estabilidade diante da pluralidade. “O processo de produção da palavra é um processo de afastamento, de distanciamento e negação da vida” (MOSÉ, 76).

Quando Riobaldo descrever para o seu interlocutor que os tiros que ouviram foram apenas “*briga de homem não*”, logo em seguida ele tenta trazer um discurso do campo de saber religioso para tentar (acreditamos) estabilizar essa falta de ciência em relação aos estampidos: “*Deus esteja*”. Pois, por exemplo, no senso comum vemos muito desse discurso circulando. Quando não sabemos, quando desconhecemos um fato, quando não conseguimos nomeá-los, geralmente tentamos estabilizar esse acontecimento com um discurso estabilizado advindos da religião ou da ciência.

Porém, como vimos no capítulo 1, o problema do “ser” da linguagem, da linguagem colocada por si mesma, não é algo fixo, essencial, imutável ou invariável. Muito pelo contrário, trata-se de um *devir*. Ou seja, é um acontecimento caracterizado

por se fazer, por uma posição vazia. E essa instabilidade já atravessa esse discurso religioso logo a frente. Riobaldo tenta sempre entender o acontecimento, tenta mira e, como uma bala de arma de fogo, tentar “mandar” uma significação para as coisas. Podemos depreender isso pela passagem “*Alvejei mira em árvores no quintal, no baixo do córrego. Por meu acerto. Todo dia isso faço, gosto; desde mal em minha mocidade*”.

Desde a mocidade esse *sujeito* tende a procurar entender e compreender tudo a sua volta. No entanto, há sempre “algo que escapa”, digamos, da representação discursiva. Isso deixa Riobaldo, enquanto narrador, numa situação de desconforto, de estranhamento. Como vimos no capítulo 3, é um desafio enorme tomar contato com as palavras e arriscarmos a procurar, vasculhar, garimpar os possíveis sentidos que afloram de sua inocente estabilidade. No trecho selecionado, isso fica visível logo a frente, quando Riobaldo afirma o seguinte: “*Daí, vieram me chamar. Causa dum bezerro: um bezerro branco, erroso, os olhos de nem ser – se viu –; e com máscara de cachorro. Me disseram; eu não quis avistar. Mesmo que, por defeito como nasceu, arrebitado de beijos, esse figurava rindo feito pessoa*”.

Nessa pequena anedota, é possível perceber que o *sujeito fazendeiro jagunço* tenta explicar que nem quis ver o bezerro, por se tratar de algo que jamais vira e que conhecera em vida. Apenas lhe disseram, ele não quis ver. Talvez sem perceber no momento do acontecimento, pois no trecho é apenas lembrado o fato, Riobaldo sabe que se parasse diante daquele *Ser*, isso, de certa forma, geraria certo “desconforto” diante da imanência dos objetos no mundo. E aí, o interessante que é que mais uma vez o discurso religioso atravessa o discurso de Riobaldo nesse momento. Pois, afirmando não ser coisa de *Deus*, utiliza o seu oposto: o *Diabo*. Essa dualidade (Deus X Diabo, Bem X Mal) é possível observá-la durante toda a travessia da vida desse *sujeito fazendeiro jagunço*. Essa dualidade corrobora o que afirmamos no capítulo 3 e que perseguimos neste momento das análises. Ou seja, por mais rigorosa que seja toda a classificação por parte da ciência, por parte da religião, com suas linguagens extremamente técnicas, jamais conseguirão abarcar todas as “possibilidades” do objeto em questão. E Riobaldo sabe disso. Tanto que resolve recontar sua trajetória para um letrado, para que este possa lhe apontar alguma ciência para significações desses acontecimentos.

No entanto, o letrado “*ri certas risadas*”. E, para nós, compreendemos essas risadas não como descrédito por parte desse *sujeito da ciência*, mas como também certo desconforto diante do que está apenas ouvindo. Expliquemos melhor. Como é de praxe, a ciência precisa de “prova” para fazer uma análise e chegar a um ponto. Porém, esse *sujeito da ciência* também ser vê diante de um impasse: acreditar ou não apenas na fala de Riobaldo? Acreditar sem ter acesso aos fatos? Esse é um interessante impasse imposto durante os diálogos dos interlocutores. Assim como Foucault (1999) explica que seu riso, diante da classificação de Borges para a enciclopédia chinesa, é um mal-estar provocado por uma suspeita, de uma desordem na própria ordem, os sujeitos (Riobaldo e o Letrado), cada um em sua *posição-sujeito*, também sentem esse mal-estar. Talvez pelo lugar sertão. “*Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos*”. Essa falta de “fecho” possa ser aquilo que no capítulo 3 trouxemos com Nietzsche e seu aforismo 108 de *Além de bem e mal*: “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (*JGB/BM* § 108). Essa falta de fecho, como sertão, “*está em toda parte*” para Riobaldo. Diante de seu (re)viver e de seu (re)contar, algo carecerá de fecho. Por isso ele precisa do seu ouvinte-letrado. Essa “falta de fecho dos pastos”, compreendemos, dialoga com o que Bolle (2002) afirma sobre as bases do romance:

Sobre a base do romance, constituída pela situação narrativa – um fazendeiro chefe de jagunços contando sua história a um interlocutor urbano – são montadas determinadas camadas de falas, que representam os conflitos sociais e políticos em forma de conflitos entre discursos. (BOLLE, 2002, p. 353).

Em diálogo com nossa fundamentação teórica, aqui percebemos as *práticas e técnicas* pertinentes a esse *sujeito fazendeiro jagunço*. O seu discurso funciona como uma prática, um conjunto de ocupações, a *epiméleia heautoû*, a qual todos aqueles que desejam lutar pela sua “ciência das coisas desconhecidas” devem aplicar a si mesmos. Pensando na possível *epimeléia heautoû* do *sujeito fazendeiro jagunço*, como uma atitude, um modo de ver e estar no mundo, como um modo de praticar ações (como bem frisou Foucault), observamos que há presente toda uma preocupação com um “conjunto de ocupações” circunscritas aos próprios corpos dos sujeitos. Considerando o *epimeléia*, como já foi dito, como uma prática que deve ser apreendido e praticado pelos

indivíduos todos os dias, esses *corpos* precisam estar em constante agitação, aperfeiçoamentos e dúvidas, pois são constitutivos dessa posição sujeito, no caso a do *sujeito fazendeiro jagunço* que reconta. Assim, esse *Ser* da linguagem não revela jamais sua essência e nunca pode definir sua iluminação. Aquilo que está fora é uma experiência. Não existe um lado de fora, mas sim uma experiência transgressora.

Ao tomar o conceito *epiméleia heautoû*³⁴, Foucault (1985) o define como um conjunto de ocupações³⁵. Para exemplificar o seu raciocínio, o pensador francês cita que a *epiméleia heautoû* é uma injunção que se encontra em muitas doutrinas filosóficas. Foucault cita que nos platônicos, Albino queria que se começasse o estudo de filosofia pela leitura do *Alcebiades*, para que fosse possível fazer objeto dos próprios cuidados o tornar-se para si mesmo. Para os epicuristas, continua o filósofo, a *Carta a Meneceu* concebia como princípio filosófico de suma importância o exercício permanente dos cuidados consigo.

É esse mesmo tema epicurista de que convém ter cuidados consigo mesmo que Sêneca relata em uma de suas cartas: “Do mesmo modo que um céu sereno não é suscetível de uma claridade ainda mais viva quando, de tanto ser varrido pelos ventos, reveste-se de um esplendor sem sombras, assim também o homem que vela por seu corpo e por sua alma (*hominis corpus animique curantis*) para construir por meio de ambos a trama de sua felicidade, encontra-se num estado perfeito e no auge de seus desejos, do momento que sua alma está sem agitação e seu corpo sem sofrimento”. (FOUCAULT, 1985, p. 51).

³⁴ “Gostaria então de tomar como ponto de partida uma noção sobre a qual creio já lhes ter dito algumas palavras no ano passado. Trata-se da noção de ‘cuidado de si mesmo’. Com esse termo tento traduzir, bem ou mal, uma noção grega bastante complexa e rica, muito frequente também, e que perdurou longamente em toda a cultura grega: a de *epiméleia heautoû*, que os latinos traduziram, com toda aquela insípidez, é claro, tantas vezes denunciada ou pelo menos apontada, por algo assim como *cura sui*. *Epiméleia heautoû* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo etc” (FOUCAULT, 2010a, p. 04).

³⁵ Vale a pena lembrar ainda, de forma resumida, o que Foucault considera da noção de *epiméleia heautoû* para seus estudos do *cuidado de si*: “Primeiramente, o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. Em segundo lugar, a *epiméleia heautoû* é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior [...] Em terceiro lugar, a noção e *epiméleia* não designa simplesmente esta atitude geral ou essa forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos.” (FOUCAULT, 2010a, p. 11-12).

Foucault (1985) explicará que Sêneca tomou esse tema e o ampliou. Inclusive Sêneca vai dispor de todo um vocabulário³⁶ para designar todas essas formas de atividades múltiplas que o *cuidado de si* deve tomar e a pressa com a qual se procura unir-se a si mesmo.

De acordo com Foucault (1985), será em Epicteto que haverá a mais alta elaboração filosófica desse tema. O ser humano seria definido como o ser a quem foi confiado o *cuidado de si*.

Os animais encontram “tudo pronto” no que diz respeito ao que lhes é necessário para viver, pois a natureza fez de maneira que eles possam estar à nossa disposição sem que tenham que se ocupar com eles próprios e sem que tenhamos, nós, de nos ocuparmos com eles. Em troca, o homem deve velar por si mesmo: entretanto, não em consequência de algumas falhas que o colocaria numa posição de falta e o tornaria, desse ponto de vista, inferior aos animais; mas sim porque o deus quis que o homem pudesse, livremente, fazer uso de si próprio; e é para esse fim que o dotou da razão. (FOUCAULT, 1985, p. 53).

Nesse sentido, o *cuidado de si* para Epicteto seria um privilégio, um dever, um dom que nos assegura “a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação” (FOUCAULT, 1985, p. 53). Esse seria um princípio válido para todos, e não só para os filósofos, todo o tempo e durante toda a vida. Foucault (1985) exemplifica esse princípio com o caso de Plínio. Quando este fora enviado à Síria com funções militares, seu primeiro cuidado foi o de procurar Eufrates não somente para seguir seu ensinamento como para entrar pouco a pouco na sua familiaridade. “Fazer-se amar por ele e se beneficiar das admoestações de um mestre que sabe combater as falhas sem atacar os indivíduos” (PLÍNIO *apud* FOUCAULT, 1985, p. 54). E continua o filósofo: “Aprender a viver a vida inteira era um aforismo citado por Sêneca e que convida a transformar a existência numa espécie de exercício permanente” (FOUCAULT, 1985, 54).

Assim como Foucault (1999), compreendemos que a experiência artística prefere trilhar veredas das *heterotopias*. Essa *heterotopia* como o “outro lugar”. Esse outro é capaz de desestabilizar o que sempre tenta se manter estabilizado. Riobaldo,

³⁶ “Mas esta ‘vacância’ toma a forma de uma atividade múltipla que demanda que não se perca tempo, e que não se poupem esforços a fim de ‘formar-se’, ‘transformar-se’, ‘voltar a si’. *Se formare, sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari*” (FOUCAULT, 1985, p. 52).

enquanto *sujeito fazendeiro jagunço*, diante do seu interlocutor, narra esses possíveis outros lugar, numa tentativa de tentar entender e “criar” um significado. Vemos o próximo trecho escolhido para análise:

Hem? Hem? O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que sou? – o que faço, que quero, muito curial. E em cara de todos faço, executado. Eu não tresmalho! (ROSA, 2001, p. 39-40).

Como já foi dito na parte teórica, Foucault (1999) persegue em suas reflexões códigos de uma cultura que fixam ordens empíricas aos indivíduos por meio de linguagens, percepções, técnicas, valores e práticas. No entanto, em contrapartida, na outra porta, encontra-se o pensamento, teorias e filosofias que explicam porque em geral há uma ordem, circunscrita a leis e princípios quem podem justificar por que razão certa ordem se estabelece e não outra.

Riobaldo, enquanto *sujeito fazendeiro jagunço*, faz circular aqui mais uma dualidade. Ao olhar para o *outro-lugar*, o jagunço desenrola uma reflexão que desestabiliza e chega a conclusão que “todo-o-mundo é louco”. Ou seja, de certa maneira todos também circulam fora da ordem discursiva utópica. Aquela que teima em dizer o que é – fato – certo. É como se esse *sujeito* se encontrasse numa espécie de limite máximo da razão e quisesse olhar por cima para ver o que há além. Porém, novamente o discurso religioso atravessa e traz consigo toda a sua força aparente de estabilidade. Riobaldo demonstra flertar com uma possível *heterotopia*, porém sabe como isso é arriscado e prefere carecer de religião: “*Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar*”. Para esse *sujeito*, a ordem discursiva religiosa é que ajudaria a sarar da loucura que se pode encontrar, por

exemplo, numa heterotopia. *“Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço!”*. Essa loucura, para nossa tese, desperta um interesse impar, pois como vimos com Foucault (1999), a loucura pode ser aproximada da experiência da transgressão. Isso está no seio do interesse pela experiência de transgressão.

Riobaldo nessa *posição sujeito* também deixa entrever como seu discurso está atravessado por discursos outros quando afirma *“Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio”*. Por que isso? Acreditamos que o próprio *sujeito fazendeiro jagunço* percebe que a loucura funciona como experiência para além dos limites do racional. Dentro dessa experiência de linguagem, o louco pode ser tido como um transgressor que ameaça a ordem do discurso vigente. Por isso que Riobaldo, não contente com apenas uma, “bebe” de apenas uma, mas de várias. Compreendemos que Riobaldo sabe que há algo que escapa do que é estabilizado, porém ele não se sente totalmente confortável para olhar o “para-além”. Talvez não se sinta com total coragem como artistas experimentais como Van Gogh, Artaud, Rimbaud, Kafka e Nietzsche, que eram como exploradores do além, das *heterotopias*, fazendo emergir a experiência trágica do pensamento. Em todas as culturas, de acordo com Foucault (1999), entre o uso dos códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, haveria o que ele chamou de experiência nua da ordem e de seus modos de ser.

Quando Riobaldo explica ao seu interlocutor que *“Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório”*, e como se percebesse certo “murmúrio” que provoca uma cisão entre a razão e a desrazão. E ele precisa recorrer a ordem discursiva religiosa justamente por desconfiar que esse murmúrio fica ali, sobre o “rio da racionalidade”, pois não é possível de ser silenciado. Também não é plenamente articulado. É como se fosse uma experiência não dizível com linguagem lógica. O murmúrio dos loucos são outras experiências de linguagem. Então, o *sujeito fazendeiro jagunço*, ao interpelar seu interlocutor perguntando *“O que sou? – o que faço, que quero, muito curial. E em cara de todos faço, executado. Eu não tresmalho!”*, deixa na veredas de suas reflexões que o jogo com a linguagem é plenamente transgressor. Porém, sabe também que explora as margens da linguagem, recontando, (re)significando, é permanece no limiar. Não vai totalmente para o lado de lá. Esse limiar é a loucura real que salta para o lado de fora (dehors). Salta para o lado de lá. Da

(des)razão. Mais adiante no romance, nessa “travessia recontada”, temos uma expressiva passagem³⁷ que tomaremos agora:

O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão. E, outra coisa: o diabo, é às brutas; mas Deus é traçoeiro! Ah, uma beleza de traçoeiro – dá gosto! A força dele, quando quer – moço! – me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho – assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza. A pois: um dia, num curtume, a faquinha minha que eu tinha caiu dentro dum tanque, só caldo de casca de curtir, barbatimão, angico, lá sei. – “Amanhã eu tiro...” – falei, comigo. Porque era de noite, luz nenhuma eu não disputava. Ah, então, saiba: no outro dia, cedo, a faca, o ferro dela, estava sido roído, quase por metade, por aquela agüinha escura, toda quieta. Deixei, para mais ver. Estala, espoleta! Sabe o que foi? Pois, nessa mesma da tarde, aí: da faquinha só se achava o cabo... O cabo – por não ser de frio metal, mas de chifre de galheiro. Aí está: Deus... Bem, o senhor ouviu, o que ouviu sabe, o que sabe me entende... (ROSA, 2001, p. 48).

Uma reflexão interessante que podemos fazer nesse trecho é certa ênfase que Riobaldo concebe à experiência de travessia. Travessia que se metamorfoseia na não estabilidade do *Ser*. Tal instabilidade se caracteriza por certa paciência de tentar entender o *devir*, o “não-lugar” e o “não-estar”. Pensar esse “não-lugar”, para Foucault, é transgredir. Ou seja, neste momento significaria ir além do limite. Como vimos na parte teórica da nossa tese, o interesse de Foucault pela loucura pode ser aproximada da experiência da transgressão. Os seus estudos sobre a loucura estão no seio do seu interesse pela experiência de transgressão. Riobaldo, enquanto sujeito desse discurso, explica que essa transgressão dos limites faria com que os indivíduos não fossem *terminados*, estivessem sempre em construção de si mesmo, como uma estética de si. Tal experiência requer certa paciência por parte do indivíduo.

Observemos que essa paciência não seria uma simples atitude de “calmaria”. Trata-se, antes, de uma prática vista como uma “arte”. Ou seja, essa paciência precisa ser aquela cultivada no dia-a-dia, em todos os momentos, em todas as suas cores, assim como um pintor seleciona as cores, os movimentos das pinceladas para compor sua

³⁷ Não podemos deixar de manifestar nosso apreço e paixão por essa expressiva passagem. Para nós, trata-se de um momento honesto, humilde e poético de Riobaldo diante de seu interlocutor senhor “com toda leitura e suma doutoração”.

obra-prima ou como um escritor que reescreve diversas e diversas vezes o seu texto, a fim de lhe conceder um acabamento mais próximo possível do ideal. O cuidado para com essa paciência deve ser um exame diário. Assim como Foucault (1985, p. 51) explica que “quem quiser ter uma visão penetrante deve ter cuidado com os olhos que servem para ver, se se quiser ser ágil na corrida, deve-se tomar cuidado com os pés que servem para correr...”. Essa paciência, vista como “arte” que deve ser praticada, será fundamental para o *sujeito fazendeiro jagunço* em situações de eminente perigo durante a sua passagem pela jagunçagem. Pois como sujeito desse discurso, Riobaldo entende (ou não!) que as pessoas, durante suas travessias, “*Afinam ou desafinam*”. E ele mesmo arremata que isso é “*Verdade maior. É o que a vida me ensinou*”.

Vasconcellos (2000) explica que o poeta francês Arthur Rimbaud sempre descreveu em seus escritos sobre um lugar movente e que orientava suas imagens para essa direção.

O autor não concebe, como se vê aqui, demarcações de espaços e planos do tempo, assim como fronteiras do interdito, para apreender, além do simples uso metafórico ou de adereço retórico usual à imagem literária, a luz particular ao universo contemplado. Luz que cruza, em um paradoxo, com a da anunciação do ano-novo, luz gerada na pura ausência, própria de um lugar vacante. Luz órfã (VASCONCELLOS, 2000, p. 45)³⁸.

Vasconcellos (2000) atesta que Rimbaud compreende que no poema *Les étrennes des orphelins*, presente no livro *Illuminations*, que o não-lugar da condição órfã provém da experimentação do paraíso matinal oferecido pelo sonho, ao mesmo tempo que há o trabalho da morte, trabalho de luto. Parece-nos que essa luz órfã, sem uma espécie de referente seguro, se aproxima do que Riobaldo entende ser a “*lei do mansinho*” de Deus, pois ela se faz no “*Deus vem vindo: ninguém não vê*”. Compreendemos aqui que Riobaldo, recontando, percebe que no correr do rio-vida jamais conseguirá compreender tudo. Ficarão “órfãs” de certa maneira. E não é a toa que para explicar isso, esse sujeito usa uma anedota (ficção X ciência). Tal estória “*um dia, num curtume...*” deixa entrever problema da luz (ou melhor, sua falta!).

³⁸VASCONCELLOS, Maurício S. **Rimbaud da América e outras iluminações**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Quando a faca cai no tanque. Riobaldo prefere deixar para se arriscar a recuperá-la no dia posterior, quando pudesse haver luz. Porém, no outro dia a faca já não estava como era antes, de fato. Faltava-lhe um pedaço. Essa falta (algo que escapa!) aconteceu justamente no momento de falta de luz. Assim como, talvez, os indivíduos “*ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando*”, o *sujeito fazendeiro jagunço* mostra ao seu interlocutor, por meio da estória da “faquinha”, que os acontecimentos da travessia-vida acontecem justamente no não-lugar, diante da ausência de luz. E a todo momento Riobaldo insiste em mostrar ao letrado a dificuldade de nomear e dar sentido a esse “lugar de fora”: “*Aí está: Deus... Bem, o senhor ouviu, o que ouviu sabe, o que sabe me entende...*” . Aqui, de certa forma, é como se atravessasse o discurso de Riobaldo uma forma subversiva de pensamento. Não seria mais um *sujeito fundador*, que daria sentido às palavras, mas sim um jogo de linguagem que ela mesma produziria. Compreendemos que nesse momento, as palavras de Riobaldo se assemelham às de Foucault, quando este explica que a experiência da loucura não é dizível com linguagem lógica. O murmúrio dos loucos são outras experiências de linguagem. Interessante notar que essa *experiência da loucura não dizível com linguagem lógica* percorre, para nós, todo o romance. Talvez aí está a necessidade de Riobaldo, enquanto *sujeito fazendeiro jagunço*, contar (e esperar) muito com o campo de saber da ciência, metonimicamente representado pelo interlocutor-doutor.

E que, além dessa prática proporcionar ao corpo a “resistência” necessária, observamos também que essa “arte da paciência” vai funcionar como um “cultivo da alma”. Esse cultivo é no sentido de aperfeiçoamento da alma (Riobaldo) com a ajuda da razão (interlocutor-doutor). Pressupondo que nesse aperfeiçoamento da alma, além do cuidado com o corpo, está a ideia de um cultivo das concepções éticas, sociais e morais desse *sujeito fazendeiro jagunço*, o indivíduo que assume essa posição sujeito e se submete a essas técnicas, pode ser considerado, pelo menos moralmente, em vantagem em relação aos outros. Compreendemos que é por meio desse cultivo que esse sujeito poderá lutar e – possivelmente – contar propriamente sua história. Foucault (1985), ao refletir sobre o tema da “aplicação a si próprio” em Sêneca, chama a atenção para o uso de três ações que remetem a essa aplicação: “formar-se”, “transformar-se” e “voltar a si”. Para analisarmos essas três ações, escolhemos o seguinte trecho para análise:

Ah, eu estou vivido, repassado. Eu me lembro das coisas, antes delas acontecerem... Com isso minha fama clareia? Remei vida solta. Sertão: estes seus vazios. O senhor vá. Alguma coisa, ainda encontra. Vaqueiros? Ao antes – a um, ao Chapadão do Urucuia – aonde tanto boi berra... Ou o mais longe: vaqueiros do Brejo-Verde e do Córrego do Quebra Quinaus: cavalo deles conversa cochicho – que se diz – para dar sisado conselho ao cavaleiro, quando não tem mais ninguém perto, capaz de escutar. Creio e não creio. Tem coisa e cousa, e o ó da raposa... Dali para cá, o senhor vem, começos do Carinhanha e do Piratinga filho do Urucuia – que os dois, de dois, se dão as costas. Saem dos mesmos brejos buritizais enormes. Por lá, sucuri geme. Cada surucuiú do grosso: voa corpo no veado e se enrosca nele, abofa – trinta palmos! Tudo em volta, é um barro colador, que segura até casco de mula, arranca ferradura por ferradura. Com medo de mãe-cobra, se vê muito bicho retardar ponderado, paz de hora de poder água beber, esses escondidos atrás das touceiras de buritirana. Mas o sassafrás dá mato, guardando o poço; o que cheira um bom perfume. Jacaré grita, uma, duas, as três vezes, rouco roncado. Jacaré choca – olhalhão, crespido do lamal, feio mirando na gente. Eh, ele sabe se engordar. Nas lagoas aonde nem um de asas não pousa, por causa da fome de jacaré e da piranha serrafina. Ou outra – lagoa que nem não abre o olho, de tanto junco. Daí longe em longe, os brejos vão virando rios. Buritizal vem com eles, buriti se segue, segue. Para trocar de bacia o senhor sobe, por ladeiras de beira-de mesa, entra de bruto na chapada, chapadão que não se devolve mais. Água ali nenhuma não tem – só a que o senhor leva. Aquelas chapadas compridas, cheias de mutucas ferroando a gente. Mutucas! Dá o sol, de onda forte, dá que dá, a luz tanta machuca. Os cavalos suavam sal e espuma. Muita vez a gente cumpria por picadas no mato, caminho de anta – a ida da vinda... De noite, se é de ser, o céu embola um brilho. Cabeça da gente quase esbarra nelas. Bonito em muito comparecer, como o céu de estrelas, por meados de fevereiro! Mas, em deslua, no escuro feito, é um escurão, que peia e pega. É noite de muito volume. Treva toda do sertão, sempre me fez mal. Diadorim, não, ele não largava o fogo de gelo daquela idéia; e nunca se cismava. Mas eu queria que a madrugada viesse. Dia quente, noite fria. Arrancávamos canela-de-ema, para acender fogueira. Se a gente tinha o que comer e beber, eu dormia logo. Sonhava. Só sonho, mal ou bem; livrado. Eu tinha uma lua recolhida. Quando o dia quebrava as barras, eu escutava outros pássaros. Tiriri, graúna, a fariscadeira, juriti-dopeito branco ou a pomba-vermelha-do-mato-virgem. Mas mais o bem-te-vi. Atrás e adiante de mim, por toda a parte, parecia que era um bem-te-vi só. – “Gente! Não se acha até que ele é sempre um, em mesmo?” – perguntei a Diadorim. Ele não aprovou, e estava incerto de feições. Quando meu amigo ficava assim, eu perdia meu bom sentir. E permaneci duvidando que seria – que era um bem-te-vi, exato, perseguindo minha vida em vez, me acusando de más-horas que eu ainda não tinha procedido. Até hoje é assim... (ROSA, 2001, p. 57-59).

Ao se observar o trecho, de início, contemplamos uma bela passagem desse sujeito que se considera “vivido”: *“Ah, eu estou vivido, repassado. Eu me lembro das*

coisas, antes delas acontecerem... Com isso minha fama clareia? Remei vida solta. Sertão: estes seus vazios. O senhor vá. Alguma coisa, ainda encontra”.

Percebemos que nesses enunciados, o sujeito discursivo dessa *ordem do discurso* evidencia o “saber” repassado, travessia. Ou seja, Riobaldo antecipa para seu interlocutor *coisas ainda por vir*. Algo sem um sentido delimitado e fixo. Por meio da lembrança, tenta *formar* uma espécie de rede de saber para compreender essas *coisas*. Porém, como que carregando uma vela que pode se apagar a qualquer momento, Riobaldo pergunta (ou *se* pergunta!) se é possível sua fama clarear. Daí vem uma constatação por esse sujeito que remou vida solta. A constatação de que o *Sertão* está aí, a frente, como um imenso vazio, talvez carecendo de fechar como ato de formação. E tal espaço funciona, compreendemos, como um lugar de transformação também, visto que para esse *sujeito fazendeiro jagunço* as pessoas não estão terminadas. Então, ao impor ao seu interlocutor para que vá que “*alguma coisa, ainda encontra*”, nessa procura pode ser que ocorra uma *transformação*, e que tal experiência pode levar ao encontro de algo misterioso. De certa forma obscuro ainda e que requer a luz do conhecimento.

Diante desses “processos que escapam” à compreensão de Riobaldo diante de seu interlocutor, podemos pensar se isso não se deve ao fato de ele somente olhar para algo duma *perspectiva*. Dialogando com essa ideia, Nietzsche, no aforismo (§ 374), faz um alerta interessante a esse respeito. Questiona até “aonde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter” (*FW/GC* § 374). Questiona também se uma “existência sem interpretações” não seria, de fato, absurda, visto que toda existência seria na sua essência interpretativa. Aqui Nietzsche fala que não se pode enxergar além da esquina, pois “é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver” (*FW/GC* § 374). Trata como ridícula imodéstia a falsa sensação de que somente a partir de nossos ângulos podemos ter perspectivas. Afirma, também, que o mundo se tornou infinito e que deveríamos pensar “possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (*FW/GC* § 374). Então, como ter um suspiro de certeza diante de infinitas interpretações? Como seria possível ter um pouco de clareza diante de mares tão revoltosos? Como o próprio Riobaldo ensina: “*Mas, em desluz, no escuro feito, é um escurão, que peia e pega. É noite de muito volume. Treva toda do sertão, sempre me fez mal*”.

De forma a caracterizar a transformação do *sujeito fazendeiro jagunço*, consideramos que essa preparação é concebida como prática regular de reflexão e ética pessoais. Retomando o que disse Foucault sobre Sêneca e seu vocabulário para designar formas de atividades múltiplas do *cuidado de si*, ao considerarmos os três verbos “formar”, “transformar” e “voltar”, percebemos nesse processo de objetivação do *sujeito fazendeiro jagunço* a importância dos objetos que o constitui enquanto sujeito. Essas táticas são inerentes a essa posição sujeito. E Nessa busca do ser para além das aparências, o protagonista acaba se dando conta de que ele nada mais é do que uma dispersão: “*Se a gente tinha o que comer e beber, eu dormia logo. Sonhava. Só sonho, mal ou bem; livrado*”. Porém, diante de ir *formar* e *transformar*, esse sujeito precisa também do *voltar*, voltar para si. No entanto, esse direcionamento não se faz de forma pacífica e tranqüila, há sempre algo que escorre pelas fissuras. Riobaldo aponta tal incômodo quando afirma que “*Quando meu amigo ficava assim, eu perdia meu bom sentir. E permaneci duvidando que seria – que era um bem-te-vi, exato, perseguindo minha vida em vez, me acusando de más-horas que eu ainda não tinha procedido. Até hoje é assim...*”.

Ao se considerar o termo *epiméleia* como um “conjunto de ações”, Foucault parece entendê-lo como um trabalho sistemático sobre si. Para ele, trata-se de *epiméleia* quando se designa as atividades de dono-de-casa, as tarefas do príncipe com os seus súditos, os cuidados para com um doente, as obrigações para com os deuses e os mortos etc. Ou seja, para Foucault (1985) a *epiméleia* implicaria um labor, um trabalho, uma prática. Observemos o seguinte trecho:

Tudo turbulindo. Esperei o que vinha dele. De um aceso, de mim eu sabia: o que compunha minha opinião era que eu, às loucas, gostasse de Diadorim, e também, recesso dum modo, a raiva incerta, por ponto de não ser possível dele gostar como queria, no honrado e no final. Ouvido meu retorcia a voz dele. Que mesmo, no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar Diadorim nos meus braços, beijar, as muitas demais vezes, sempre. E tinha nojo maior daquela Ana Duzuza, que vinha talvez separar a amizade da gente. Em mesmo eu quase reconheci um surdo prestígio de, sendo preciso, ir lá, por mim, reduzir a velha – só não podia maltratar era Nhorinhá, que, ao tanto afeto, eu, eu bem-queria. Há-de que eu certo não regulasse, ôxe? Não sei, não sei. Não devia de estar lembrando isto, contando assim o sombrio das coisas. Lenga-lenga! Não devia de. O senhor é de fora, meu amigo mas meu estranho. Mas, talvez por isto mesmo. Falar

com o estranho assim, que bem ouve e logo longe se vai embora, é um segundo proveito: faz do jeito que eu falasse mais mesmo comigo. Mire veja: o que e ruim, dentro da gente, a gente perverte sempre por arredar mais de si. Para isso é que o muito se fala? (ROSA, 2001, p. 67).

Aqui, Riobaldo faz um mergulho no interior do seu próprio *ser* devido a uma grande dúvida: como pode ele gostar de Diadorim? “*o que compunha minha opinião era que eu, às loucas, gostasse de Diadorim, e também, recesso dum modo, a raiva incerta, por ponto de não ser possível dele gostar como queria, no honrado e no final*”. De novo esse *sujeito fazendeiro jagunço* faz circular um embate de campos dos saberes. De um presenciamos um amor pulsante, do outro, uma proibição devido ao contexto onde Riobaldo, lembrando, assumirá uma posição sujeito: o sistema jagunço. Ou seja, o amor de um jagunço pelo o outro seria inconcebível ali.

A “constante brutalidade” da guerra dos jagunços, o dia-a-dia de violência e privações, a vida rotineira no meio de homens brancos, simplórios e sem rumo, esse mundo-cão presente em todas as páginas de *Grande Sertão: Veredas*, seria insuportável se não passasse por elas também o sopro de um princípio mais elevado e transformador: a Beleza e o Amor, simbolizados pela figura de Diadorim. É uma presença tão marcante e tão enigmática, que em todos os debates sobre o romance sempre surge alguém querendo saber do seu significado. De fato, essa figura, a paixão do protagonista-narrador Riobaldo, é o cerne e o substrato emocional do romance (BOLLE, 2004, p. 195).

Pensando no cuidado de si, *epiméleia heautoû*, como um cuidado do príncipe com os seus súditos, cuidado que consideramos pautado no ato de *servir*, observamos que o *sujeito fazendeiro jagunço* assume postura semelhante quando diz que “*Que mesmo, no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar Diadorim nos meus braços, beijar, as muitas demais vezes, sempre*”. Dessa forma, “Diadorim é, portanto, o motivo condutor da história de Riobaldo. A rememoração da pessoa amada é para o narrador de *Grande Sertão: Veredas* o recurso capital para ele estruturar o seu relato” (BOLLE, 2004, p. 200). Presenciamos aqui certo labor por parte de Riobaldo em relação a Diadorim. E aquele reconta ao seu interlocutor quase como que pedindo, nesse momento, um olhar de ciência para isso que lhe escapa: “*Não sei, não sei. Não devia de estar lembrando isto, contando assim o sombrio das coisas. Lengua-lengua! Não devia*

de. O senhor é de fora, meu amigo mas meu estranho”. Esse trabalho de cuidar de Diadorim também é um labor para cuidar de si (Riobaldo). O *sujeito fazendeiro jagunço* sente todo o poder labiríntico de Diadorim.

Dessa forma, a paixão amorosa do personagem Riobaldo corresponde à *paixão estética* do romancista, ou seja, ao princípio inspirador do seu livro. Em ambos os níveis, Diadorim é essencialmente uma figura labiríntica. Com ele, o signo fundador do romance, que é o sertão-como-labirinto, desdobra-se numa forma humana. Nessa função, Diadorim é instaurador da desordem e, ao mesmo tempo, o elemento organizador. (BOLLE, 2004, p. 201).

Diante dessa figura labiríntica que é Diadorim, um *ser* que é e não-é ao mesmo tempo, aquilo para o qual se olha (todos nós), com ternura, porém não entende o porquê se sente isso, Riobaldo se vê totalmente sem rumo, sem meios para se apoiar. Foge por entre os dedos uma possibilidade de organização do seu discurso, de sua lógica, de seu estar-no-mundo. Diadorim, por ser ao mesmo tempo ordem e desordem, obriga Riobaldo, enquanto sujeito, se colocar na posição de labor estético para que possa conseguir seguir também por mais (dentre várias) essa vereda. Isso gera angústia. Como já fora dito antes, compreendemos aqui que o que esse *sujeito fazendeiro jagunço* deixa atravessar seu ato de narrar é mais do que uma simples visão. Trata-se da relação entre o *ser* e o *mundo*, como forma da experiência permeada pelas intuições do narrador. Diante disso, como trabalho de “arte de cuidar”, Riobaldo atesta para seu interlocutor: “*Mire veja: o que é ruim, dentro da gente, a gente perverte sempre por arredar mais de si. Para isso é que o muito se fala?*”. Diante dessa instabilidade, vale a pena trazer uma poética reflexão do próprio Riobaldo que mostra toda sua dúvida e vontade de *cuidado*:

E as idéias instruídas do senhor me fornecem paz. Principalmente a confirmação, que me deu, de que o Tal não existe; pois é não? O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Coxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, o Duba-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem Gracejos... Pois, não existe! E, se não existe, como é que se pode se contratar pacto com ele? E a idéia me retorna. Dum mau imaginado, o senhor me dê o lícito: que, ou então – será que pode também ser que tudo é mais passado revolvido remoto, no profundo, mais crônico: que, quando um tem noção de resolver a vender a alma sua, que é porque ela já estava dada vendida, sem se saber; e a pessoa sujeita está só é

certificando o regular dalgum velho trato – que já se vendeu aos poucos, faz tempo? Deus não queira; Deus que roda tudo! Diga o senhor, sobre mim diga. Até podendo ser, de alguém algum dia ouvir e entender assim: quem sabe, a gente criatura ainda é tão ruim, tão, que Deus só pode às vezes manobrar com os homens é mandando por intermédio do diá? Ou que Deus – quando o projeto que ele começa é para muito adiante, a ruindade nativa do homem só é capaz de ver o aproximado de Deus é em figura do Outro? Que é que de verdade a gente pressente? Dúvido dez anos. Os pobres ventos no burro da noite. Deixa o mundo dar seus giros! Estou de costas guardadas, a poder de minhas rezas. Ahã. Deamar, deamo... Relembro Diadorim. Minha mulher que não me ouça. Moço: toda saudade é uma espécie de velhice (ROSA, 2001, p. 67-68).

Mais uma vez o interlocutor sujeito de uma saber científico é chamado por Riobaldo para tentar estabilizar o que “escapa”. O *sujeito fazendeiro jagunço* faz circular um discurso místico e duvidoso, caracterizado pela (não) presença do pacto. Inclusive isso é marcado pela experiência que esse sujeito tem com a linguagem. Consideramos que Riobaldo, nesse momento, é aquele que transita perigosamente pelos limites da linguagem, pois quando pede ao seu interlocutor “*Principalmente a confirmação*”, temos um desfile de nomes para o que “não é”: “*O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Coxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, o Duba-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem Gracejos...*”. Aqui experimentamos esteticamente com Riobaldo que o *ser* da linguagem não é algo fixo, essencial. Estará sempre por vir, por se fazer enquanto posição vazia. Pensado como esse espaço vazio, estará sempre em busca, em construção: “*E a idéia me retorna. Dum mau imaginado, o senhor me dê o lícito*”. Esse trabalho de procurar o “lícito”, durante o romance, deixa Riobaldo numa espécie de suspensão de sentidos, “a espera de um milagre” significativo para suas reminiscências. “Confesso. Eu cá não madruguei em ser corajoso; isto é: coragem em mim era variável. Ah, naqueles tempos eu não sabia, hoje é que sei: que, para a gente se transformar em ruim ou em valentão, ah basta se olhar um minutinho no espelho” (ROSA, 2001, p. 75-76). Consideramos que esse *sujeito fazendeiro jagunço*, além de mostra a instabilidade do seu *ser* de linguagem, tenta também em diálogo com seu interlocutor um permanente labor no *cuidado de si* mesmo, lançando mão principalmente das dúvidas. Como já fora dito antes, ao trazer a tona esse interlocutor, é concedido à estória um tom de confissão.

Riobaldo, enquanto sujeito, irá se portar como aquele que deixará fluir tudo aquilo que percebeu diante de uma série de raciocínios. Porém, essas “percepções” estão calcadas numa “liberdade” intuitiva captadas pelos sentidos, do que pela própria racionalidade. Essa dualidade entre a *intuição* e a *razão/perspectiva* está presente em toda a narrativa, justamente pela presença do narrador diante de um interlocutor que sempre se apoiou em teorias e provas científicas. Ou seja, trabalho permanente de construção de si.

Ajudando-nos a pensar nesse labor como *cuidado de si (epiméleia heautoû)*, Foucault (1985) explica que uma das dificuldades dessa *cultura de si* era fixar, no correr do dia ou da vida, um tempo para sua prática. Segundo o pesquisador, recorria-se a muitas fórmulas para sua prática: podia-se reservar alguns momentos para o exame daquilo que se fez, memorização de princípios úteis, exame do dia transcorrido etc. Para discussão dessa experiência, trazemos o seguinte trecho para análise:

Como vou achar ordem para dizer ao senhor a continuação do martírio, em desde que as barras quebraram, no seguinte, na brumalva daquele falecido amanhecer, sem esperança em uma, sem o simples de passarinhos faltantes? Fomos. Eu abaixava os olhos, para não reter os horizontes, que trancados não alteravam, circunstavam. Do sol e tudo, o senhor pode completar, imaginado; o que não pode, para o senhor, é ter sido, vivido. Só saiba: o Liso do Sussuarão concebia silêncio, e produzia uma maldade – feito pessoa! Não destruí aqueles pensamentos: ir, e ir, vir – e só; e que Medeiro Vaz estava demente, sempre existido doidante, só agora pior, se destapava – era o que eu tinha rompência de gritar. E os outros, companheiros, que é que os outros pensavam? Sei? De certo nadas e noves – iam como o costume – sertanejos tão sofridos. Jagunço é homem já meio desistido por si... A calamidade de quente! E o esbraseado, o estufo, a dor do calor em todos os corpos que a gente tem. Os cavalos venteando só se ouvia o resfol deles, cavalanços, e o trabalho custoso de suas passadas. Nem menos sinal de sombra. Água não havia. Capim não havia. A deberber os cavalos em cocho armado de couro, e dosar a meio, eles esticando os pescoços para pedir, eles olhavam como para seus cascos, mostrando tudo o que cangavam de esforço, e cada restar de bebida carecia de ser poupado. Se ia, o pesadelo. Pesadelo mesmo, de delírios. Os cavalos gemiam descrença. Já pouco forneciam. E nós estávamos perdidos. Nenhum poço não se achava. Aquela gente toda sapirava de olhos vermelhos, arroxavam as caras. A luz assassinava demais. E a gente dava voltas, os rastreadores farejando, procurando. Já tinha quem beijava os bentinhos, se rezava. De mim, entreguei alma no corpo, debruçado para a sela, numa quebreira. Até minhas testas formaram de chumbo. Valentia vale em todas horas? Repensei coisas de cabeça-branca. Ou eu variava? A saudade que me dependeu foi de Otacília. Moça que dava amor por mim, existia nas Serras dos Gerais – Buritis Altos, cabeceira de vereda – na Fazenda Santa Catarina. Me airei nela, como a diguice duma música, outra água eu provava.

Otacília, ela queria viver ou morrer comigo – que a gente se casasse. Saudade se susteve curta (ROSA, 2001, p. 81-82).

Como podemos observar, Riobaldo inicia o trecho com uma indagação a respeito da ordem. Ao mesmo tempo que reconta, passa a examinar o que se passou durante a travessia do Liso do Sussuarão. Aqui vale ressaltar a expressiva passagem poética-filosófica “*o Liso do Sussuarão concebia silêncio, e produzia uma maldade – feito pessoa!*”. Riobaldo explica que não destruiu “aqueles pensamentos”. Compreendemos aqui que tal experiência do *cuidado de si* trabalha com os limites dos sentidos. Esse *sujeito fazendeiro jagunço* pratica a travessia na possibilidade, como já fora dito, de transgredir os limites da ordem do discurso. Discursos tais que se pretendem como verdade única, imutável e originária. Riobaldo enuncia algo interessante durante esse caminho, que o Liso do Sussuarão concebia silêncio, e que esse produzia maldade. Falou no silêncio que produz, que teima em escapar e (re)significar, não podemos deixar de lembrar do murmúrio dos loucos como vimos no capítulo 1. Lá observamos como Foucault que a experiência da loucura não é dizível com linguagem lógica. E que esses murmúrios são, portanto, outras experiências de linguagem. Vimos que mesmo sem a possibilidade de entender muitas coisas, mesmo sem poder nomear as experiências que passam diante de seu corpo, Riobaldo não deixa de seguir adiante na travessia, como possível resposta para a sua busca, que muitas vezes não sabe qual é: “*De mim, entreguei alma no corpo, debruçado para a sela, numa quebreira. Até minhas testas formaram de chumbo. Valentia vale em todas horas? Repensei coisas de cabeça-branca. Ou eu variava?*”. Percebemos aqui que Riobaldo mostra a fragilidade de uma experiência nossa em relação aos objetos. Que durante sua travessia, é constante a sensação de angústia e estranhamento entre o ver e o não-ver. “*Nem menos sinal de sombra. Água não havia. Capim não havia*”. Ou seja, não havia nada de estável. E acreditamos que seja por isso que Riobaldo sempre insiste para que o “poder-saber” de seu interlocutor venha a seu socorro, como persistente busca de correção de sua inevitável perspectiva.

Bolle (2004) explica e ajuda a entender a função da linguagem diante da travessia de Riobaldo. “Como é que a condição de ser ‘entrante do demônio’ se traduz no discurso de Riobaldo?” (BOLLE, 2004, p. 174). No texto intitulado “Narrador pactário e função diabólica da linguagem”, o professor Bolle chama nossa atenção para

o que chama de *forjadura das formas do falso* estudado por Walnice Galvão em 1972.

Dessa forma, para Bolle (2004) podemos estudar:

A prática do discurso do poder, com Riobaldo na condição de chefe de jagunços. A narração da história para o interlocutor. Veremos que a credibilidade desse narrador é cuidadosamente construída, incluindo estratégias de retórica do poder e auto-análises críticas. Ou seja, nesse relato misturam-se elementos de dissimulação, próprios de um agente do poder, com elementos de confissão e de crítica. Confissão, na medida em que Riobaldo procura rever seus atos a partir de um outro universo de valores, e crítica, porque ele não visa a uma mera expiação de culpa pessoal, mas a compreensão das estruturas políticas e sociais (BOLLE, 2004, p. 175).

Bolle (2004) atesta um fato instigante sobre Riobaldo ser um narrador pactário. Trata-se de uma estratégia para que ele possa implodir o sistema dominante por dentro e revelar seus segredos. “Em vez de denunciar ou legitimar, ele mostra como se fabricam discursos de denúncia e de legitimação [...] Este parece ser o *leitmotiv* do nosso romancista, que explora todas as dimensões do narrador luciférico e da função diabólica da linguagem” (BOLLE, 2004, p. 194). Segue o próximo trecho para análise:

Por que era que eu estava procedendo à-toa assim? Senhor, sei? O senhor vá pondo seu perceber. A gente vive repetido, o repetido, e, escorregável, num mim minuto, já está empurrado noutra galho. Acertasse eu com o que depois sabendo fiquei, para de lá de tantos assombros... Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que clareiam a sala. Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia. Mesmo fui muito tolo! Hoje em dia, não me queixo de nenhuma coisa. Não tiro sombras dos buracos. Mas, também, não há jeito de me baixar em remorso. Sim, que só duma coisa. E dessa, mesma, o que tenho é medo. Enquanto se tem medo, eu acho até que o bom remorso não se pode criar, não é possível. Minha vida não deixa benfeitorias. Mas me confessei com sete padres, acertei sete absolvições. No meio da noite eu acordo e pelejo para rezar. Posso. Constante eu puder, meu suor não esfria! O senhor me releve tanto dizer. Mire veja o que a gente é: mal dali a um átimo, eu selando meu cavalo e arrumando meus dobros, e já me muito entristecia. Diadorim me espreitava de longe, afetando a espécie duma vagueza. No me despedir, tive precisão de dizer a ele, baixinho: – “Por teu pai vou, amigo, mano-oh-mano. Vingam Joca Ramiro...” A fraqueza minha, adulatória. Mas ele respondeu: – “Viagem boa, Riobaldo. E boa-sorte...” Despedir dá febre (ROSA, 2001, p. 97-98).

Riobaldo não sabe porque está “*procedendo à-toa assim*”, e solicita logo de início ao seu interlocutor uma postura de observador que põe o “*seu perceber*”. E enquanto sujeito desse discurso faz circular a repetição: “*A gente vive repetido, o repetido, e, escorregável, num mim minuto, já está empurrado noutra galho*”. Essa repetição para nós é significativa. Acreditamos que podemos pensar aqui, junto a esse *sujeito fazendeiro jagunço*, que o fato de viver repetido e escorregável pode ser aproximado das *descontinuidades do discurso* tão caras à Foucault. Pois como vimos no capítulo 2, Foucault (2008) defende que dessas descontinuidades surgem histórias desordenadas. Como já fora abordado, Foucault (2008) considera que diante das *grandes continuidades* do pensamento, dos saberes, do devir obstinado de uma ciência (interlocutor-doutor), das manifestações homogêneas, é necessário procurar detectar a incidência das rupturas, das interrupções de naturezas diversas. Riobaldo, em diálogo com sua “fonte de ciência”, deixa mostrar que mesmo com clareza, um escuro persiste em acompanhá-lo também: “*Acertasse eu com o que depois sabendo fiquei, para de lá de tantos assombros... Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que clareiam a sala*”.

Logo adiante teremos uma das passagens que mais vemos citadas do romance. A saber: “*Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia. Mesmo fui muito tolo! Hoje em dia, não me queixo de nenhuma coisa*”. Ou seja, Riobaldo não se preocupa com uma origem e nem um final no seu relato para seu interlocutor, mas sim com o “durante” de suas experiências. A travessia. E aqui, retornando ao conceito de *cuidado de si (epiméleia heautoû)*, compreenderemos mais uma prática (prática do retiro) que Foucault aponta e que cabe na experiência ética do *sujeito fazendeiro jagunço*.

Entre os gregos, podia-se, também, adquirir o hábito de praticar os chamados retiros. Neles, haveria possibilidade de ficar face a face consigo mesmo, de pensar em “recolher o próprio passado, colocar diante de si o conjunto da vida transcorrida, familiarizar-se, através da leitura, com os preceitos e os exemplos nos quais se quer inspirar e encontrar [...] os essenciais de uma conduta racional”. (FOUCAULT, 1985, p. 56). Todo esse tempo era preenchido por exercícios, por práticas, por atividades diversas.

Ocupar-se de si não é uma sinecura. Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se toma sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe, mas de que convém apropriar-se ainda melhor. (FOUCAULT, 1985, p. 56-57).

Daí Foucault (1985) atestar que o ponto mais importante dessa atividade direcionada para si mesmo é que ela não constitui um exercício da solidão, e sim uma verdadeira prática social. Por exemplo, Foucault (1985) explica que,

Epicteto, por sua vez, ensinava num quadro que parecia muito mais com o de uma escola; ele tinha várias categorias de alunos: alguns só estavam de passagem, outros permaneciam mais tempo a fim de preparar-se para a existência de cidadão ordinário, ou mesmo para atividades importantes e, enfim, alguns outros, destinando-se eles próprios a tornarem-se filósofos de profissão, deviam ser formados à regras e práticas da direção de consciência. (FOUCAULT, 1985, p. 57).

Para refletirmos sobre essa prática de retiro como experiência de si consigo mesmo e com os outros, traremos para a “prosa” o seguinte trecho:

Cobrimos o corpo com palmas de buriti novo, cortadas molhadas. Fizemos quarto, todos, até ao quebrar da barra. Os sapos gritavam latejado. O sapo-cachorro arranhou seu rouco. Alguma anta assoviava, assovio mais fino que o relincho rincho dum poldrinho. De aurora, cavacamos uma funda cova. A terra dos gerais é boa. Tomou-se café, e Diadorim me disse, firme:

– “Riobaldo, tu comanda. Medeiro Vaz te sinalou com as derradeiras ordens...” Todos estavam lá, os brabos, me olhantes – tantas meninas-dos-olhos escuras repulavam: às duras – grão e grão – era como levando eu, de milhares, uma carga de chumbo grosso ou chuvas-de-pedra. Aprovavam. Me queriam governando. Assim estremeci por interno, me gelei de não poder palavra. Eu não queria, não queria. Aquilo revii muito por cima de minhas capacidades. A desgraça, de João Goanhá não ter vindo! Rentemente, que eu não desejava arrelórias, mão de mando. Engoli cuspes. Avante por fim, como que respondi às gegas, isto disse:

– “Não posso... Não sirvo...”

– “Mano velho, Riobaldo, tu pode!”

Tive testa. Pensei um nome feio. O que achassem, achassem! – mas ninguém ia manusear meu ser, para brincadeiras... – “Mano velho, Riobaldo: tu crê que não merece, mas nós sabemos a tua valia...” – Diadorim retornou. Assim instava, mão erguida. Onde é que os outros, roda-a-roda, denotavam assentimento. – “Tatarana! Tatarana!...” – uns pronunciaram; sendo Tatarana um apelido meu, que eu tinha. Temi.

Terçava o grave. Assim, Diadorim dispunha do direito de fazer aquilo comigo? Eu, que sou eu, bati o pé:

– “Não posso, não quero! Digo definitivo! Sou de ser e executar, não me ajusto de produzir ordens...” Tudo parava, por átimo. Todos esperando com suspensão. Senhor conheceu por de-dentro um bando em-pé de jagunços – quando um perigo poja? – sabe os quantos lobos? Mas, eh, não, o pior é que é a calma, uma sisudez das escuras. Não que matem, uns aos outros, ver; mas, a pique de coisinha, o senhor pode entornar seu respeito, sobrar desmoralizado para sempre, neste vale de lágrimas. Tudo rosna. Entremeio, Diadorim se mais fez, avançando passo. Deixou de me medir, vigiou o ar de todos. Aí ele era mestre nisso, de astuto se certificar só com um rabeio ligeiro de mirada – tinha gateza para contador de gado. E muito disse:

– “A pois, então, eu tomo a chefia. O melhor não sou, oxente, mas porfio no que quero e prezo, conforme vocês todos também. A regra de Medeiro Vaz tem de prosseguir, com tenção! Mas, se algum achar que não acha, o justo, a gente isto decide a ponta d’armas...” (ROSA, 2001, p. 116-118).

O momento que antecede essa sequência que analisaremos vale a pena retomar aqui. Riobaldo e Sesfrêdo chegam a um lugar chamado Marcavão. Trata-se de uma região a beiro do rio do Sono, local onde se passam várias cenas emblemáticas do romance, como a chegada de Zé Bebelo para vingar a morte de Joca Ramiro que havia salvado sua vida na cena do julgamento. Quando Riobaldo e Sesfrêdo chegam, Medeiro Vaz está já agonizando, próximo da morte. “Medeiros Vaz jazente numa manta de pele de bode branco – aberto na roupa, o peito, cheio de cabelos grisalhos. A barriga dele tinha inflamado muito, mas não era de hidropisia. Era de dôres. Quando vislumbrou de mim, aí armou no se aprumar, pelejando para me ver” (ROSA, 2001, p. 114). Medeiro Vaz morre, mas antes indica Riobaldo para ser chefe do bando. Quem dá a notícia é Diadorim: “*Riobaldo, tu comanda. Medeiro Vaz te sinalou com as derradeiras ordens...*”. Porém, Riobaldo não se sente preparado para tal tarefa, pois entre elas estaria a incumbência de vigar a morte de Joca Ramiro, morto por Hermógenes e Ricardão.

E por que será que Riobaldo não se sente preparado para assumir o bando na condição de chefia? Acreditamos por não se sentir, nesse momento específico, *sujeito* e nem estar preparado eticamente para tal posição. Ora, como fora dito na parte teórica, para um indivíduo entrar na *ordem do discurso*, Foucault expõe um jogo dicotômico entre histórias tradicional e serial. Para suas análises, lança mão de noções como *acontecimento*, *série*, *regularidade* e *condição de possibilidade*. A nomeação de

Riobaldo (Tatarana) é um *acontecimento*. Temos aqui tal nomeação como uma irrupção de uma singularidade histórica. Tanto é que o *sujeito fazendeiro jagunço* não se sente a vontade nesse posição: “*Assim estremeci por interno, me gelei de não poder palavra. Eu não queria, não queria*”. Quando esse *sujeito* deixa circular que se gela de “não poder palavra”, mostra que não está dentro, subjetivado, por esse acontecimento (discursivo), como aquele que constrói uma verdade, uma interpretação, impõe uma *forma* às coisas. “*Aquilo reví muito por cima de minhas capacidades*” enuncia Riobaldo. Por estar recontando, (re)significando, Riobaldo se subjetiva somente naquele momento a um ordem do executar e não a do mandar: “*Não posso, não quero! Digo definitivo! Sou de ser e executar, não me ajusto de produzir ordens...*”.

Pensando na possível *epimeléia heautoû* do *sujeito fazendeiro jagunço*, como uma atitude, um modo de ver e estar no mundo, como um modo de praticar ações (como bem frisou Foucault), observamos que há presente no trecho selecionado toda uma preocupação com um “conjunto de ocupações” circunscritas ao próprio corpo do de Riobaldo enquanto jagunço e suas lutas. Considerando o *cuidado de si*, como já foi dito, como uma prática de exercícios que deve ser apreendido e praticado pelos indivíduos todos os dias, esse *corpo* precisa estar em constante agitação, aperfeiçoamentos e treinamentos, pois são constitutivos dessa posição *sujeito*. Riobaldo mostra essa preocupação específica da posição *sujeito* quando diz: “*Senhor conheceu por de-dentro um bando em-pé de jagunços – quando um perigo poja? – sabe os quantos lobos?*”.

Esse *sujeito* é aquele que precisa estar sempre colocando ao seu corpo desafios que o torne mais forte a cada dia. Podemos pressupor aqui que nessas *práticas* do cultivo do corpo para a “resistência à fadiga, fome, chuva e calor” do *sertão* estejam a prática da luta, o manuseio de armas, a montaria a cavalo, com ou sem obstáculos, a qual esse indivíduo precisa se impor de forma diária e gradativa, a fim de se condicionar para as táticas de guerra nos “campos gerais”. Riobaldo mostra isso ao seu interlocutor da seguinte forma: “*Mas, eh, não, o pior é que é a calma, uma sisudez das escuras. Não que matem, uns aos outros, ver; mas, a pique de coisinha, o senhor pode entornar seu respeito, sobrar desmoralizado para sempre, neste vale de lágrimas. Tudo rosna*”.

Riobaldo, no entanto como indivíduo, não se sente “a vontade” para assumir tal posição *sujeito de jagunço chefe*. Porém, ele só o aceita mediante ao pedido de Medeiro Vaz a beira da morte, talvez por realmente se importar com a ética dentro do sistema de

relacionamento entre os jagunços: “*A pois, então, eu tomo a chefia. O melhor não sou, oxente, mas porfio no que quero e prezo, conforme vocês todos também. A regra de Medeiro Vaz tem de prosseguir, com tenção! Mas, se algum achar que não acha, o justo, a gente isto decide a ponta d’armas...*”. Pensando com Foucault, relembro o que empreendi em suas pesquisas, desde os anos de 1970 até 1976, pensamos aqui no “*como*” do poder do pedido de Medeiros Vaz. Tal pedido reverbera em Riobaldo como um discurso tido como verdadeiro é portador de poder. A tal “regra” do chefe Vaz é entendido como poder e luta, mesmo Riobaldo na se subjetivando a esse prática.

Dessa forma, considerando a *epimeléia heautou* como um “conjunto de ações”, trabalho sistemático do *cuidado de si*, observamos que na preparação desse *sujeito fazendeiro jagunço*, o “voltar a si” precisa ser uma prática diária e constante, sempre em consonância com atividades múltiplas que não medem esforços para o “formar-se” como “arte”. Essa “arte de lutar”, *ponta d’armas*, segundo o que ora estamos discutindo, pode ser pensados como uma *ascese*, cuja função é a de se constituir, não como um sujeito do conhecimento, e sim em um sujeito de ação ética, como bem observou Filho (2007):

Qual cuidado de si, então, pode ser chamado de experiência de liberdade? Aqui não há como não argumentar que, se se trata de uma ascese filosófica cuja função essencial consiste numa maneira de constituir a si, menos como sujeito de conhecimento, e mais como sujeito da ação ética, a ação do *ethos bom, belo, justo e memorável*. (2007, p. 07. grifo do autor).

Mesmo sabendo que esse trabalho ético sobre si mesmo poderia levá-lo a assumir a posição que era de Medeiros Vaz como chefe, Riobaldo só faz por uma questão de relação de poder e hierarquia. Bolle (2002) explica que como *forma de existência* ao mesmo tempo *criminosa e legal*, a jagunçagem é para muitos sertanejos uma tradicional e legítima profissão. Ora, longe de se situar acima das contingências sociais, o sistema jagunço funciona segundo as mesmas estruturas de *poder, dominação e desigualdade* que regem a sociedade em geral. Riobaldo, enquanto sujeito desse discurso, ao ascender pouco depois à condição de chefe, tornar-se-á um representante por excelência da ação e da *retórica do sistema jagunço*, porém não por completo.

É verdade que Riobaldo *representa* o sistema, mas ele não o *reproduz*. Apesar de toda a valorização da família, chama a atenção o fato de Riobaldo não deixar filhos. O protagonista rosiano não encarna o desejo de perpetuar o sistema vigente através de herdeiros. Assim, embora o romance apresente uma descrição exata da grande propriedade rural, enquanto concentração do poder patriarcal e símbolo da servidão, ele mantém uma postura de distanciamento com relação ao seu objeto (BOLLE, 2004, p. 290).

Pensando nesse funcionamento retórico do sistema jagunço, em mecanismos existentes entre dois pontos de referência, Foucault nos ajuda aqui. Por exemplo, o filósofo francês parte para uma investigação do poder no entremeio, no limite entre dois pontos: “Por um lado, as regras do direito que delimitam formalmente o poder e, por outro, os efeitos de verdade que esse poder produz, transmite e que, por sua vez, reproduzem-no” (FOUCAULT, 2012, p. 278). Interessado nessa problemática da constituição desse efeito de “verdade” por um poder formalmente delimitado pelas regras do direito, o filósofo vai questionar questões tradicionais da filosofia política. Problemática que ele próprio nos explica,

A questão tradicional da filosofia política poderia ser esquematicamente formulada nestes termos: como pode o discurso da verdade, ou simplesmente a filosofia entendida como o discurso da verdade por excelência, fixar os limites de direito do poder? Eu preferiria colocar outra, mais elementar e muito mais concreta em relação a essa pergunta tradicional, nobre e filosófica: de que regras de direito as relações de poder lançam mão para produzir discursos de verdade? Em uma sociedade como a nossa, que tipo de poder é capaz de produzir discursos de verdades dotados de efeitos tão poderosos? (FOUCAULT, 2012, p. 278).

Foucault entende que a sociedade em geral é permeada por múltiplas relações de poder que não poderiam se estabelecer sem um funcionamento dos discursos. Essa relação de poder não poderia ser vista dissociada de um acúmulo-produção de saberes. Para Foucault (2012), nesta impossibilidade de exercício do poder sem certa economia dos discursos, somos sempre submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através de sua produção. Essa busca por uma verdade é institucionalizada pelo poder que nos interroga, indaga e nos faz falar. “No fundo, temos que produzir a verdade como temos que produzir riquezas, ou melhor, temos que produzir a verdade para poder produzir riquezas”. (FOUCAULT, 2012, p. 279). Por outro lado, todos os indivíduos estão submetidos aos regimes de verdades. Essas

verdades se caracterizariam por leis que (re)produzem os efeitos de poder. São esses discursos verdadeiros que institucionalizam o que devemos ser e fazer, que nos classificam, julgam, obrigam e condenam, a viver sobre efeitos do poder. Porém, mesmo se institucionalizando a esses discursos de verdade, Riobaldo desconfia. Como um animal arisco e indomável coloca diante de seu interlocutor todas as suas incertezas:

Meu era um alvío. Mesmo não duvidei de meu menos valer: alguém lá tem a feição do rosto igualzinha à minha? Eh, de primeiro meu coração sabia bater copiando tudo. Hoje, eu desconheço o arruído rumor das pancadas dele. Diadorim veio para perto de mim, falou coisas de admiração, muito de afeto leal. Ouvi, ouvi, aquilo, copos a fora, mel de melhor. Eu precisava. Tem horas em que penso que a gente carecia, de repente, de acordar de alguma espécie de encanto. As pessoas, e as coisas, não são de verdade! E de que é que, a miúde, a gente adverte incertas saudades? Será que, nós todos, as nossas almas já vendemos? Bobéia, minha. E como é que havia de ser possível? Hem?! (ROSA, 2001, p.120-121).

Não podemos deixar aqui de fazer uma divagação não muito “acadêmica” e parar um instante diante de uma passagem tão poética. Riobaldo prefere dar vazão não só o que vem da parte racional, mas também ao que vem do coração que “*sabia bater copiando tudo*”, e que no momento do seu (re)contar já desconhecia “*o arruído rumor das pancadas dele*”. Como ensina Foucault (2010), o *cuidado de si* funciona como uma espécie de exercício que deve ser apreendido e praticado pelo indivíduo. Ou seja, deve ser cravado na sua existência, constituindo “um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2010, p. 09). Aqui percebemos que Riobaldo se inquieta diante da realidade em existe. É como se estivesse num sonho no qual poderia não saber distinguir o que é real ou não³⁹. E diante disso, esse *sujeito fazendeiro jagunço* se porta com desconfiança da verdade. Tanto é que percebe, intuitivamente, que há algo sempre que não se mostra: “*tem horas em que penso que a gente carecia, de repente, de acordar de alguma espécie de encanto. As pessoas, e as coisas, não são de verdade*”.

³⁹ Uma referência bacana que nos assalta agora é o filme *A Origem (Inception)*. Trata-se de uma ficção científica lançada em 2010 e dirigida por Christopher Nolan. Temos no papel de protagonista Leonardo DiCaprio como Dom Cobb. Cobb é uma espécie de ladrão que consegue extrair informações do inconsciente por meio dos sonhos. Porém, ao longo da trama, Cobb às vezes percebe que isso pode se tornar um problema, pois se coloca uma questão interessante: se acordarmos no meio de um sonho e não termos ciência disso e não mais acordarmos, como poderíamos diferenciar se aquilo é real ou não? Vale a pena assistir.

Pensamos aqui que as pessoas e as coisas, das quais falam Riobaldo, estão sendo pensada dentro de uma rede discursiva do poder. Como vimos no capítulo 2, os enunciados que circulam só podem ser considerados verdadeiros mediante a disciplina, um dispositivo próprio da produção dos discursos. Dessa forma temos a disciplina como princípio de controle da produção discursiva, fixando os meios e os limites de uma (re)atualização das regras. Assim como para Foucault, a verdade não poderia existir fora de uma relação de poder, percebemos que Riobaldo também entende, ou melhor, desconfia disso diante de seus olhos e coração: “*Diadorim veio para perto de mim, falou coisas de admiração, muito de afeto leal. Ouvi, ouvi, aquilo, copos a fora, mel de melhor. Eu precisava*”. Por exemplo, em diálogo de Riobaldo com Zé Bebelo, depois da morte de Medeiros Vaz, percebemos como essa rede discursiva do poder faz circular enunciados que se constituem como verdadeiros naquele exato momento de sua irrupção:

Os dois grandes se saudavam. Aí Zé Bebelo reparou em mim: – “Professor, ara viva! Sempre a gente tem de se avistar...” De nomes e caras de pessoas ele em tempo nenhum se esquecia. Vi que me prezava cordial, não me dando por traidor nem falso. Riu redobrado. De repente, desriu. Refez pé para trás.
– “Vim de vez!” – ele disse; disse desafiando, quase.
– “Em boa veio, chefe! É o que todos aqui representamos...” – Marcelino Pampa respondeu.
– “A pois. Salve Medeiro Vaz!...”
– “Deus com ele, amigo. Medeiro Vaz ganhou repouso...”
– “Aqui soube. *Lux eterna...*” – e Zé Bebelo tirou o chapéu e se persignou, parando um instante sério, num ar de exemplo, que a gente até se comoveu. Depois, disse:
– “Vim cobrar pela vida de meu amigo Joca Ramiro, que a vida em outro tempo me salvou de morte... E liquidar com esses dois bandidos, que desonram o nome da Pátria e este sertão nacional! Filhos da égua...” – e ele estava com a raiva tanta, que tudo quanto falava ficava sendo verdade (ROSA, 2001, p. 126-127).

Fazendo circular mais uma vez o discurso religioso como “*Lux eterna*”, mediante uma cobrança pela vida de Joca Ramiro por Zé Bebelo, Riobaldo enxerga neste um indivíduo plenamente subjetivado pelas práticas da jagunçagem. Tanto que enxerga em cada um dos gestos de Zé Bebelo a verdade plena e imutável. Foucault (2012) mais uma vez pode vir ao nosso encontro para refletirmos sobre esse

mecanismo. Para o filósofo francês, os mais variados tipos de discursos acolhem e põem em circulação os mecanismos e instâncias que distinguem os enunciados verdadeiros dos falsos. Faz circular também as técnicas e procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade, “o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro” (FOUCAULT, 2012, p. 52). Zé Bebelo aqui é o representante legítimo da forma de existência (como arte de existir) do sistema jagunço. Como vimos com Foucault (1995), o exercício do poder não se daria na relação entre parceiros individuais ou coletivos, mas em modo de ação. Uma ação de alguns sobre os outros. O poder só existiria em atos. Ou seja, não haveria aquele que o possuísse.

Agora traremos para análise mais um trecho emblemático desse *sujeito fazendeiro jagunço* diante do real e sua aguda desconfiança. (Re)contando ao seu interlocutor temos o seguinte:

Rumo a rumo de lá, mas muito para baixo, é um lugar. Tem uma encruzilhada. Estradas vão para as *Veredas Tortas* – veredas mortas. Eu disse, o senhor não ouviu. Nem torne a falar nesse nome, não. É o que ao senhor lhe peço. Lugar não onde. Lugares assim são simples – dão nenhum aviso. Agora: quando passei por lá, minha mãe não tinha rezado – por mim naquele momento?

Assim, feito no Paredão. Mas a água só é limpa é nas cabeceiras. O mal ou o bem, estão é em quem faz; não é no efeito que dão. O senhor ouvindo seguinte, me entende. O Paredão existe lá. Senhor vá, senhor veja. É um arraial. Hoje ninguém mora mais. As casas vazias. Tem até sobrado. Deu capim no telhado da igreja, a gente escuta a qualquer entrar o borbôlo rasgado dos morcegos. Bicho que guarda muitos frios no corpo. Boi vem do campo, se esfrega naquelas paredes. Deitam. Malham. De noitinha, os morcegos pegam a recobrir os bois com lencinhos pretos. Rendas pretas defunteiras. Quando se dá um tiro, os cachorros latem, forte tempo. Em toda a parte é desse jeito. Mas aqueles cachorros hoje são do mato, têm de caçar seu de-comer. Cachorros que já lamberam muito sangue. Mesmo, o espaço é tão calado, que ali passa o sussurro de meianoite às nove horas. Escutei um barulho. Tocha de carnaúba estava alumando. Não tinha ninguém restado. Só vi um papagaio manso falante, que esbagaçava com o bico algum trem. Esse, vez em quando, para dormir ali voltava? E eu não revi Diadorim. Aquele arraial tem um arruado só: é a rua da guerra... *O demônio na rua, no meio do redemunho...* O senhor não me pergunte nada. Coisas dessas não se perguntam bem (ROSA, 2001, p. 136-137).

Aqui Riobaldo (re)conta sua experiência nas *Veredas Mortas*, encruzilhadas onde provavelmente ocorrera o pacto. Bolle (2004) chama a atenção para a

confiabilidade o recontar de Riobaldo enquanto *sujeito* do discurso da jagunçagem. “Visto que tudo, nesse romance, é mediatizado por um personagem que fez um trato com o ‘Pai da mentira’. A análise do grau de verdade das falas do narrador impõe-se como tarefa básica” (BOLLE, 2004, p. 141). É claro que essa visão do professor Bolle é uma possibilidade plausível de leitura, porém diferente da que estamos propondo. Compreendemos que não é só um problema de confiança no narrar, mas uma dificuldade de apreensão dos objetos no mundo por parte desse indivíduo. Riobaldo, ao (re)contar, trava uma batalha com a memória. Pede auxílio ao seu interlocutor (ciência) para determinar os *acontecimentos* de sua experiência. Aqui volta, necessariamente, a citação do poeta Manoel de Barros dita no capítulo 3: “A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode medir o seu encanto” (BARROS, 1996, p. 53). Acreditamos que essa dificuldade de significar esteja justamente atrelada a sua experiência estética que não se dá fora do sistema jagunço. Ele o fala de dentro.

Já em *Grande Sertão: Veredas*, o narrador é constituído de modo a fazer parte do sistema. Diferentemente de Euclides, Guimarães Rosa não fala *sobre* o crime, do lado de fora, a partir de uma tribuna moral supostamente superior, mas ele faz a própria voz do crime falar. Em termos de perspectiva, trata-se de uma apresentação do “mundo brutal do sertão através da consciência [de um] dos próprios agentes da brutalidade”. Por meio do relato do jagunço Riobaldo, o romancista proporciona ao leitor uma visão “de dentro” da jagunçagem (BOLLE, 2004, p. 142).

Consideramos piamente que Riobaldo, diante dos fatos que tenta (re)contar e (re)significar para seu interlocutor letrado, sente total insegurança diante de tudo que sucedera na sua vida de jagunço. Sente aquele incômodo que o leva a “desconfiar de muitas coisas”. Para continuarmos nesse “carro de boi”, nessa *travessia-análise* junto com Riobaldo, volta a tona neste momento o que discutimos no capítulo 3. Lá abordamos o problema que é pensar o olhar para as coisas no mundo. Vimos também com Nietzsche (*JGB/BM* § 22) que a interpretação está atrelada a uma vontade de poder. E que essa vontade determinaria o “como” de cada olhar para as coisas. Daí que Mosé (2014), citada no capítulo também, afirma que o afastamento do corpo, o esquecimento das sensações e do devir, foi permitida pela crença cega na correspondência entre as palavras e as coisas. Vale a pena retomarmos aqui a citação que fizemos lá: “Utilizar os códigos da linguagem é, de alguma forma, negar o mundo,

como tempo, como devir” (MOSÉ, 2014, p. 74). A filósofa ainda explica que a linguagem não consegue revelar o *Ser* das coisas, não somente porque é um acúmulo de metáforas mortas, mas porque não há ser nem coisas, senão na linguagem. Riobaldo, enquanto fazendeiro e dono de posses, parece que entende justamente isso: “*Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões... O sertão está em toda a parte*” (ROSA, 2001, p. 30).

Riobaldo pede ao seu interlocutor: “*Estradas vão para as Veredas Tortas – veredas mortas. Eu disse, o senhor não ouviu. Nem torne a falar nesse nome, não. É o que ao senhor lhe peço. Lugar não onde*”. Como afirmou Mosé (2014) na sua tese de doutoramento, Nietzsche identifica que qualquer crença nasce do esquecimento, da dissimulação e da ilusão de que os objetos do/no mundo podem ser apreendidos e estabilizados por conceitos. Ao pedir isso, percebemos que esse *sujeito fazendeiro jagunço* não consegue assumir uma posição de conforto, mesmo (re)contando algo que já se passara. Daí o incômodo que afirmamos ou invés de ser somente uma questão confiabilidade nesse narrador. Assim como Adorno (2003), citado também no capítulo 3, explicou a dificuldade de uma narração diante dos horrores da guerra, como era difícil para um indivíduo assumir tal *posição sujeito* e que fosse capaz de narrar essas experiências de forma estável, Riobaldo, falando que aquele “*arraial tem um arruado só: é a rua da guerra...*” mostra ao seu interlocutor que o que acontecera nas Veredas Mortas não sentia e nem tinha certeza de nada. Tratava-se de algo sólido que se desmanchava no ar da sua memória: “*O demônio na rua, no meio do redemunho... O senhor não me pergunte nada. Coisas dessas não se perguntam bem*”.

Continuando a seguir essa trilha, Adorno ainda fornecerá reflexões sobre o ato de narrar (aliamos isso ao *recontar* de Riobaldo) no pós-guerra que consideraremos para analisar o próximo trecho:

Eu sei que isto que estou dizendo é dificultoso, muito entrançado. Mas o senhor vai avante. Invejo é a instrução que o senhor tem. Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!

Sendo isto. Ao doido, doideiras digo. Mas o senhor é homem sobrevivendo, sensato, fiel como papel, o senhor me ouve, pensa e

repensa, e rediz, então me ajuda. Assim, é como conto. Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença. Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas. O que muito lhe agradeço é a sua fineza de atenção (ROSA, 2001, p. 140).

De acordo com Adorno (2003), o logo após as duas grandes guerras haveria uma incoerência diante do narrador que tentasse abarcar o todo complexo do mundo a sua volta. Diante do que se apresentava aos seus olhos, somente conseguiria narrar uma parte desse todo. Nessa dicotômica função entre o *todo* e a *parte*, o filósofo alemão percebe que quanto mais se tenta enxergar o processo social da vida em seu curso, mais hermética se torna a busca por sua essência. No trecho selecionando, observamos sentimento semelhante por parte do *sujeito fazendeiro jagunço*. Logo de início Riobaldo afirma: “*Eu sei que isto que estou dizendo é dificultoso, muito entrançado. Mas o senhor vai avante*”. E diante da ciência e possível estabilidade do seu interlocutor revela certa inveja: “*Inveja é a instrução que o senhor tem. Eu queria decifrar as coisas que são importantes*”. Ao tentar (re)contar suas travessias, Riobaldo percebe que talvez não conseguira apreender de fato o que era o mais importante. E diante disso sente certa frustração. Tal frustração poderia vir da não subjetivação de Riobaldo ao sistema jagunço nos momentos decisivos de alguns acontecimentos. Talvez por isso se expõe tanto ao seu interlocutor: “*E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente*”.

Essa “matéria vertente” é como se fosse um escoamento de águas de reflexões, partindo justamente do conceito de “vertente”. Algo que derrama, apenas isso. Sem muita ordem ou lógica. E o *sujeito fazendeiro jagunço* espera de seu interlocutor uma possível palavra de ciência para esse vertente específica de um indivíduo na posição de jagunço aposentado, como o próprio Riobaldo pede: “*Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder*”. Aí está, Riobaldo gostaria de “dar corpo ao suceder” dos fatos. Algo que nos momentos de jagunçagem não pode se assujeitar. Mais uma vez esse sujeito está fora da ordem do discurso científico e pede a um que pode assumir tal lugar. Quer que seu interlocutor lhe conceba a explicação última e absoluta. Riobaldo aqui assume a mesma *posição sujeito* que o jagunço Damázio dos Siqueiras, do conto *Famigerado*, assume. Facínora que por

ter sido chamado de “famigerado”, por certo “moço do Governo”, vai até o médico da cidade para perguntar o que significa tal termo.

Foi de incerta feita – o evento. Quem pode esperar coisa tão sem pés nem cabeça? Eu estava em casa, o arraial sendo tranqüilo. Parou-me à porta o tropel. Cheguei à janela. Um grupo de cavaleiros. Isto é, vendo melhor: um cavaleiro rente, frente à minha porta, equiparado, exato; e, embolados, de banda, três homens a cavalo. Tudo, num relance, insolitíssimo. (ROSA, 2001, p. 56).

Da mesma forma que temos como sujeito da ciência, no conto, um médico que é visitado sem esperar por um grupo de cavaleiros liderados pelo então jagunço Damázio. Temos Riobaldo. Um sujeito que não sabe: “O que induz a gente para más ações estranhas é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!”. Um sujeito no meio de uma dualidade entre o “popular” e o “erudito”. Pois isso pede sempre ao seu interlocutor a possível linguagem científica para estabilizar algumas “pontas” dos seus acontecimentos: *“Mas o senhor é homem sobrevivendo, sensato, fiel como papel, o senhor me ouve, pensa e repensa, e rediz, então me ajuda”*.

Assim como para Adorno (2003), o romance seria o gênero mais propício a dar conta duma iminente instabilidade, Riobaldo aposta no saber enciclopédico do seu interlocutor letrado para (re)significar alguns acontecimentos: *“Assim, é como conto. Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença. Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei”*. Porém, ele mesmo deixa escapar que isso aparece como algo assustador e duplamente estranho diante do incômodo daquele que narra frente ao cotidiano imposto por convenções sociais: *“Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas”*. Essa atitude de Riobaldo reflete certo desespero diante desse “não-saber” e “não-estar” do/no mundo. O *sujeito fazendeiro jagunço* se sente “jogado” num espaço que lhe é, em muitas situações, totalmente estranho. Vale recuperar do capítulo 3 uma citação de Adorno (2003) que julgamos pertinente para esse momento: “O narrador parece fundar um espaço interior que lhe poupa o passo em falso no mundo estranho, um passo que se manifestaria na falsidade do tom de quem age como se a estranheza do mundo lhe fosse familiar” (ADORNO, 2003, p. 59). Quando Adorno (2003) fala sobre o problema do tom, amarra com a questão da percepção, do ponto de vista. Como as idiossincrasias daquele que narra se relacionam com o fato narrado. Ou

seja, ao se falar em *ponto de vista*, entendemos que isso se aproxima de certa náusea do sujeito diante dos acontecimentos.

Observamos que o “olhar” de Riobaldo, que (re)conta suas vivências para seu interlocutor, será sempre um olhar turvo, opaco. Para esse *sujeito fazendeiro jagunço*, os objetos no mundo apresentam recorrentes dificuldades. O que se apresentará, somente, será uma vaga ilusão de uma estabilidade permitida pelo uso da linguagem:

Tem de tudo neste mundo, pessoas engraçadas: o remadorzinho estava dormindo espichado dentro da canoa, com os seus mosquitos por cima e a camisa empapada de suor de sol. Se alegrou com o resto da rapadura e do queijo, nos trouxe remando, no meio do rio até mais cantava. Dessa volta, não lhe dou desenho – tudo igual, igual. Menos que, por vez, me pareceu depressa demais. – “Você é valente, sempre?” – em hora eu perguntei. O menino estava molhando as mãos na água vermelha, esteve tempo pensando. Dando fim, sem me encarar, declarou assim: – “Sou diferente de todo o mundo. Meu pai disse que eu careço de ser diferente, muito diferente...” E eu não tinha medo mais. Eu? O sério pontual é isto, o senhor escute, me escute mais do que eu estou dizendo; e escute desarmado. O sério é isto, da estória toda – por isto foi que a estória eu lhe contei eu não sentia nada. Só uma transformação, pesável. Muita coisa importante falta nome (ROSA, 2001, p. 151).

Nesse momento, Riobaldo (re)lembra de sua travessia do rio São Francisco com o menino Reinaldo (Diadorim). Explica ao seu interlocutor o quanto Reinaldo era corajoso e sem temor. Porém, o que chama a atenção nesse enunciado do *sujeito fazendeiro jagunço* é o “*sério pontual é isto...*”. Assim como a extensão interminável do *Velho Chico*, onde provavelmente Riobaldo via o encontro em rio e céu longo lá a frente, é mostrado ao interlocutor letrado o problema das coisas e seus nomes. O primeiro alerta (tanto para o interlocutor quanto para o próprio Riobaldo) vem como um conselho: “*o senhor escute, me escute mais do que eu estou dizendo; e escute desarmado*”. Riobaldo sabe da opacidade da visão diante dos objetos, então alerta para que o seu interlocutor o escute mais do que está dizendo. Ou seja, é como um pedido para que esse ouvinte tentasse ouvir o que está sendo (re)contado sem um pré-julgamento estabelecido. Tentando apenas ouvir, e não entender o que está ouvindo. Riobaldo não cobra “uma” verdade de seu interlocutor aqui, apenas uma atenta escuta.

Citamos no capítulo 3 que Mosé (2014) expõe a ideia de que a linguagem tenta estabilizar o real pela necessidade de criação de um sistema de código da linguagem, e

que é a partir disso que as primeiras leis da verdade são possíveis. Para a filósofa, utilizar os códigos de forma efetiva é o primeiro passo para a instauração de uma verdade. No capítulo trouxemos de Mosé a seguinte citação: “foi, portanto, a partir da linguagem gregária que o homem construiu o paradigma interpretativo da verdade. Somente na linguagem a identidade e a verdade são possíveis. Mas a linguagem é uma convenção, um acordo” (MOSE, 2014, p. 75). Porém, Riobaldo conhece a *função diabólica* da linguagem. Sabe que as palavras não vêm grudadas nas coisas. Então, solicita ao seu interlocutor que “*escute desarmado*”. Esse desarmado é interessante partindo de Riobaldo⁴⁰. Ao mesmo tempo que vemos esse *sujeito fazendeiro jagunço* solicitar certas significações por parte do discurso científico (doutor letrado), também o alerta para o lado *dionisíaco* dos acontecimentos. Como um jogo entre claro *versus* escuro, observamos que esse *sujeito* tenta se subjetivar ao discurso do sistema jagunço, porém tal experiência não se dá por completo.

A esse respeito, Bolle (2014) dá um exemplo interessante com relação ao que Riobaldo pensa sobre o pacto. A questão do pacto, segundo o pesquisador, é uma questão fundamental para toda a narração do jagunço. Mesmo (re)contando suas experiências, e com muita desconfiança de suas próprias palavras, Riobaldo que saber se de fato firmou um pacto ou não com Diabo, pois ele mesmo não tem certeza – apesar de ter vivido certos acontecimentos suspeitos – de que isso fora possível. “Riobaldo gostaria de que o doutor da cidade o reconfortasse na ideia de que o Diabo não existe” (BOLLE, 2014, p. 144). Realmente como um jogo entre o *claro* e o *escuro*, entre o que *é* e o que *não é*, Riobaldo percebe que a sua lembrança não são tão confiáveis, e muito menos a linguagem, pois entende que há uma mistério diante de seus olhos: como o signo linguístico poderia nomear algo que também *não é*? Ao estabelecer essa “prosa” entre o universo arcaico e “atrasado” das crenças do povo sertanejo e a mentalidade esclarecida dos habitantes das grandes cidades, a obra estimula em seus leitores a curiosidade de decifrar o(s) significado(s) do pacto. “Sendo o pacto com o Diabo, em termos da história cultural, uma forma mítica popular de codificar questões do poder e

⁴⁰ Ao passarmos por aqui, lembramos a entrevista de Clarice Lispector para Júlio Lerner, na TV Cultura em 1977. Na ocasião a escritora relembra que diante do seu livro *A paixão segundo GH*, um professor de literatura do colégio Pedro II havia dito a ela que lera o livro umas quatro vezes e não sabia do que se tratava, enquanto que uma adolescente de 17 anos disse a ela que esse livro é a sua obra de cabeceira. Ou seja, provavelmente o professor estava muito “armado” diante do livro de Clarice. E como sabemos, por meio da fortuna crítica sobre as obras da autora, isso é – de fato – um erro.

da lei, o romance nos transporta para os domínios da história mítica” (BOLLE, 2014, p. 144). Antes de prosseguirmos com as análises, vale trazer para este momento o que afirma Bolle sobre o possível pacto:

É instrutivo examinar as circunstâncias nas quais Riobaldo realiza o pacto com Diabo [...] O bando dos jagunços sob a chefia de Zé Bebelo, persegue, há muito tempo, o bando do Hermógenes. No entanto, na vastidão dos sertões o inimigo sempre lhe escapou. Os zé-bebelos sofreram reveses e derrotas. Espalha-se o desânimo, surgem casos de doença, e a moral de combate atinge seu ponto mais baixo. Há uma desilusão geral e sinais de dissolução do bando. A idealização da jagunçagem desvanece e pela primeira vez aparece em primeiro plano o problema social. Isso ocorre no momento em que o bando chega aos povoados do Pubo e do Sucruíú, castigados por uma epidemia de bexiga preta. O encontro dos jagunços com o fazendeiro “seô” Habão lhes mostra, sobretudo a Riobaldo, como funciona a economia da região. Falta mão-de-obra na agricultura, já que os habitantes do lugar estão incapacitados para trabalhar por causa da doença. Quando Riobaldo sente sobre si e sobre seus companheiros o olhar do fazendeiro, examinando-os como mão-de-obra em potencial – “cobiçava a gente para escravos!” – nasce nele uma nova forma de consciência. Sem disfarces aparece o caráter ilusório da existência de jagunço, que tinha sido até então encoberto por uma retórica romântica. De repente Riobaldo se dá conta de sua posição social verdadeira. Se ele depusesse as armas nesse momento e abandonasse a jagunçagem, não seria mais que um simples diarista, desaparecendo no meio da plebe rural. “Nós íamos virando enxadeiros. Nós? Nunca”. O protagonista tem clara consciência de que se encontra entre um senhor e seus escravos – e que chegou o momento de optar. É nessas circunstâncias que ele recorre ao meio do pacto com o Diabo. Em que consiste a significação desse ato senão em superar através de um “meio mágico” a diferença de classes que separa um peão de um fazendeiro, um “homem provisório” de um “sujeito da terra definitivo”? É a condição de pactário que conferirá a Riobaldo poderes extraordinários, possibilitando-lhes assumir a chefia do bando. Já antes, o autor fizera alguns arranjos no sentido de diferenciar o seu herói dos demais membros da plebe rural. Filho (ilegítimos) de uma pobre sertaneja, ele é adotado por um rico parente (seu pai biológico), recebe uma boa formação escolar e um treino paramilitar, além de ter a perspectiva de, um dia, herdar vastas propriedades de terras. A essa implementação como jagunço letrado e filho bastardo de fazendeiro acrescenta-se, com o pacto, um meio mágico em grande estilo (BOLLE, 2014, p. 150).

Esse trecho do professor Bolle vem como auxílio para as nossas análises. Entre a escolha de um *homem provisório* para um *sujeito da terra definitivo*, Riobaldo recorre ao pacto, algo que *não é*, que não está. Interessante, pois durante sua(s) travessia(s), a

todo momento esse *sujeito fazendeiro jagunço* deixa pistas para seu doutor letrado da cidade que há algo para “além das palavras”. E é justamente em algo que não pode ser descrito (pacto) que esse indivíduo se subjetivará como sujeito, assumindo a chefia do seu bando. É como se sua experiência, o seu “viver” diante dos acontecimentos estivesse na e para além da linguagem.

Aqui consideramos que essa “ética de viver” desse sujeito está para além do entendimento do discurso científico (doutor) e de seu próprio. Parece que aqui o pacto é visto pelo professor da USP como uma espécie de ato transgressivo. Assim como pensou Foucault, nos anos 60, a escrita literária como experiência com a linguagem e o rompimento com os modos tradicionais de pensar, consideramos que o pacto é para Riobaldo uma via de mão dupla: ao mesmo tempo que trás força, tal possibilidade é totalmente incontrolável, assim como todo enunciado que “escapa” pelas nossas bocas, e que a partir disso seus possíveis sentidos podem ser outros. Consideramos que o pacto, como ato transgressor, significa ir além do limite. Afinal de contas, essa experiência, e seu (re)contar, permite ao Riobaldo ir além de algumas formas tradicionais de pensar. Instaura formas de pensamentos que permite implodir a áurea do pensamento. Porém, ao mesmo tempo, é algo que esse *sujeito* não controla e, em vários momentos, acaba escorrendo pelos vãos dos dedos de uma mão fechada. E Riobaldo desconfia disso assim:

De tudo não falo. Não tenciono relatar ao senhor minha vida em dobrados passos; servia para quê? Quero é armar o ponto dum fato, para depois lhe pedir um conselho. Por daí, então, careço de que o senhor escute bem essas passagens: da vida de Riobaldo, o jagunço. Narrei miúdo, desse dia, dessa noite, que dela nunca posso achar o esquecimento. O jagunço Riobaldo. Fui eu? Fui e não fui. Não fui! – porque não sou, não quero ser. Deus esteja! (ROSA, 2001, p. 280).

Aqui percebemos como Riobaldo na *posição sujeito* de jagunço que está de “range rede” sente desconforto. Esse seu “*De tudo não falo*” o que poderia ser? Acreditamos que assim como o jovem poeta francês Rimbaud se calou para a poesia e resolveu partir para a África, pois a “musa” já não expressaria o que ele sentia por meio seu corpo, Riobaldo prefere também privilegiar o silêncio reinante que impera entre uma palavra e outra. Jagunço astuto, sabe que apenas pode dar ao seu interlocutor alguns “rastos do que foi”. Por isso, que o correr de seu discurso parece com um

paciente deitado num divã esperando que a terapeuta o ajude a montar seu quebra-cabeça. “*Não tenciono relatar ao senhor minha vida em dobrados passos; servia para quê?*” interroga Riobaldo, pois apenas quer contar, sem se preocupar (de sua parte) se aquilo fará o sentido que ele sempre havia concebido aos eventos. Assim, convida seu interlocutor (nós?) para um “*ponto dum fato, para depois lhe pedir um conselho*”. Conselho do discurso científico metonimicamente representado no sujeito *doutor letrado*.

Seguindo com seu *rio-discurso*, Riobaldo fala: “*Por daí, então, careço de que o senhor escute bem essas passagens: da vida de Riobaldo, o jagunço. Narrei miúdo, desse dia, dessa noite, que dela nunca posso achar o esquecimento*”. Como afirmamos no capítulo 3, Nietzsche elabora uma maquinaria de guerra para o que sempre fora posto como verdade. E Riobaldo, não só aqui, parece fazer o mesmo. O filósofo da “suspeita”⁴¹ é categórico ao afirmar que a ciência sempre se propôs a procurar e explicar de algum modo, porém essa tentativa não passaria de interpretações e perspectivas. Mais um vez aqui Riobaldo faz circular pelo seu discurso a dualidade claro X escuro, linguagem sertaneja X linguagem científica. Porém, assim como para Nietzsche essas leis seriam como distorções de sentidos erigidos por perspectivas que se quer fazer como verdades absolutas, Riobaldo se preocupa em narrar “*da vida de Riobaldo, o jagunço*”. Ele sabe que a perspectiva que está fazendo circular é a de um *sujeito* inscrito num sistema de jagunçagem. Ou seja, sabe que é apenas “uma” interpretação dos acontecimentos. Por isso, solicita ao seu interlocutor uma escuta para posteriormente pedir um conselho. Uma possível significação. Nietzsche implode um sistema por dentro ao afirmar que jamais temos acesso aos acontecimentos, e sim apenas interpretação e que essa “tirania” estaria ligada a uma “vontade de poder” das ciências e que cada poder tiraria suas últimas consequências a cada instante. Ou seja, os fatos acontecem no vazio, suas “interpretações” vêm sempre a reboque, posteriormente. Mosé (2014), citada também no capítulo 3, explica que o afastamento do corpo, o esquecimento das sensações e do devir, foi permitida pela crença cega na correspondência entre as palavras e as coisas. Por mais rigoroso que seja o discurso científico do doutor, interlocutor de Riobaldo, seus resultados serão frutos de uma interpretação permitida por uma determinada *perspectiva* também. Vale trazer aqui

⁴¹ Definição da filosofia de Nietzsche dada pela professora da USP Scarlett Marton.

novamente uma citação que fizemos no capítulo 3: “A linguagem não pode revelar o *Ser* das coisas, não somente porque é um acúmulo de metáforas mortas, mas porque não há ser nem coisas, senão na linguagem” (MOSE, 2014, p. 53). Riobaldo sabe muito bem disso. Por isso que estamos chamando de jogo entre claro X escuro permeia seu ato de (re)contar-se: “*O jagunço Riobaldo. Fui eu? Fui e não fui. Não fui! – porque não sou, não quero ser*”. Interessante notar como em passagem como essa, quando Riobaldo não quer ser (ou não quer saber), o discurso religioso atravessa o seu, “*Deus esteja!*”.

Também no capítulo 3 trouxemos algumas reflexões de Sartre que se fazem pertinentes agora. Quando o *sujeito fazendeiro jagunço* fala *fui e não fui* podemos considerar, para esta tese, como um problema do *ser* e sua existência. Heidegger determina principalmente que a questão do *ser* foi esquecida pela ciência e que isso se tornou um problema fundamental para a filosofia. Como frisa Werle (2003), Heidegger pensa a questão do *Ser* em diferença ao *Ente*. “Este ente é o *homem*, que Heidegger chama ‘*ser-aí*’ [Dasein], o homem enquanto um ente que existe imediatamente em um mundo” (WERLE, 2003, p. 99). Para nós é plausível que Riobaldo, ao falar que *não é... e não quer ser*, está justamente apontando para si, pedindo ao seu interlocutor uma consideração a cerca de quem ele poderia ser. Observemos o seguinte trecho:

Ao tanto com o esforço meu, em esquecer Diadorim, digo que me dava entrante uma tristeza no geral, um prazo de cansado. Mas eu não meditava para trás, não esbarrava. Aquilo era a tristonha travessia, pois então era preciso. Água de rio que arrasta. Dias que durasse, durasse; até meses. Agora, eu não me importava. Hoje, eu penso, o senhor sabe: acho que o sentir da gente volteia, mas em certos modos, rodando em si mas por regras. O prazer muito vira medo, o medo vai vira ódio, o ódio vira esses desesperos? – desespero é bom que vire a maior tristeza, constante então para o um amor – quanta saudade... ; aí, outra esperança já vem... Mas, a brasinha de tudo, é só o mesmo carvão só. Invenção minha, que tiro por tino. Ah, o que eu prezava de ter era essa instrução do senhor, que dá rumo para se estudar dessas matérias... (ROSA, 2001, p. 299).

No texto *O pensamento exterior*, Foucault (2009) explica, ao abordar a obra de Maurice Blanchot, que o sujeito que fala é o mesmo que aquele pelo qual ele é falado. “Se a posição formal do ‘eu falo’ não levanta problemas que lhe sejam particulares, seu sentido, apesar de sua aparente clareza, abre um universo de questões talvez ilimitado” (FOUCAULT, 2009, p. 219). Quando Riobaldo afirma que “foi” e “não foi” é com

sincera desconfiança que o diz, aquela que é “afiada” pelos ventos das veredas por onde passou e que permite a ele realmente não saber. Por pensar assim, esse *sujeito fazendeiro jagunço* percebe tal experiência do sujeito (externo) com a linguagem como a própria linguagem falando por si mesma. Isso, para nós, cria no seu discurso uma forma subversiva de pensamento. Não seria mais um sujeito fundador, que daria sentido às palavras, mas sim um jogo de linguagem que ela mesma produziria. Por isso Riobaldo soa até, de certo modo, meio irônico ao aponta para seu interlocutor e dizer: “Ah, o que eu prezava de ter era essa instrução do senhor, que dá rumo área se estudar dessas matérias...”. Foucault (2009) afirma que o discurso do “eu falo” só instala sua soberania na ausência de qualquer outra linguagem. Para o filósofo, o discurso de que falo não preexiste à nudez enunciada no momento em que é dito “eu falo”. Há um antes, e um desaparecimento no próprio instante posterior, quando o *sujeito* se cala. Ou seja,

Se, de fato, a linguagem só tem seu lugar na soberania solitária do “eu falo”, por direito nada pode limitá-la – nem aquele a quem ela se dirige, nem a verdade do que ela diz, nem os valores ou os sistemas representativos que ela utiliza; em suma, não é mais discurso e comunicação de um sentido, mas exposição da linguagem em seu ser bruto, pura exterioridade manifesta: e o sujeito que fala não é mais a tal ponto o responsável pelo discurso (aquele que mantém, que através dele afirma e julga, nele se representa às vezes sob uma forma gramatical preparada para esse efeito), quanto à inexistência, em cujo vazio prossegue sem trégua a expansão infinita da linguagem (FOUCAULT, 2009, p. 220)

Para Foucault (2009), trata-se mais de uma passagem para “fora”, a linguagem escapa ao modo de existência dos discursos. Falando especificamente do discurso literário, o autor de *A arqueologia do saber* atesta que na literatura a linguagem se coloca o maior longe possível dela mesma. Nessa colocação, ela desvela seu próprio ser, ou seja, uma dispersão em vez de um retorno dos signos sobre eles mesmos. O sujeito da “literatura (o que fala nele e aquele sobre o qual ela fala) não seria tanto a linguagem em sua positividade quanto o vazio em que ela encontra seu espaço quando se enuncia na nudez do ‘eu falo’” (FOUCAULT, 2009, p. 221).

Essa instabilidade da linguagem, Riobaldo mostra ao seu interlocutor (e por extensão para nós) narrando um episódio estranho, o qual espera que o “doutor” lhe traga uma dose de significação para aquele momento. Segue o trecho (e não podemos deixar de considerar uma confissão belíssima):

Ao que Diadorim me deu a mão, que malamal aceitei. E ele disse de contar. Segundo tinha procurado aqueles dias sozinho, recolhido nas brenhas, para se tratar dum ferimento, tiro que pegara na perna dele, perto do joelho, sido só de raspão. Menos entendi. A real que estando ofendido, por que era que não havia de vir para o meio da gente, para receber ajuda e ter melhor cura? Doente não foge para um recanto, ou mato, solitário consigo, feito bicho faz. Aquilo podia não ser verdade? Afiguro, aí bem que criei suspeitas: aonde Diadorim não teria andado ido, e que feia ação para aprontar, com parte na fingida estória? As incertezas que tive, que não tive. Assaz ele falava assim afetuoso, tão sem outras asas; e os olhos, de ver e de mostrar, de querer bem, não consentiam de quadrar nenhum disfarce. Magro ele estava, quasso, empalidecido muito, até ainda um pouco mancava. Que vida penosa não era capaz de ter levado, tantos dias, sem o auxílio de ninguém, tratando o machucado com emplastros de raízes e folhas, comendo o quê? Assunto de fome e toda sorte de míngua devia de ter penado. E de repente eu estava gostando dele, num descomum, gostando ainda mais do que antes, com meu coração nos pés, por pisável; e dele o tempo todo eu tinha gostado. Amor que amei – daí então acreditei. A pois, o que sempre não é assim? (ROSA, 2001, p. 305-306)

Aqui Riobaldo sente um estranhamento em relação às atitudes de Diadorim. Há certa bruma misteriosa em volta do jagunço “filho” de Joca Ramiro. Assim como o *sujeito fazendeiro jagunço* percebe e alerta seu interlocutor sobre a “deficiência” dos signos em relação aos objetos no mundo, deixa transparecer aqui um comportamento suspeito de Diadorim após ser ferido: “*segundo tinha procurado aqueles dias sozinho, recolhido nas brenhas, para se tratar dum ferimento, tiro que pegara na perna dele, perto do joelho, sido só de raspão*”. O estranho está no fato de Diadorim não procurar ajudar entre os outros para cuidar do ferimento. Por que não haveria de vir para o meio dos jagunços para procurar “*melhor cura*”? No mínimo estranho. E Riobaldo percebe tal atitude suspeita: “*doente não foge para um recanto, ou mato, solitário consigo, feito bicho faz*”. E ao perceber isso, desconfia (e faz nós também desconfiar) de que algo *não é*, não está no seu devido lugar. E isso o desestabiliza. Gera uma angústia e um incômodo no narrador por não conseguir ter a famigerada (e tão procurada) certeza: “*aonde Diadorim não teria andado ido, e que feia ação para aprontar, com parte na fingida estória? As incertezas que tive, que não tive*”. E nessa parte de seu discurso (re)contado, Riobaldo deixa circular uma suspeita que é confirmada, para seu interlocutor, no final de seu caso: “*Magro ele estava, quasso, empalidecido muito, até ainda um pouco mancava. Que vida penosa não era capaz de ter levado, tantos dias, sem o*

auxílio de ninguém, tratando o machucado com emplastos de raízes e folhas, comendo o quê?”. E assim como percebemos que Diadorim aqui tem algo “sagrado” a esconder, Riobaldo também confesso algo digamos impossível de ser concebido naquele sistema: o amor entre dois jagunços. Ou seja, algo que está fora, o “não lugar” que além de ser representado de forma difícil pela linguagem desse *sujeito fazendeiro jagunço*, também se inscreve no seu corpo como um não lugar a ser explorado, um descomum: “*E de repente eu estava gostando dele, num descomum, gostando ainda mais do que antes, com meu coração nos pés, por pisável*”.

A *epimeléia heautou* do *sujeito fazendeiro jagunço*, como uma atitude, um modo de ver e estar no mundo, como um modo de praticar ações (como bem frisou Foucault), observamos que há presente no seu discurso toda uma preocupação com um “conjunto de ocupações” circunscritas aos próprios corpo. E consideramos esse corpo como arte de existência. Algo que não se completa, assim com a linguagem não consegue abarcar todas as “fases” do seu objeto. Por isso, que para nós ficou evidente que o (re)contar, o (re)significar de Riobaldo diante do seu interlocutor é uma estética da existência como construção permanente, não fixo, como o “rio” de Heráclito. A partir desse momento, a investigação da vida de Riobaldo como obra de arte se faz pertinente, visto que ele mesmo se encontra sempre diante do discurso científico do doutor buscando um possível alento. “O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte” (NIETZSCHE *apud* DIAS, 2011, p. 85).

Dias (2011) explica que em *O nascimento da tragédia* há a definição da existência somente como fenômeno estético. Posteriormente, argumenta a autora, o filósofo alemão reformulará essa concepção em *A Gaia Ciência* e afirmará que “como fenômeno estético, a existência é sempre, para nós, suportável ainda” (NIETZSCHE *apud* DIAS, 2011, p. 85). No aforismo 310 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche (citar data) expõe da seguinte maneira o que considera como puro devir:

Com que avidez esta onda se aproxima, como se houvesse algo a atingir! Com que pressa aterradora se insinua pelos mais íntimos cantos da falésias! É como se quisesse chegar antes de alguém; como se ali se ocultasse algo que tem valor, muito valor. E agora ela recua, um tanto mais devagar ainda branca de agitação – estará desiludida? Terá encontrado o que buscava? Toma um ar desiludido? Mas logo vem outra onda, ainda ávida e bravia do que a primeira, e também sua alma parece cheia de segredos e do apetite de desencavar tesouros.

Assim vivem as ondas – assim vivemos nós, seres que têm vontade – e mais não digo. (FW/GC § 310)

Segunda Dias (2011), Nietzsche sempre apontou a vida pautada por uma contínua e inevitável contínua mudança. Para nós, ao (re)contar sua vida para seu interlocutor, inclusive pedindo-lhe possíveis significações, Riobaldo assim o faz por saber que tudo é “homem humano”, “travessia”. Nada está – de fato – estabilizado, único, parado. Analisando alguns aforismos da obra de Nietzsche, Dias (2011) no conduz da seguinte maneira:

Antecipando em algumas páginas o percurso que faremos para elucidar a fórmula “como alguém se torna o que é”, e mesmo debruçar sobre a relação entre devir e ser, podemos dizer que a leitura completa e sem preconceito do imperativo ensina não a metamorfose, mas a marcha lenta em direção a si mesmo, ao estado dionisíaco em que o homem se vê desembaraçado de todas as negações restritivas, para além de todo bem e mal, onde possa pronunciar um sim incondicional a si mesmo à vida. Assim, o homem deve tornar-se mestre de si mesmo pouco a pouco e **só chegar a esse tornar-se com a paciência de construir, durante longos anos, sua própria escultura**. Sem com isso poder dizer um dia que está completo e plenamente realizado: “torna-te sem cessar aquele que tu és, sê mestre e escultor de ti mesmo” (DIAS, 2011, p. 102). [grifo nosso].

Paciência para se construir. Ora, não é isso que Riobaldo impõe de certa forma ao seu interlocutor? “As mudanças devem ser consideradas como exercícios progressivos em direção a seu objetivo” (DIAS, 2011, p. 119). Em vários momentos, como antecipando uma explicação conceitual do doutor, Riobaldo pede para apenas “mire e veja”. E ele o faz como um escultor diante de uma pedra bruta. Talvez a forma já esteja dentro da pedra, o que o escultor faz apenas e limá-la para que venha a tona uma forma.

Aquilo passou, embora, o ró-ró. A gente dava graças a Deus. Mas Diadorim e o Caçanje se estavam lá adiante, por me esperar chegar. – “Redemonho!” – o Caçanje falou, esconjurando. – “Vento que enviesa, que vinga da banda do mar...” – Diadorim disse. Mas o Caçanje não entendia que fosse: *redemunho* era d’Ele – do diabo. O demônio se vertia ali, dentro viajava. Estive dando risada. O demo! Digo ao senhor. Na hora, não ri? Pensei. O que pensei: o *diabo, na rua, rio meio do redemunho...* Acho o mais terrível da minha vida, ditado nessas palavras, que o senhor nunca deve de renovar. Mas, me

escute. A gente vamos chegar lá. E até o Caçanje e Diadorim se riram também. Aí, tocamos (ROSA, 2001, p. 314-315).

Ao (re)contar o seu possível pacto com o diabo, Riobaldo talvez percebesse um certo riso de desconfiança por parte do doutor. Então, ao assumir essa posição sujeito de um jagunço, atesta que aquilo que está (re)contando é sério, apesar do riso que se faz presente, talvez também advindo do olhar científico do doutor. Uma contradição concernente ao não ser, ao não estabilizado. Por exemplo, o próprio Riobaldo chama a atenção de seu interlocutor para uma possível e perigosa fissura desse olhar clínico: “quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo: julgamento é sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o passado” (ROSA, 2001, p. 342). Corroborando tal perspectiva, Dias (2011) também atesta que em toda luta pelo sentido de algo, o essencial nos escapa. “Nosso intelecto e nossa pretensa vontade são instrumentos cegos de um impulso que procura por outro para exercer sua potência, efetivar-se, dominar e criar novas interpretações” (DIAS, 2011, p. 115). Na condição de narrador de algo que já fora, Riobaldo sente a necessidade também de deixar claro ao seu interlocutor uma ideia forte: “a gente tem de sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele a dentro...” (ROSA, 2001, p. 354). Ou seja, como o “sertão está dentro da gente”, Riobaldo que mesmo tendo vivido tudo, experimentado tudo, sabe que não tem o poder completo e absoluto do seu (re)contar. E nisso, afirma que o “sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera” (ROSA, 2001, p. 363).

Dias (2011) corrobora essa ideia de que ninguém tem um poder absoluto sobre si mesmo, ninguém poderá, em virtude de uma simples decisão, modificar-se profundamente em um sentido determinado. Para autora, quem conduz essa “nau sem bússola” é o inconsciente, isto é, o corpo com seus impulsos, que nos conduz. Afirma ainda que podemos, sim, tomar conta de nossas vidas, evitar certos acontecimentos e certas condições de existência e tratar de encontrar saídas mais favoráveis ao nosso desenvolvimento. “No entanto, não podemos impedir que um impulso, que pede para exercer sua força, examine cada evento do dia para saber como pode utilizá-lo para seus fins” (DIAS, 2011, p. 116). No livro *Aurora*, aforismo 119, Nietzsche tem uma reflexão sobre o “viver e inventar” que acreditamos ser importante para este momento:

Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua alimentação, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém. Esta alimentação será também obra do acaso: nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir-e-vir desses eventos está fora de qualquer nexos racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos: de modo que sempre ocorrerão duas coisas, a inanição e definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros. Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólipo do nosso ser aumentarem e outros murcharem, conforme a alimentação que traz ou não traz o instante. Nossas experiências, como disse, são todas, neste sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega, sem saber quem passa fome e quem está saciado (M/A § 119).

Assim percebemos que o filósofo alemão dá ênfase ao que o corpo como um todo. Segundo Dias (2011), é esse corpo que persegue com tenacidade seu objetivo: o crescimento da potência. Esse crescimento de potência se faz num contínuo olhar para si como cuidado. Um *cuidado de si* em permanente estado de movimento. Como já afirmamos um pouco mais acima, com o que Foucault diz sobre Sêneca, é um “formar”, “transformar” e “voltar” como atividades múltiplas e contínuas. Ao considerarmos esse voltar como também um “voltar para si mesmo”, trazemos para esse momento um trecho muito significativo do mergulho que esse *sujeito fazendeiro jagunço* faz dentro de si diante de uma perigosa dúvida:

O nome de Diadorim, que eu tinha falado, permaneceu em mim. Me abracei com ele. Mel se sente é todo lambente – “Diadorim, meu amor...” Como era que eu podia dizer aquilo? Explico ao senhor: como se drede fosse para eu não ter vergonha maior, o pensamento dele que em mim escorreu figurava diferente, um Diadorim assim meio singular, por fantasma, apartado completo do viver comum, desmisturado de todos, de todas as outras pessoas – como quando a chuva entreonde-os-campos. Um Diadorim só para mim. Tudo tem seus mistérios. Eu não sabia. Mas, com minha mente, eu abraçava com meu corpo aquele Diadorim-que não era de verdade. Não era? A ver que a gente não pode explicar essas coisas. Eu devia de ter principiado a pensar nele do jeito de que decerto cobra pensa: quando mais-olha para um passarinho pegar. Mas – de dentro de mim: uma serepente. Aquilo me transformava, me fazia crescer dum modo, que doía e prazia. Aquela hora, eu pudesse morrer, não me importava (ROSA, 2001, p. 369).

Mais uma vez percebemos a angústia de Riobaldo diante de algo não estabilizado, algo difícil de nomear: o amor que sente por Diadorim. “*Diadorim, meu amor... Como era que eu podia dizer aquilo?*”. Como vimos no capítulo 2, Foucault em entrevista incluída no livro *A microfísica do poder* analisa a relação entre verdade, poder e discurso. Vimos que para o filósofo francês, o poder não pode ser analisado somente do ponto de vista punitivo, e sim como força de vigilância. Dessa forma, observemos que a disciplina surge como dispositivo inerente à própria rede discursiva advinda desse saber-poder. Tal disciplina determinará especificamente os enunciados que serão considerados como legítimos. Lembramos aqui uma citação de Gregolin (2006, p. 104) feita naquela oportunidade: “A disciplina é, portanto, um princípio de controle da produção do discurso, que lhe fixa os limites por meio de um jogo de reatualização permanente de regras”.

Ora, quando Riobaldo, enquanto indivíduo subjetivado a uma posição sujeito na formação discursiva do sistema jagunço, diz não saber “como pode dizer” que ama outro jagunço, faz circular essa rede de poder da jagunçagem diante dos “olhos clínicos do doutor”. Ou seja, vemos um conjunto de enunciados do *sistema jagunço* entrando em diálogo (pedindo explicações?) com um conjunto de enunciados advindo do campo de saber da ciência, metonimicamente representado na figura do “doutor de suma doutoração”.

“Tanto o engano. Os três dias passados, eu reproduzi tudo com uma qualidade de remorsos, aquelas decisões. Sonhei coisas muito duras”

VEREDAS SÃO VEREDAS: CONSIDERAÇÕES FINAIS “∞”

Acreditamos que o “fim” de uma pesquisa de doutorado é o início de algo que virá pela frente. A primeira sensação que passa na cabeça nesse momento é: o caminho (ou melhor a *travessia*) não foi fácil, porém necessária. Não sabemos ao certo porque nos lançamos as tamanhas aventuras, pois como ouvimos várias e várias vezes: “a vida não para ao fazermos um doutorado”. Dito isso mais como certo desabafo cansado e feliz ao mesmo tempo, compreendemos que chegar até aqui é uma vitória tamanha, que sentiremos seu gosto por muito tempo. Ufa!

O recorte que buscamos para essa pesquisa pautou-se pela busca da construção do *ser da linguagem* literária roseana e de enunciados dentro do romance *Grande Sertão: Veredas*. Observamos e analisamos o discurso na sua transgressão e funcionamento no processo de subjetivação de Riobaldo em um “sujeito-jagunço”, tendo em vista que neste ser de linguagem constitui-se um ser-sujeito fazendeiro jagunço. Para tal travessia, a pesquisa se observou, por um viés discursivo, a linguagem literária e sua constituição transgressiva que foram bases para uma prática no *cuidado de si (epiméleia heautoû)*, na qual a personagem Riobaldo se subjetivou para ser constituído como um sujeito moral e ético para as necessidades daquela sociedade. A tese que defendemos na pesquisa foi a de que, a partir de sua constituição como ser de linguagem literária, *Riobaldo*, na instabilidade das posições sujeitos, ora como homem bom, ora como jagunço facínora, ora como latifundiário (Riobaldo/Tatarana/Urutu-Branco/Rei dos Gerais), travou lutas com discursos advindos de vários campos do saber. Dessa feita, objetivo geral da tese foi cumprido ao analisarmos o movimento do discurso literário em sua transgressão na constituição do dizer sobre o sujeito enquanto ser de linguagem, trabalhando com isso o *cuidado de si (epiméleia heautoû)* como arte de existência na formação ética e moral de um sujeito do discurso jagunço.

Essas artes de existência no *cuidado de si*, como princípio para a constituição de uma vida como obra de arte, permitiu analisar quais *técnicas de si* Riobaldo teve que estar em constante trabalho para a sua formação e direcionamento no sertão. Para tal empreita, a *tese-travessia* contou no capítulo 01 com o *riso* de Foucault diante de Borges. Nessa parte, percorremos textos os quais o filósofo francês demonstrou

interesse por uma experiência literária. Vimos que nos anos 60, o olhar foucaultiano se voltou para a literatura e a linguagem literária como pontos positivos para seu percurso de pensamento como forma de transgressão. E isso foi fundamental para a pesquisa, visto que o nosso objeto de pesquisa, “Grande Sertão: Veredas”, joga a todo momento com as diversas possibilidades de sentidos, sentidos novos, sentidos nunca antes vistos. No capítulo 02, como fora dita lá, como o pai dentro da canoa em direção à “terceira margem”, navegamos às margens foucaultianas, com o intuito de reunir “ferramentas” para a construção desta “tese-canoa”, para acompanhar as diversas fases da “travessia” de Riobaldo pelo sertão, em ritmo ora mais rápido, ora mais lento, como um carro de boi. Procuramos abordar o percurso de pesquisa do filósofo francês e de sua importância como teórico para a Análise de Discurso. Foi abordado questões de um “método” de análise arqueogenealógica do discurso. Além disso, trouxemos a importância da analítica do “poder”, para a comprovação de que a questão da “verdade” de um *sistema jagunço* está relacionada às práticas do *sujeito fazendeiro jagunço*.

Já o capítulo 03 desenvolveu reflexões sobre a problemática desafiadora que é a posição do indivíduo (narrador) diante dos fatos/objetos do/no mundo. Neste momento, mostramos que para tal empresa, num diálogo entre Guimarães Rosa e alguns teóricos, permitiu a reflexão da experiência do indivíduo diante do *dever*, da pluralidade. Enfim, o capítulo 04 tratou dos conceitos bases de nossa pesquisa: o *Ser* da linguagem e o de *cuidado de si (epiméleia heautoû)*. Ambos foram vistos como elementos de prática da “arte de existência” do *sujeito fazendeiro jagunço*. Nas análises foram possíveis verificar condições de emergências que permitiriam a irrupção de um “discurso ético-filosófico de formação do *sujeito fazendeiro jagunço*”. Nesta parte específica, analisamos trechos da obra nas quais refletimos sobre a travessia do “ser da linguagem” em sua relação com o *cuidado de si (epiméleia heautoû)* como um conjunto de ocupações, em suas descontinuidades e rupturas, necessárias para a constituição de Riobaldo como sujeito. O que, para nós – de fato – veio a comprovar a tese que fora perseguida: a partir de sua constituição como ser de linguagem literária, *Riobaldo*, na instabilidade das posições sujeitos, ora como homem bom, ora como jagunço facínora, ora como latifundiário, precisou travar uma luta com discursos advindos de vários campos do saber, no sentido de se subjetivar a determinadas práticas em relação ao ofício do fazer-jagunço, que como afirmamos mais acima, é a mesma luta que o escritor

trava na sua escritura do romance enquanto uma prática do fazer-dizer-dizer-fazer. Pois no caso de Guimarães Rosa, neste romance, povoa a história numa micrologia micro-espacial por meio da experiência cotidiana do sujeito jagunço no seu viver-experenciar-experenciar-viver. Nossa intenção também com essa pesquisa foi pensar a literatura enquanto transgressão no viés filosófico-discursivo.

O método que usamos para a entrada e seleção do corpus contemplou uma abordagem sobre o literário na perspectiva foucaultiana, pensando a questão da transgressão no e do ser da linguagem. Depois, partimos para o levantamento dos enunciados de Riobaldo. Dessa forma, imaginando a possível circulação desses enunciados naquele momento específico, chegamos aos enunciados que fizeram parte do *corpus*.

Nessa prática de “aplicação a si próprio”, o “transformar-se” surgiu como condição primeira desse cuidado com o corpo e a alma de Riobaldo diante de seu interlocutor. E que esse *cuidado*, como uma pressa e procura de unir-se a si mesmo, leva em consideração o “formar-se” como atividades éticas de uma arte de existência. Dessa forma, considerando a *epiméleia heautoû* como um “conjunto de ações”, um trabalho sistemático sobre si, observamos que na preparação desse *sujeito fazendeiro jagunço*, o “voltar a si” precisa ser uma prática diária e constante, sempre em consonância com atividades múltiplas que não medem esforços para o “formar-se” como “arte”, como podemos perceber no enunciado: “*Treva toda do sertão, sempre me fez mal. Diadorim, não, ele não largava o fogo de gelo daquela idéia; e nunca se cismava. Mas eu queria que a madrugada viesse*”.

Aqui pedimos licença para encerrarmos com algumas reflexões particulares. Essa tese com toda certeza não se encerrará aqui apenas. Provavelmente seguiremos com mais questões (e bota questões nisso!) adiante, pois acreditamos que ao chegarmos até aqui foi um primeiro passo grande, porém não esgotável. Óbvio. Assim como o jovem Arthur Rimbaud em *Delírios II – Alquimia do verbo*, com sua permanente caminhada e sede pela admiração das pinturas medíocres, bandeiras de porás, cenários, telões de saltimbancos, letreiros, iluminuras populares; a literatura antiquada, latim de igreja, livros eróticos sem ortografia, romances dos tempos da avó, contos de fadas, almanaques infantis, óperas antigas, refrãos simplórios e ritmos singelos, fomos também ao *Grande Sertão* para ouvir, de certa forma, *estórias* de um capiau muito sabido. E que

tais reflexões podemos trazer não só para este trabalho, mas para toda uma vida. Pois, acreditamos que o *Ser-tão* de Riobaldo jamais carecerá e permitirá um fecho. Duvidas? Escutemos então o próprio:

Cerro. O senhor vê. Conteí tudo. Agora estou aqui, quase barraqueiro. Para velhice vou, com ordem e trabalho. Sei de mim? Cumpro. O Rio de São Francisco – que de tão grande se comparece – parece é um pau grosso, em pé, enorme... Amável o senhor me ouviu, minha ideia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia (ROSA, 2001, p. 749).

“Assim, por curta ideia que eu queira dividir: certo, no que Zé Bebelo era e não era. Quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo: julgamento é sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o passado”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

ADORNO, Theodor. Posição do narrador no romance contemporâneo. In: **Notas de literatura I**. Tradução Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades, 2003.

ALVES, Marco A. **Minicurso: Foucault e a Literatura**. Vídeo no Youtube. Faculdade Jesuíta, 2014. Parte I e Parte II.

ALVES, Rubem. **Lições do velho professor**. Campinas: Papirus, 2013.

ARRIGUCCI JR, Davi. Teoria da narrativa: posições do narrador. In: **Jornal de psicanálise**. Instituto de Psicanálise – SBPSP. São Paulo. Volume 31. Número 57, 1998. pp 9-44.

BANDEIRA, Manuel. Evocação de Recife. In: **Libertinagem & Estrela da manhã**. 1ª ed. Rio de Janeiro: MEDIAfashion, 2008.

BARROS, Manoel de. **Livro sobre nada**. 3ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1996

BERT, Jean-François. **Pensar com Michel Foucault**. Tradução Marcos Marcolino. São Paulo: Parábola, 2013.

BOLLE, Willi. Representação do povo e invenção de linguagem em *Grande Sertão: Veredas*. In: **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 5, p. 352-366, 2002.

BOLLE, Willi. **Grandesertão.br: o romance de formação do Brasil**. São Paulo: Duas cidades, 2004.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 51ª ed. São Paulo: cultrix, 2017.

CANDIDO, Antonio. **Depoimentos sobre João Guimarães Rosa e sua obra**. Coleção Saraiva. São Paulo: Nova Fronteira, 2001.

DIAS, Rosa M. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2011.

FILHO, Alípio de S. Foucault: O cuidado de si e a liberdade, ou a liberdade é uma agonística. In: **IV Colóquio Internacional Michel Foucault**. Natal, 2007. Inédito.

FIORIN, José L. A linguagem humana: do mito à ciência. In: FIORIN, José L (org). *Linguística? Que é isso?* 1ª ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015. pp 13-43.

FISCHER, Rosa M. B. **Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque: Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências Humanas**. Tradução Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fonte, 1999.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. pp.203-222.

FOUCAULT, Michel. Linguagem e literatura. In: MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Organização e seleção de textos, Manoel Barros de Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 25ª ed. São Paulo: Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

GAMA, Mônica. O diário de viagem de Guimarães Rosa: movimentos e voo das palavras nas notas de 1952. In: **MANUSCRÍTICAS: revista de crítica genética**, São Paulo, fflch-USP, n. 25, p. 299-302, 2013.

GREGOLIN, Maria do R. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso: diálogos & duelos**. 2ª ed. São Carlos: Claraluz, 2006.

GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). **Figuras de Foucault**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. pp 127-138.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. pp 457-493.

HALL, Stuart. Globalização & O global, o local e o retorno da etnia. In: **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 67-89.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo; Duas Cidades, 2000.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 25ª Ed. São Paulo: Editora Graal, 2012. pp. 07-34.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PINEZI, Gabriel. A literatura e a errância nos Dom Quixotes de Foucault. In: NALLI, Marcos & MANSANO, Sonia R. V. [org] **Michel Foucault em múltiplas perspectivas**. Londrina: Eduel, 2013. pp 155-171.

RIMBAUD, Arthur. **Prosa poética**. Tradução, prefácio e notas de Ivo Barroso. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

RÓNAI, Paulo. Três motivos em *Grande Sertão: Veredas*. In: ROSA. João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. pp. 19-25.

ROSA. João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras estórias**. 15ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSENBAUM, Yudith. Notas sobre o conto “O espelho”, de Guimarães Rosa. In: **Psicanálise e cultura**. São Paulo. Volume 31. Número 47, 2008. pp 84-87.

SANTOS, Eder S. & FILHO, Mizaél J. de O. Cuidado de si, ser como cuidado e cuidado para ser. In: NALLI, Marcos & MANSANO, Sonia R. V. [org] **Michel Foucault em múltiplas perspectivas**. Londrina: Eduel, 2013, pp 67-97.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradução Rita Correa Guedes. Fonte: *L'existentialisme est un Humanisme*. Les Éditions Nagel, Paris, 1970. [versão online]. pp 02-28.

SARTRE, Jean-Paul. **A Náusea**. Tradução Rita Braga. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

VASCONCELLOS, Maurício S. **Rimbaud da América e outras iluminações**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

WERLE, Flávia O. C. História das instituições escolares: de que se fala? In: **Fontes, história e historiografia da educação**. Campinas: Autores Associados, 2004, pp 13-35.