

MARIA APARECIDA ANTUNES DE MACEDO-LEOPOLDO

A CRÍTICA À RAZÃO NA PÓS-MODERNIDADE E SUA
PRESENÇA NO TRABALHO INTERTEXTUAL EM LAVOURA
ARCAICA, DE RADUAN NASSAR



1910001496



MARIA APARECIDA ANTUNES DE MACEDO-LEOPOLDO

Maria Aparecida Antunes de Macedo-Leopoldo

A CRÍTICA À RAZÃO NA PÓS-MODERNIDADE E SUA
PRESENÇA NO TRABALHO INTERTEXTUAL EM *LAVOURA*
ARCAICA, DE RADUAN NASSAR

A CRÍTICA À RAZÃO NA PÓS-MODERNIDADE E SUA
PRESENÇA NO TRABALHO INTERTEXTUAL EM *LAVOURA*
ARCAICA, DE RADUAN NASSAR

Tese apresentada ao Instituto de Biociências, Letras e Ciências
Exatas da Universidade Estadual Paulista, Câmpus de São José do
Rio Preto, para obtenção do título de Doutor em Letras (Área de
Concentração Teoria da Literatura)

Orientadora: Profa. Dra. Graziela Margarelli Fernandes



São José do Rio Preto
2006

Maria Aparecida Antunes de Macedo-Leopoldo

A CRÍTICA À RAZÃO NA PÓS-MODERNIDADE E SUA
PRESENÇA NO TRABALHO INTERTEXTUAL EM *LAVOURA*
ARCAICA, DE RADUAN NASSAR

Tese apresentada ao Instituto de Biociências, Letras e Ciências
Exatas da Universidade Estadual Paulista, Câmpus de São José do
Rio Preto, para obtenção do título de Doutor em Letras (Área de
Concentração: Teoria da Literatura)

Orientadora: Profa. Dra. Giséle Manganelli Fernandes



São José do Rio Preto
2006

Agradeço a minha orientadora Prof.ª Dra. Gisèle Manganelli Fernandes, pela sua correção e pela sua competência na condução deste trabalho e ao Prof. Dr. Alvaro Luiz Hattner e à Prof.ª Dra. Norcia Wimmer, pelas participações no Exame de Qualificação, cujas ideias e dicas auxiliaram-me na conclusão de toda a tese.

Macedo-Leopoldo, Maria Aparecida Antunes de.

A crítica à razão na pós-modernidade e sua presença no trabalho intertextual em *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar / Maria Aparecida Antunes de Macedo-Leopoldo. - São José do Rio Preto : [s.n.], 2006

264 f ; 30 cm.

Orientador: Gisèle Manganelli Fernandes

Tese (doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Instituto de

Biociências, Letras e Ciências Exatas

1. Literatura - História e crítica - Teoria, etc. 2. Teoria literária. 3. Pós-Modernidade. 4. Intertextualidade. 5. Nassar, Raduan, 1935- - *Lavoura arcaica* - Crítica e interpretação. I. Fernandes, Gisèle Manganelli. II. Universidade Estadual Paulista, Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas. III. Título..

CDU – 82.0

Agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Giséle Manganelli Fernandes, pela sua correção e pela sua competência na condução deste trabalho e ao Prof. Dr. Alvaro Luiz Hattnher e à Profa. Dra. Norma Wimmer, pelas participações no Exame de Qualificação, cujas leituras atentas auxiliaram-me na conclusão de minha tese.

Esta tese teve a ajuda financeira da CAPES (Coordenadoria de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior).

Ao
Lúcio,
Máxima e Alcino.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Giséle Manganelli Fernandes - Orientadora

Profa. Dra. Norma Wimmer

Prof. Dr. Alvaro Luiz Hatttner

Profa. Dra. Celeste Henriques Marques Ribeiro de Sousa

Profa. Dra. Ofir Bergemann de Aguiar

MACEDO-LEOPOLDO, Maria Aparecida Antunes de. A crítica à razão na pós-modernidade e sua presença no trabalho intertextual em *Lavoura Arcaica*, de Raduan Nassar. Tese de Doutorado (Teoria da Literatura). Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista [São Paulo State University], Campus of São José do Rio Preto, State of São Paulo, Brazil, 2006.

RESUMO

Esta tese aborda um aspecto recorrente e ainda não estudado de maneira profunda em *Lavoura Arcaica* (1975), de Raduan Nassar, que é a crítica à razão e ao discurso na pós-modernidade. A fim de elucidar este tipo de crítica, tornou-se necessário trabalhar com textos de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, e também com teorias sobre pós-modernidade que focalizam esse assunto. A análise das técnicas de narrativa de Nassar desvenda a relação entre a crítica à razão e seu trabalho intertextual com a *Bíblia* e textos de André Gide. Dessa forma, o leitor pode compreender o trabalho de Nassar com a linguagem, que mostra a impossibilidade de atingir-se um consenso no mundo pós-moderno.

Palavras-chave: Raduan Nassar; *Lavoura Arcaica*; Pós-Modernidade; Intertextualidade; crítica à razão; Teoria da Literatura.

MACEDO-LEOPOLDO, Maria Aparecida Antunes de. Criticism towards reason in postmodernity and its presence in the intertextual work carried out in *Lavoura Arcaica*, by Raduan Nassar.. Ph.D. Dissertation (Literary Theory). Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista [São Paulo State University], Campus of São José do Rio Preto, State of São Paulo, Brazil, 2006.

ABSTRACT

This dissertation addresses a recurring issue in *Lavoura Arcaica* (1975), by Raduan Nassar, the criticism towards reason and discourse in postmodernity, which has not yet been discussed in depth. In order to clarify this kind of criticism, it was necessary to deal with texts by Friedrich Nietzsche and Michel Foucault. Theories of postmodernity that focus on this matter were also studied. The analysis of Nassar's narrative techniques discloses the relationship between the criticism towards reason and his intertextual work with the *Bible* and texts by André Gide. This way, the reader can understand the author's work with language, which shows the impossibility of reaching a consensus in postmodern world.

Keywords: Raduan Nassar; *Lavoura Arcaica*; Postmodernity; Intertextuality; criticism towards reason; Literary Theory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Sobre o Percurso Teórico para o Estudo de Lavoura Arcaica, de Raduan Nassar	10
---	----

PARTE I

1. DISCUSSÃO SOBRE A PÓS-MODERNIDADE

1.1. Sobre o conceito de pós-modernidade	20
1.2. O Conceito de Razão no Iluminismo	23
1.3. Alguns Comentários sobre a Crítica aos Pressupostos do Iluminismo	26
1.4. A Discussão da Pós-modernidade em suas Principais Polarizações: Jean-François Lyotard e Jürgen Habermas	31

2. CRÍTICA À RAZÃO EM FRIEDRICH NIETZSCHE

2.1. Nietzsche e a Pós-modernidade	50
2.2. Razão e Conhecimento em Nietzsche	60

3. A CRÍTICA DA RAZÃO EM MICHEL FOUCAULT

3.1. Michel Foucault no contexto da Pós-Modernidade	72
3.2. Pós-Estruturalismo/Pós-modernidade e Michel Foucault.....	79
3.3 Alguns Aspectos da Pós-Modernidade na Teoria de Michel Foucault	89
3.4 Nietzsche e Foucault: Da Metafísica à História	96

4. A CRÍTICA À RAZÃO E SUA IMPLICAÇÃO NO FENÔMENO DA INTERTEXTUALIDADE.....

113



PARTE II

1. INTRODUÇÃO À OBRA DE RADUAN NASSAR	139
2. INTRODUÇÃO À <i>LAVOURA ARCAICA</i>	156
RADUAN NASSAR	
3. CRÍTICA À RAZÃO UNIVERSAL NA IMPOSSIBILIDADE DO DIÁLOGO EM <i>LAVOURA ARCAICA</i>	168
4. AS VOLTAS DOS FILHOS PRÓDIGOS	
4.1 <i>A Volta do Filho Pródigo</i> , de André Gide, em seu diálogo com “O Filho Pródigo”, do <i>Evangelho de São Lucas</i>	183
4.2 <i>Lavoura Arcaica</i> em seu diálogo com <i>A Volta do Filho Pródigo</i>	194
5. <i>LAVOURA ARCAICA</i> EM SUA INTERTEXTUALIDADE BÍBLICA.....	217
CONSIDERAÇÕES FINAIS	253
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	257



INTRODUÇÃO

SOBRE O PERCURSO TEÓRICO PARA O ESTUDO DE *LAVOURA ARCAICA*, DE RADUAN NASSAR

Um dos problemas suscitados frente à obra de Raduan Nassar, *Lavoura Arcaica* (1975), concerne à dificuldade apresentada pelos críticos literários de contextualizá-la no cenário da Literatura Brasileira, devido ao pouco vínculo dessa obra em relação àquelas do mesmo período de sua publicação. Seria esse, por exemplo, o caso de Leyla Perrone-Moisés que, em *Cadernos de Literatura Brasileira*, Raduan Nassar (1996), distingue a “originalidade de Raduan Nassar com relação a outros escritores de sua geração” (1996, p. 69), por ele apresentar um engajamento político em uma dimensão outra que o recurso direto aos temas do momento histórico, empregado pela maioria dos demais. A estudiosa cita a relevância da dimensão da linguagem, utilizada tanto no combate aos abusos do poder como na defesa da liberdade individual.

Em outro artigo de Perrone-Moisés, publicado em *La Quinzaine Littéraire*, sob o título “Un verre de colère” (1985), ela reconhece a necessidade de se voltar para os escritores do Brasil, que passaram ao largo do “boom” da literatura latino-americana. A autora reitera o aspecto da pluralidade lingüística, racial e cultural apresentada em nosso país, sendo essa pluralidade capaz de gerar escritores muito diversos da regra, constituindo-se em verdadeiras exceções, como o é Nassar, “um desses casos particulares” (1985, p. 15-16).

Milton Hatoum, em *Cadernos de Literatura Brasileira*: Raduan Nassar, lembra que no círculo de escritores cujas obras pretendiam denunciar a política brutal do país, destacavam-se escritores como Osman Lins, Clarice Lispector e Raduan Nassar, que fugiam desse factual, desse circunstancial com os quais circunscreviam a maior parte dos romancistas.

Dirigindo a nossa atenção à particularidade da obra de Nassar em meio a uma literatura de engajamento direto com o contexto político-social, iremos apreciá-la sob dois de seus aspectos: a presença relevante de um material filosófico e a linguagem que transforma essa matéria em literatura.

A incorporação dessa análise no conjunto dos trabalhos sobre *Lavoura Arcaica* acarreta um alargamento na compreensão da obra do autor. Além disso, pode trazer contribuições indiretas para uma ampliação do debate sobre a História da Literatura Brasileira da década de 70, representada não apenas por uma literatura de cunho político e social, mas também por aquela nitidamente de teor filosófico, como a de Nassar.

Ao delimitarmos e ao analisarmos a matéria filosófica sublinhada em *Lavoura Arcaica*, será nosso objetivo demonstrar que essa matéria aliada à poética intertextual de Nassar constituir-se-ão um relevante instrumento de abordagem crítica. A partir dos três aspectos que pretendemos analisar – o filosófico, aquele referente à poética intertextual, e o crítico – objetivamos mostrar o texto de Raduan Nassar inserido nas tendências pós-modernas da literatura.

O material filosófico ao qual nos referimos, e que se encontra presente com constância ao longo do texto de Nassar, concerne tanto à crítica à razão iluminista como também à problematização do homem no discurso – críticas essas que se encontram desenvolvidas nas teorias da pós-modernidade. Dessa maneira, será necessário, para a elucidação da matéria filosófica de *Lavoura Arcaica*, a abordagem interdisciplinar, trazendo para o nosso estudo a



discussão da pós-modernidade e nesta, uma análise detida das críticas à razão e ao discurso – as quais se sustenta essa corrente contemporânea de idéias.

A nossa finalidade, ao penetrarmos no domínio filosófico, é lançarmos luz sobre a transformação da matéria filosófica em literária, que intentamos verificar através da poética intertextual empregada por Nassar. Em outras palavras, nossa intenção é de demonstrar que a crítica à razão – presente em *Lavoura Arcaica* e nas teorias da pós-modernidade – alcança a poética intertextual, comum ao texto aqui em questão e ao pós-modernismo em geral.

O texto literário sempre carregou em si uma natureza intertextual, mas foi com a crítica aos conceitos de razão e de soberania do autor que essa natureza foi colocada em evidência, ganhando corpo na teoria da literatura, ou seja, a intertextualidade passou a ser um dos conceitos dessa teoria, instrumentalizado nas análises do texto literário.

Encontramos, já na primeira leitura de *Lavoura Arcaica*, com diversos outros textos presentes nesse romance. Um dos textos visados e instrumentalizados na releitura de Nassar é a *Bíblia*. Observaremos que o emprego desse texto, melhor que qualquer outro, é propício ao questionamento (ou à desconstrução) da univocidade e da universalidade da razão.

Outra releitura do escritor, não obstante estar presente ao longo de *Lavoura Arcaica*, é mais dificilmente observada, como *A Volta do Filho Pródigo* (1984) e *Os Frutos da Terra* (1961), ambas do escritor francês André Gide. Nassar apodera-se desses textos, desconstruindo-os em seus valores humanistas, contrapondo o diálogo presente no texto de Gide com o silêncio auto-imposto pelo narrador de Nassar, a defesa do consenso contraposta à constatação do dissenso como a realidade possível, a relativização de pontos de vista e sua somatória em uma totalidade legitimada como razão, na modernidade de Gide e a ênfase sobre a singularidade da razão em Nassar.

Nosso intento é observar, na tessitura intertextual entrevista no romance de Nassar, afinidades intrínsecas com seu tema mais recôndito (a crítica à razão e ao discurso), visto que os textos escolhidos pelo escritor e que estarão presentes com constância ao longo de seu próprio texto são aqueles cujas razões, tidas como verdades, propiciam mais facilmente seu questionamento. Adiantamos que são releituras críticas efetuadas a partir de dentro dessas obras (incorporando inclusive seus estilos), para fazer vir à tona o seu texto em paralelo aos demais – e não suplantando ou mantendo dívidas com os textos anteriores.

Objetivamos demonstrar que a intertextualidade em *Lavoura Arcaica* constitui-se um instrumento de crítica à razão e de problematização do homem no discurso, sendo possível, assim, localizar a obra de Nassar na corrente literária do pós-modernismo. No estudo da relação entre a intertextualidade e as referidas críticas, estaremos nos dirigindo à inserção do escritor paulista no cenário da literatura pós-moderna.

A Primeira Parte de nossa tese está balizada por uma abordagem de cunho filosófico, porém dirigida ao campo da teoria da literatura com vistas à análise de *Lavoura Arcaica* e à compreensão da poética de Nassar. A referida abordagem conserva sua centralidade no debate do conceito de razão – conceito defendido e expandido a partir do Iluminismo (século XVIII), porém com críticas prolongadas de forma aguda no final do século XIX, e estendidas até nossos dias sob a designação “pós-modernidade”.

Nas leituras realizadas sobre as teorias da pós-modernidade, observamos que não havia quase nenhum consenso quanto ao seu conceito e, sobretudo, à sua periodização. Notamos um debate extenso sobre a natureza do próprio prefixo “pós”. A maioria das discussões aponta o seu conteúdo relacional, afirmando sua estreita correspondência com a modernidade. Nessa postura, a pós-modernidade é entrevista como um prolongamento ou um agudização da própria modernidade. Cabe notar aqui, a postura “moderna” de alguns teóricos, como é o caso de Sérgio



Paulo Rouanet (2000) que, sob a égide da idéia de “ruptura” (idéia recorrente da modernidade), e circunscritos por essa idéia, afirmam não ter havido ruptura entre a modernidade e uma pretendida e suposta “pós-modernidade”.

Na tentativa de uma periodização de uma pós-modernidade, observamos, de maneira geral, que pensadores como Jürgen Habermas (1988, 1990), que consideram o projeto do Iluminismo naquilo que ele tem de positivo – a busca do conhecimento objetivando a emancipação dos homens – pretendem o prolongamento da modernidade, porém sublinhando a necessidade de uma revisão crítica. Pelo fato de enfatizarem o que há de positivo nesse projeto, eles posicionam-se contrários a uma mudança ou ruptura, capaz de instalar a pós-modernidade.

Outros teóricos que destacam, no projeto do Iluminismo, o conhecimento como mero instrumento para o domínio dos homens, geralmente são favoráveis a uma crítica mais exarcebada do legado iluminista e demandam a instalação da pós-modernidade para este fim, como o faz Gianni Vattimo (1987).

Alguns, como Jean-François Lyotard, procuram contornar os perigos das parcialidades inerentes à crítica, na tentativa de apagar as marcas de sua posição pró ou contra uma pós-modernidade. Lyotard, em 1988, realiza esse intento ao escrever “Reécrire la Modernité” (1988), procurando um distanciamento de sua posição crítica mantida em *A Condição Pós-Moderna* (2000), escrita em 1979. Sua posição inicial apresentava a tentativa de distinguir um novo contexto cultural, como seria a pós-modernidade.

Em resumo, o que podemos sublinhar nessas teorias é sua crítica comum ao legado iluminista, seja para sobrepujar as formas negativas de existência da modernidade, seja para contrapor-se a elas, na defesa do que há de positivo nessa herança.

Poderíamos, dessa maneira, afirmar que a periodização histórica da pós-modernidade encontra-se dependente de visões, ou melhor, das posturas sobre o legado iluminista. Acentuar,



no projeto iluminista, a emancipação ou a dominação dos homens revela a posição dos críticos da pós-modernidade no tocante, respectivamente, à defesa do prolongamento da modernidade e à sua crítica e à sua rejeição.

Em virtude de o termo “pós-modernidade” carregar consigo discussões polêmicas, referentes à sua própria pertinência e à crítica ao seu emprego – precipitada ao apontá-lo simplesmente como um “modismo” – acreditamos ser oportuno uma explanação detida em torno desse termo, com o propósito de oferecer tanto a nossa localização a partir do qual o vemos, como também esclarecer a delimitação que nele efetuaremos. Adiantamos que o compreendemos como um conjunto de teorias que conserva um ponto central em sua crítica, que é a crítica à razão e aos discursos, tais como foram concebidos desde o Iluminismo.

Depois de delimitar nosso conceito – a pós-modernidade como crítica à razão e ao discurso – iremos percorrer, de forma sucinta, a concepção da razão cunhada a partir do Iluminismo e, após isso, trazer para o nosso estudo, objetivando uma melhor compreensão dessa crítica, algumas idéias expostas nos trabalhos de Friedrich Nietzsche e de Michel Foucault, nas quais gravita a teoria da pós-modernidade.

A modernidade, instalada a partir do Iluminismo, é essencialmente crítica, exercendo essa crítica sempre sobre si mesma, na preocupação de particularizar-se em relação ao passado. Porém, o seu instrumento, que tem como base a noção de razão cunhada pela própria modernidade, permanece inabalado.

A noção da razão iluminista começa a sofrer abalos no final do século XIX e início do século XX. Essa razão, que substituiu o anterior princípio religioso, não se mostra capaz de unificar o que ela mesma separou, ou seja, as diferentes esferas axiológicas. A separação prosseguiu com uma distância cada vez maior entre os diferentes conhecimentos. A modernidade



problematiza-se diante das esferas do saber, antes reunidas em torno da religião e depois tornadas autônomas, desvinculadas do princípio religioso e substituídas pelo princípio da razão.

A razão iluminista, fundamento de todas as coisas, é denunciada, um pouco antes da metade do século XX, por Adorno e Horkheimer (1985), no seu legado de “razão instrumental”. Tanto Weber como Adorno e Horkheimer iniciam um estudo crítico da razão do Iluminismo, que será desenvolvido nas teorias da pós-modernidade. Percorrendo algumas delas, fizemos um recorte bibliográfico trazendo para a discussão os textos de dois pensadores: Jean-François Lyotard e Jürgen Habermas. Um motivo para essa escolha deveu-se ao fato das constantes referências em torno desses dois pensadores por grande parte dos estudiosos da pós-modernidade. Não obstante a maioria verem em Lyotard e Habermas a representatividade de duas posturas teóricas distintas – respectivamente, o ceticismo e a defesa contundente do legado iluminista – observamos que eles conservam pontos comuns, ao colocarem tanto a questão da pós-modernidade como um ataque ao conceito de razão iluminista, como também ao assinalarem a relevância do filósofo alemão Friedrich Nietzsche como um precursor da pós-modernidade.

Ainda sobre a crítica à razão, Lyotard e Habermas mantêm outro ponto em comum – assim como grande maioria dos outros teóricos – referente ao enfraquecimento e conseqüente crise da razão iluminista. No entanto, os dois pensadores divergem nas “saídas” para essa crise.

A razão iluminista, no século XX, passa a ser alvo de severa crítica, e acaba tornando-se incapaz de legitimar os metarelatos ou discursos das ciências humanas. Lyotard vê a “saída”, para a falta de legitimidade da razão, no que ele denomina “paralogia” – termo não dicionarizado. Lyotard irá empregá-lo como o percurso de uma hipótese sempre instável, vista como lugar de dissentimento, cujo consenso final é mais um horizonte, nunca atingido. O que se alcança é apenas uma aproximação do consenso, adiando e prometendo o momento desse consenso no futuro. O dissentimento será o fator gerador de novas idéias. Por outro lado, Habermas afirma

que essa legitimidade poderia ser encontrada nos “jogos de linguagem”,¹ pelos quais na situação de práxis comunicativa – baseada em um diálogo ideal entre os falantes – seria possível atingir um consenso que traria de volta, segundo o filósofo alemão, a universalidade da razão iluminista.

Essa procura de universalidade da razão, através do consenso, é própria da modernidade, porém ela será abandonada pela maioria das teorias da pós-modernidade, visto conceberem o consenso em sua vontade de totalização que instrumentaliza o conceito de razão universal.

As teorias da pós-modernidade remontam às idéias de Friedrich Nietzsche como precursoras da crítica à razão. Portanto, dirigimo-nos a esse filósofo para entendermos o abalo por ele efetuado no conceito de razão que imperava até à sua época – razão tida até então como imparcial, universal, metafísica, princípio fundante que tudo abarcaria e explicaria. Nietzsche denuncia-a na qualidade de uma simples elaboração humana, de um homem demasiadamente humano.

Nietzsche propõe não apenas uma análise mais profunda daquilo que se considera “razão” – princípio de legitimação do conhecimento – mas, sobretudo, um estudo cuja ênfase recaia no autor do conhecimento (“razão”), ou seja, do homem, concebido inclusive em sua base mais biológica. Uma razão, concebida a partir do homem, sofre sua vulnerabilidade e parcialidade; é dependente das vontades humanas, principalmente da vontade de domínio. Assim,

¹ Expressão cunhada por Ludwig Wittgenstein, na obra *Investigações Filosóficas* (1995). O filósofo entende serem os “jogos da linguagem” a relação que a linguagem mantém com as formas de vida, ou seja, com o empírico. Os jogos de linguagem aos quais se refere Wittgenstein mostram que não existem limites de sentidos na linguagem, pois esta última encontra-se implicada nas ilimitadas formas de vida, isto é, em suas formas empíricas. Os jogos de linguagem seriam as maneiras infinitas de vinculação entre a linguagem e o empírico.

Alguns de seus aforismos afirmam o rompimento com a idéia de que a linguagem funciona sempre de uma única maneira, e com uma mesma finalidade. Defendem, também, a recondução das palavras de seu uso metafórico ao seu uso cotidiano.

Por meio de sua análise da linguagem reconduzida ao cotidiano, e sua concepção da palavra, entrevemos Wittgenstein em sua recusa à metafísica e à transcendentalidade da linguagem. A tentativa do autor é de reconduzi-la às formas de vida.

o pensador alemão efetua importante revisão no conceito de razão operante em seus contemporâneos.

Nesta altura, efetuamos uma aproximação entre a obra desse filósofo e o romance *Lavoura Arcaica*, cujo tema da razão terá prosseguimento em *Um Copo de Cólera*. Tal como os escritos de Nietzsche, nos textos de Nassar há a defesa de uma razão maior, capaz de inserir a singularidade do próprio sujeito e suas paixões. Assim como no filósofo alemão, esses textos apresentam um conceito de razão afirmada em toda a sua singularidade e apartada de qualquer vontade de totalização ou universalização.

No entanto, não é apenas a concepção de razão iluminista que será alvo da crítica da pós-modernidade e do pós-modernismo de Nassar, mas também a problematização do homem no discurso. Esse homem não será mais o senhor da representação da realidade, mas sim estará alojado, integrando-se à representação. A partir desse movimento, será no discurso que observaremos a constituição e produção do homem.

Desde o final do século XIX, começa a haver uma ênfase no estudo do discurso e do conceito de razão iluminista (fundamento da verdade, portanto fator legitimante). No início da segunda metade do século XX, encontramos na obra de Michel Foucault a análise da tríade razão-poder-discurso aliada à historicidade do homem. A autonomia da linguagem, que se almeja alcançar, desde o Iluminismo, é posta abaixo quando se lança nela a subjetividade do homem. Não se trata de uma subjetividade do “eu” universal, como é concebida no período romântico, mas de uma subjetividade constituída na empiricidade da história.

Dessa maneira, na esteira de Nietzsche, encontramos a crítica de Foucault ao pensamento metafísico, transcendental; crítica que também será realizada através da introdução do empírico constituído pela e na história. Trata-se, sobretudo, nos dois pensadores, de contrapor, à anterior metafísica, o princípio da empiricidade da história.



Fazendo um percurso pelos escritos de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, tentaremos compreender a crise do conceito da razão iluminista, traço central da pós-modernidade e que acreditamos relevante para a compreensão de *Lavoura Arcaica*.

As teorias às quais recorreremos para estudar a crise da razão totalizante atingindo a forma intertextual do pós-modernismo são aquelas expostas por Julia Kristeva (1974), Roland Barthes (1988), Mikhail Bakhtin (1981) e Linda Hutcheon (1991), Laurent Jenny (1979).

Em seguida, apontaremos as próprias observações do escritor sobre questões que remetem à filosofia e à arte.

Após a parte teórica de nossa tese, em sua tentativa de mostrar o vínculo entre a crítica à razão e ao discurso e a forma intertextual do pós-modernismo, encaminharemos nossa tese para o estudo sobre a intertextualidade como instrumento de crítica à razão e ao discurso. Estudaremos a pluralidade textual – centralizando-nos em alguns textos da *Bíblia* e de Gide, visto que eles estarão dispostos para um diálogo crítico, com constância e ao longo de todo o romance de Nassar – como um importante instrumento que Nassar utiliza como meio de revelação de produção e de funcionamento da razão no interior dos discursos.

Dessa maneira, acreditamos ser possível analisar e contextualizar a obra de Nassar, que, para muitos, constitui-se em um ponto de interrogação no cenário da literatura nacional, dentro de um panorama maior do pós-modernismo.

PARTE I

1. DISCUSSÃO SOBRE A PÓS-MODERNIDADE

1. 1 Sobre o conceito de pós-modernidade

Devido ao debate acirrado na comunidade acadêmica e artística quanto à pertinência, ao emprego e à extensão do termo pós-moderno, e também pela nossa necessidade de direcionar e de situar um dos objetos de nosso estudo – a crítica à razão – acreditamos vir a propósito uma breve reflexão sobre algumas das posições mais relevantes sobre esse termo.

Primeiramente, faz-se necessário observar, nesta exposição, as derivações do conceito do pós-moderno, como a pós-modernidade e o pós-modernismo. Adotaremos a conceitualização de Sérgio Paulo Rouanet, que, em *As Razões do Iluminismo* (2000), distingue, a partir da diferenciação realizada por Max Weber entre a modernidade social e a cultural, uma pós-modernidade social, que abrangeria a economia e o Estado, e uma pós-modernidade cultural, que estaria no domínio do saber (ciência e filosofia), da moral e da arte (2000, p.229-277). Verificamos, nessa última classificação, não haver uma demarcação entre os domínios da filosofia e da arte, que consideramos relevante para o nosso trabalho.

Optamos por comentar a designação “pós-modernismo”, extraída de um comentário de Leyla Perrone-Moisés, em sua obra *Altas Literaturas: escolha e valor na obra crítica de escritores modernos* (1998). Ela afirma ser o pós-modernismo a consequência da atual falta de consenso em torno do que antes foi o cânone modernista. A mudança do *status quo* do modernismo recebe, segundo a autora, o nome de pós-modernismo.

A partir dessas distinções, sublinharemos que em virtude de a primeira parte de nossa tese estar voltada à elucidação da crítica à razão – relevante para o entendimento da obra de Raduan Nassar – trataremos, por conseguinte, da pós-modernidade cultural, no domínio pertencente à filosofia.

Nos debates sobre a pós-modernidade apresentam-se indagações concernentes, por exemplo, à sua periodização histórica, às interrogações sobre ela ser ou não um novo modo de cultura e organização social, uma ruptura com o período moderno ou somente uma vontade de afastamento desse período, ou então, ser a pós-modernidade apenas uma modernidade levada ao seu extremo, ou uma ramificação dessa mesma modernidade. Outras questões relativas à pós-modernidade em uma abordagem social levam alguns estudiosos à idéia de ser ela uma pura estilização efetuada pela cultura oriunda do capitalismo tardio.¹ Outros estudiosos, Lyotard, por exemplo, em *Reécrire la Modernité* (1988), concebem a pós-modernidade como uma revisão crítica – já com o distanciamento necessário – dos pressupostos da modernidade.

Observamos, nesses problemas suscitados pelos seus estudiosos, que a complexidade e a divergência teóricas referentes à pós-modernidade têm uma relação direta com as diversas visões de mundo e posições face à própria modernidade, que estarão norteando os estudos seja na defesa, na negação, ou então, na simples procura de uma compreensão crítica do que seria a pós-modernidade.

Nossa intenção aqui é, sobretudo, procurar alguma compreensão sobre ela, que, neste capítulo estará balizada através de duas posições distintas de dois pensadores,

¹ Fredric Jameson, em sua obra *Pós-Modernismo: A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio* (2000), remonta aos estudos de Ernest Mandel sobre o terceiro estágio do capitalismo, em que este se estende até sua natureza multinacional ou de consumo, apagando-se, por fim, o seu país de origem. Jameson estuda este terceiro estágio sob a denominação “capitalismo tardio”.



lembrados na maior parte dos debates sobre a pós-modernidade, que é aquela de Jürgen Habermas e a de Jean-François Lyotard. Nesses autores estão presentes questões que abrangem a periodicidade, a pertinência do termo pós-modernidade, e a crítica do fundamento da razão universal e totalizante da modernidade.

O propósito final deste capítulo é levantar a nossa própria posição sobre este conceito, direcionando, por conseguinte, o estudo para um de seus aspectos – crucial para o desenvolvimento da nossa tese – que é o da crítica à razão e do discurso.

A tentativa de introduzirmo-nos no debate sobre a pós-modernidade, além dos motivos já citados, impõe-se por ser um relevante fenômeno cultural que se desenvolve aos nossos olhos.

Em virtude de a nossa visão de observadores estar mergulhada na atualidade do fenômeno, em seu próprio desenrolar histórico, torna-se difícil colocá-la em perspectiva, pensando-a em termos de periodicidade, ou, nas palavras de Albrecht Wellmer, em seu artigo “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”:

quero dizer que nada ilustrativo pode se dizer acerca da pós-modernidade, se não for a partir de uma *perspectiva* teórica, filosófica ou intelectual que, com um olhar *sobre* o presente seja, simultaneamente, uma auto-compreensão *no* presente, auto-compreensão de um contemporâneo implicado cognitiva, emotiva e volitivamente. (1988, p.104) *

Apesar da dificuldade de uma visão-perspectiva da atualidade, Wellmer levanta, no prefixo “pós”, o *pathos* do final e o *pathos* de uma modernidade radicalizada. Ele não defende a contextualização da nossa atualidade em um período pós-moderno, mas sim, a existência de uma consciência generalizada de um sentimento de mudança. Porém, essa consciência, por estar

* [...] quiero decir que nada ilustrativo puede decirse acerca de la postmodernidad, si no es desde una *perspectiva* teórica, filosófica o intelectual que como mirada *sobre* el presente sea a la vez una auto-comprensión *en* el presente, autocomprensión de un contemporáneo implicado cognitiva, emotiva y volitivamente. (1988, p.104)

entranhada na mesma atualidade da qual quer se fazer objeto de estudo, acaba por guardar contornos indefinidos, imprecisos e ambivalentes.

Embora haja o dissentimento e a dificuldade entre os estudiosos de afirmar a existência de um período pós-moderno, assinalamos a presença de uma crítica comum entre eles, dirigida ao conceito de razão forjado pelo Iluminismo que, segundo eles, marca o início da modernidade.

Assim, iremos orientar nossa discussão acerca da pós-modernidade com base nos comentários sobre a modernidade. Porém, antes disso, faz-se necessário uma breve introdução sobre a concepção de razão, no Iluminismo.

1.2. O Conceito de Razão no Iluminismo

Iniciamos nosso comentário apontando o período compreendido historicamente por Moderno. Tomamos, para tanto, o estudo de Habermas que, em seu artigo “Modernidad versus postmodernidad” (1988), delimita a definição do termo “moderno”, ancorado nas análises de Hans Robert Jauss sobre a genealogia deste termo.

Jauss observa que o termo moderno já é empregado no século XII, sendo que até a Ilustração ele refere-se ao reaparecimento de uma forma renovada de relação com a Antigüidade. A partir da Ilustração, o termo “moderno” passa a ser uma reação que põe por terra o fascínio que até aquele momento a Antigüidade exercia sobre as demais épocas.

Quanto ao Iluminismo, podemos dizer, para iniciar nosso debate, que ele foi uma corrente de idéias que combatia o mito e a religião, utilizando a razão. Por meio da razão,



obter-se-ia a emancipação da sociedade que seria estendida a todos os homens. O princípio explicativo, de visão unitária, no período anterior ao Iluminismo, estava ligado ao transcendente, à idéia de causa última, que seria Deus. A partir do Iluminismo, esse princípio explicativo passa a ser gerado pela razão, que assinalamos, ainda conserva o aspecto transcendental semelhante ao da religião.

Os pensadores do Iluminismo eram otimistas quanto ao progresso social que se poderia obter a partir do princípio da razão. Acreditavam, como lembra Josep Picó, em sua Introdução à obra *Modernidad y Postmodernidad*, que

as artes e as ciências haviam favorecido não somente o controle das formas naturais, mas também haviam facilitado a compreensão do mundo e do indivíduo, promovido o progresso moral, a justiça das instituições e ainda a felicidade dos seres humanos. (1988, p. 41) *

O ideal da razão iluminista está centralizado em Emanuel Kant. Em seu artigo “Réponse à la question: Qu’est-ce que les lumières?” (1991), o filósofo propõe aos homens a resolução e a coragem necessárias para se servirem de seu entendimento sem a tutela de outrem. Segundo ele, a razão seria o instrumento para a libertação do homem; porém, ele distingue dois empregos para a razão – o uso público e o privado.

Kant afirma que

O uso *público* de nossa razão deve a todo momento ser livre e somente ele pode estender as Luzes entre os homens; o *uso privado* da razão, em revanche, deve, de maneira satisfatória, freqüentes vezes estar muito estreitamente limitado, sem que isto seja um entrave particular ao progresso dessas Luzes. (1991, p. 75-77) *

* [...] las artes y las ciencias habían favorecido no sólo el control de las formas naturales, sino que también habían facilitado la comprensión del mundo y del individuo, promovido ele progreso moral, la justicia de las instituciones y aun la felicidad de los seres humanos. (1988, p.41)

* l’usage *public* de notre raison doit à tout moment être libre et lui seul peut répandre les Lumières parmi les hommes; l’usage *privé* de la raison en revanche doit assez souvent être très étroitement limité sans que cela soit une entrave particulière au progrès de ces Lumières. (1991, p.75-77)

O filósofo defende o uso da razão em nome do coletivo, do universal. O que ele classifica “uso privado” da razão, será exercido por aquele autorizado a desta fazer emprego em uma função civil. Quanto ao “uso público” da razão, ele será utilizado, segundo Kant, na situação onde um *savant* (pensador) a difunde ao conjunto do “*public lisant*” (1991, p. 77) (itálicos do autor). De qualquer forma, a razão é sempre concebida como fundamento e todos devem a ela se submeter, para seu alcance universal.

Será essa submissão à razão, para seu alcance universal, uma das questões que observamos estar contida, implicitamente, na crítica da pós-modernidade.

Na obra *Kant et la Finalité* (1999), de Jean-Marie Vaysse, encontra-se presente um artigo de Kant intitulado “Finalité et unité systématique”, em que este discorre sobre o seu conceito de “razão pura”. Segundo Kant, esta não é oferecida pelos objetos dados pela experiência, mas sim pelo “conhecimento em si”, tendo em vista o propósito de conservar e manter intacta a unidade do seu conceito. Esta unidade teria a utilidade subjetiva de uma máxima que visa atingir e controlar todo o conhecimento empírico possível dos objetos. Assim, o conhecimento empírico estaria submetido à “razão pura” ou fundamento último.

Kant sustenta que

Em lugar então do conceito de experiência (do que a alma é efetivamente), que não pode nos conduzir longe, a razão toma o conceito da unidade empírica de tudo pensar e, pensando esta unidade como incondicionada e originária, ela faz desse conceito um conceito da razão (idéia) de uma substância simples, que, permanecendo imutável em si (pessoalmente idêntica) está em ligação com outras coisas reais de fora dela, em uma palavra, de uma inteligência subsistindo por ela mesma. (1999, p 4-5) *

O filósofo faz das empiricidades um domínio da “razão pura”. Todos os conhecimentos, mesmo aqueles advindos do empírico, seriam não apenas derivados de um

* À la place donc du concept d'expérience (de ce que l'âme est effectivement), qui ne peut nous conduire loin, la raison prend le concept de l'unité empirique de tout penser, et, en pensant cette unité comme inconditionnée et originaire, elle fait de ce concept un concept de la raison (idée) d'une substance simple, qui, demeurant immuable en soi (personnellement identique) est en commerce avec d'autres choses réelles en dehors d'elle, en un mot, d'une intelligence subsistant par elle-même. (1999, 4-5)

princípio fundante e transcendental, mas também subordinados a esse princípio ou faculdade fundamental: o conceito de razão. Assim concebida, a razão furtar-se-ia da determinação do empírico, apresentando-se imutável em si mesma. Sob essa condição, o empírico subordinaria-se à “razão pura”.

Esse conceito de razão impermeável ao empírico que observamos ser enfaticamente criticado a partir do final do século XIX.

1.3. Alguns Comentários sobre a Crítica aos Pressupostos do Iluminismo

A crítica aos pressupostos do Iluminismo, centralizada no conceito de razão de Kant, foi tornando-se profusa. Assim, na segunda metade do século XIX e na primeira metade do século XX, as críticas quanto à concepção de razão de Kant foram delineando-se e tornando-se gradativamente agudas.

Para o encaminhamento de nossa tese, iremos apontar um pensador que, ainda no âmbito da modernidade, realiza importante estudo acerca desta modernidade, e cujas reflexões serão referências para muitos estudiosos da pós-modernidade.

Max Weber, na obra *Le Savant et le Politique* (1919), escrita em 1919, analisa a modernidade consciente de si mesma, já crítica em relação à sua impotência. A ciência é vista como sendo incapaz de completar o programa do Iluminismo, isto é, a desmitologização e o “desencantamento” (termo empregado por Weber) totais do mundo.

Ao retirar o significado dado ao mundo, pela religião, a ciência coloca-se a si mesma como

por ser muito pertinente p/ minha leitura!

sucedâneo na forma de fé científica. A modernização cultural é analisada, pelo pensador, como um processo de racionalização das visões do mundo, principalmente as da religião.

Será nessa modernização que vão se delineando, e de maneira gradual, ganhando autonomia as esferas axiológicas da ciência, da moral e da arte, até então reunidas indistintamente no princípio religioso, ao mesmo tempo em que se inicia sua subordinação ao princípio iluminista, passando elas a serem derivadas da razão – de princípios gerais e universalistas.²

A esfera moral desempenha aí um papel importante no funcionamento da sociedade, porém, com conseqüências na cisão do sujeito em homem natural/homem civil, com o primeiro em obediência estrita ao segundo. Esta obediência ilustra o papel preponderante da esfera moral posta a serviço da sociedade – cara à modernidade – mas com um sujeito cindido (homem natural/homem civil), e em concordância com essa mesma sociedade. O sujeito vai se converter em sua própria vítima, na opressão do si mesmo, em favor da moral iluminista.

É em nome dessa sociedade, e não mais em nome da religião, que se ergue a moral iluminista. Relembrando Kant, apontamos o “uso público” da razão dirigido para a esfera moral.³

Albrech Wellmer explica a opressão do sujeito (ou do homem natural subordinado ao homem civil), pela racionalização efetuada desde Iluminismo, ao afirmar que

² Poderíamos levantar a questão de a moral no século XVIII estar baseada ou em comunicação com uma outra esfera axiológica, a da ciência. Afinal, como observa Sergio Paulo Rouanet, em *Razões do Iluminismo* (2000), citando o iluminista Diderot, por exemplo, cujas posições críticas sobre a moral do seu tempo baseiam-se na ciência da época: “um empirismo e um sensualismo que vêem o homem como um animal organizado, com suas paixões, instintos e apetites [...] o homem natural pode obedecer ao instinto, mas o homem civil obedece à razão, encarnada na vontade geral.” (1987, p. 203) .

³ Razão e moral estão intimamente ligados no Iluminismo, expandindo-se no racionalismo da ética protestante.



a repressão da natureza interna do homem com sua tendência anárquica à felicidade é o preço da formação do “si mesmo” unitário, necessário para a auto-conservação e para o domínio da natureza externa ao sujeito. O correlato deste “si mesmo” unitário é uma razão objetivante e criadora de sistema (totalizante) que, portanto, é concebida como meio de dominação: da dominação da natureza interna, externa e social. (1988, p.119) *

A “razão pura” foi se especializando e encontrou sua expressão instrumental e utilitária ao longo do século XIX e em seu prolongamento no século XX nos processos de racionalização da modernidade.

Essa razão é duramente criticada em seu legado instrumental por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, em sua obra *A Dialética do Esclarecimento* (1985).

Sobre a escolha do termo “Esclarecimento”, e não Iluminismo, o tradutor Guido Antonio de Almeida observa que sua opção deveu-se em virtude de o primeiro termo ser mais fiel à tradução do “Aufklärung”, que é “o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais, etc.)” (1985, p. 7).

Observamos que o “Esclarecimento” teria seu correspondente no “desencantamento do mundo”, tal como Weber denomina o predomínio da ação da razão científica sobre o princípio explicativo transcendente da religião, porém sem a presença da síntese desta última. O tradutor afirma ser esse o sentido do “Esclarecimento” empregado por Adorno e Horkheimer, significando não apenas um determinado

movimento filosófico ou uma época histórica determinados, mas o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência. (1985, p. 08)

* La represión de la naturaleza interna del hombre con su tendencia anárquica a la felicidad es el precio de la formación de un “sí mismo” unitario, necesario para la autoconservación y para el dominio de la naturaleza externa al sujeto. El correlato de este “sí mismo” unitario es una razón objetivante y creadora de sistema (totalizante) que, por tanto, es concebida como medio de dominación: de la dominación de la naturaleza interna, externa y social. (1988, p.119)

Esses pensadores analisam o programa do “Esclarecimento”, que tinha como objetivo dissolver os mitos, substituindo-os pela razão. No entanto, Adorno e Horkheimer sublinham que no “Esclarecimento” ainda era possível perceber a função que o mito desempenhava, que é também a de esclarecer. Explicando melhor, se o mito era um esclarecimento divino sobre o mundo, o “Esclarecimento” conservava ainda a função de elucidar o mundo, porém não mais um mundo divino, mas um mundo passível de ser conhecido por meio da razão. Outro fato que aproxima o mito do “Esclarecimento” é a forma com que este diviniza a razão. A diferença desse movimento de idéias encontra-se no fato de o divino da natureza, no mito, deslocar-se para a divindade da razão.

Os autores também observam que a oposição entre o “Esclarecimento” e a mitologia estaria no princípio do primeiro, que se opõe a tudo o que não é racional, o princípio da razão.

Interessa-nos destacar a passagem do estudo dos autores, onde observamos, na análise da oposição entre a mitologia e o Esclarecimento, o papel que a razão desempenha neste último. Adorno e Horkheimer explicam-no no seguinte excerto:

A mitologia só conhece o espírito na medida em que este está imerso na natureza, como potência natural. Assim como as forças exteriores, os impulsos internos são para ela potências vivas de origem divina ou demoníaca. O esclarecimento, ao contrário, repõe toda a coerência, sentido, vida, dentro da subjetividade que só vem a se constituir propriamente nesse processo de reposição. A razão é para ele [o esclarecimento] o agente químico que absorve a própria substância das coisas e a volatiliza na pura autonomia da própria razão. Para escapar ao medo supersticioso da natureza, ela [a razão] pôs a nu todas as figuras e entidades objetivas, sem exceção, como disfarces de um material caótico, amaldiçoando sua influência sobre a humanidade como escravidão, até que o sujeito se convertesse – em conformidade com sua Idéia – na única autoridade irrestrita e vazia. Toda força da natureza reduziu-se a uma simples indiferenciada resistência ao poder abstrato do sujeito. (1985, p. 88)

Entendemos, nesse trecho, que a anterior explicação de uma origem divina do mundo exterior e do sujeito é transformada e dominada, no Esclarecimento, por uma razão que absorve e devolve ambos, iluminados por uma abstração que, se por um lado, emancipa-os do jugo de forças desconhecidas, por outro, isola-os dessas forças pela autonomia da mesma abstração ou razão.

O homem, que até o Esclarecimento não se apresentava problematizado no pensamento, será a partir de então o sujeito que neste se problematiza como objeto.

Os autores comentam que com a mimese do classicismo entre pensamento e objeto, o primeiro acabava por ser coincidente ao segundo, ao objeto, estando os dois em uma relação de analogia. Apagava-se, dessa maneira, a divisão entre o sujeito e o objeto. Já, no “Esclarecimento”, o pensamento e o objeto além de se cindirem, tornam-se abstrações, criações da razão.⁴

Cabe aqui destacarmos que o pretense sujeito unificado da modernidade – analisado nas teorias da pós-modernidade – seria sobretudo sua representação em um discurso racional e universal. Em outras palavras, a representação a qual nos referimos seria a abstração – racional e discursiva – do homem, produzida por ele próprio. Essa produção de um discurso racional, em que o homem encontra-se tanto como objeto representado como se apresenta sendo o sujeito da representação, é analisada como um legado conflitante da razão do Iluminismo, por Adorno e Horkheimer.

Os autores vêem o “Esclarecimento”, em seu princípio, contendo um vetor repressivo e outro emancipatório do homem. A razão é o instrumento pelo qual o homem liberta-se da ignorância, mas essa mesma razão é tornada racionalização do mundo e acaba

⁴ Michel Foucault, como sublinharemos em capítulo posterior, efetua semelhante análise por meio da mudança das *epistêmes*.

por fazer-se autônoma, indiferente ao homem. A razão da ciência tornou-se apenas eficaz como instrumento de dominação, a razão da moral servindo aos irracionalismos dos homens, a razão da arte apenas servindo à indústria cultural – desaparecida como arte em si, e transformando-se em mercadoria.

As esferas axiológicas da ciência (pretensamente objetiva), da moral universal, e de uma arte independente, dirigem-se à sua autonomia rigorosa. O objetivo do Iluminismo, que seria a emancipação do homem por meio do conhecimento, transforma-se em presa de uma razão instrumental que atinge as formas de existência humana. A razão, no projeto do Iluminismo, não estaria, a princípio, posta ao serviço exclusivo do progresso científico, econômico e administrativo. Mas ela já estaria fadada a ser uma razão instrumental, na medida em que foi, em suas origens, o resultado da cisão do mundo seja em pensamento, seja em objeto para esse pensamento.

1.4 A Discussão da Pós-modernidade em suas Principais Polarizações: Jean-François Lyotard e Jürgen Habermas.

Após comentarmos de maneira breve o conceito de razão do Iluminismo e a crítica que ele sofre no seu legado de razão instrumental, vamos nos ocupar, agora, com o movimento que realiza a crítica ao Iluminismo, por muitos denominados “pós-modernidade”.

A denominação “pós-modernidade”, já aludida anteriormente, traz consigo uma série de questões relativas à sua própria existência. O desacordo instala-se na comunidade acadêmica e artística no tocante à sua pertinência, à sua extensão, ao seu conceito e também à sua periodização histórica. Assim, os seus estudiosos, sejam aqueles que defendem essa



denominação ou os que se posicionam contrários ao seu emprego, sofrem a ausência de uma teoria capaz de promover o consenso, que permita englobar em uma visão totalizadora, sua pluralidade de aspectos e de manifestações.

No entanto, difícil é fugir às teorias. Elas, em si, já guardam o princípio de vontade de totalização. Mas é importante sublinhar que embora as teorias da pós-modernidade mantenham-se convergentes nos assuntos, estes não são apresentados em um consenso visando a sua totalização. As teorias da pós-modernidade, em suas abordagens, muitas vezes negam-se umas às outras, em um dissenso que é seu próprio traço distintivo.

Na natureza intencionalmente não-consensual da pós-modernidade, encontramos a recusa de um pressuposto caro à modernidade, que seria a universalidade e totalização das grandes teorias filosóficas e sociais.

Um elemento de dissentimento encontra-se presente na procura de periodização histórica referente à pós-modernidade. A tentativa de se operar a periodização nesse termo gerador de dissenso é inevitável, já que ele carrega, em sua própria denominação, a modernidade - um período historicamente datável, com mudanças na concepção de mundo, de homem e na maneira de sua organização. É interessante notar que a idéia de periodização, de períodos históricos, é própria da modernidade. Esta traz consigo um historicismo de progresso incessante, sempre feito de rupturas consecutivas rumo à perfeição.⁵

⁵ Este historicismo tem seu representante em Hegel. Expomos um fragmento de sua obra onde ele comenta sobre o processo revolucionário: "Não é difícil, aliás, ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e de passagem a um novo período. O espírito rompeu com o mundo que foi, até agora, aquele de seu ser-lá e de sua representação, e ele encontra-se no ponto de precipitá-los no passado para engoli-los, assim como engajado no trabalho de sua transformação. Certamente, ele (o espírito) não está jamais em repouso, mas tomado em seu movimento sempre em progresso." In: *Hegel*. Bernard Bourgeois. Paris: Ellipses/Édition Marketing S.A., 1998, p. 40).

"Il n'est, d'ailleurs, pas difficile de voir que notre temps est un temps de naissance et de passage à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde qui a été jusqu'à maintenant celui de la représentation, et il est sur le

Mais interessante ainda é a posição de muitos estudiosos sobre a pós-modernidade, baseada em critérios inerentes à modernidade, cuja medida para discernir um possível período ao qual já estaríamos mergulhados, ou então, que se avizinha de nós, é a própria noção de ruptura – noção recorrente da modernidade, que acaba estabelecendo-se como tradição: a tradição da ruptura.

Grande parte desses estudiosos, ao debruçar-se sobre a pós-modernidade, conclui que ela não se constitui um período, norteadada no pressuposto moderno de ruptura. Tomando como medida esse pressuposto, teóricos como Sergio Paulo Rouanet (2000) e Jurgen Habermas (1988), assinalam que não há ruptura - ou que ela não é verdadeiramente marcante - entre a modernidade e a pós-modernidade. Esses teóricos levam em conta a sua presença, ao tentarem distinguir um período de outro possível.

Lembramos Gianni Vattimo, quando observa que

Afirmar, com efeito, que nos situamos em um momento posterior à modernidade, e conferir a este fato uma significação de alguma maneira decisiva, pressupõe a aceitação daquilo que caracteriza, mais especificamente, o próprio ponto de vista da modernidade, a saber, a idéia de história e de seus corolários: as noções de progresso e de ultrapassagem. (1987, p.10). *

Vattimo afirma que a pós-modernidade “se caracteriza não somente como novidade em relação ao moderno, porém mais radicalmente como dissolução da categoria de novo, como experiência de um ‘fim da história’” (1987, p. 10).*

point de les précipiter dans le passé pour les y engloutir, ainsi qu'engagé dans le travail de sa transformation. Certes, il n'est jamais en repos, mais pris dans un mouvement toujours en progrès. “ (1998, p.40)

* Affirmer en effet que nous nous situons à un moment postérieur à la modernité, et conférer à ce fait une signification en quelque sorte décisive, présuppose l'acceptation de ce qui caractérise le plus spécifiquement le point de vue même de la modernité, à savoir l'idée d'histoire et ses corollaires: les notions de progrès et de dépassement. (1987, p.10)

* [...] se caractérise non seulement comme nouveauté par rapport au moderne, mais plus radicalement comme dissolution de la catégorie de nouveau, comme expérience d'une “fin de l'histoire”. (1987,p.10)

Ele explica que este “fim” seria somente o da concepção moderna de historicidade. Não chega a falar de “período” pós-moderno, já que, segundo ele, a referência a períodos encontra-se dominada pelo moderno historicismo hegeliano, com suas necessárias rupturas dirigidas a um progresso infinito.

De maneira geral, observamos que os estudiosos da pós-modernidade que abordam o projeto do Iluminismo como o conhecimento a serviço da emancipação dos homens, pretendem seu prolongamento, com as necessárias revisões. Daí serem contrários à visão de uma mudança capaz de instalar uma pós-modernidade. Seria o caso, por exemplo, de Jürgen Habermas.

Podemos observar, em Adorno e Horkheimer, a crítica ao legado iluminista, porém sem que neles vejamos a procura por um novo período. A defesa da instalação da pós-modernidade é defendida por Gianni Vattimo (1987). Em Jean-François Lyotard (2000), podemos constatar a afirmação da existência de uma condição, e não de um período, pós-moderna, configurada na crise do legado iluminista.

Notamos que mais que uma simples periodização histórica, trata-se de visões sobre o legado iluminista. Como já comentamos, apontando alguns dos estudiosos da modernidade, a razão tanto pode servir para a emancipação, como para dominação dos homens. Acentuar uma ou outra consequência já contida no projeto iluminista equivale a defender seja o prolongamento, seja a crítica à modernidade.

Jürgen Habermas é um dos pensadores que defende o projeto do Iluminismo e o prolongamento da modernidade. É importante levar em conta o contexto histórico desse pensador alemão, pois a Alemanha, saída de uma guerra, não tinha ainda completado a sua modernidade, principalmente a cultural – aí incluída a arte. Eis, então, um elemento para a sua defesa do seu prolongamento.



Porém, lembramos com Lyotard, que a história da Alemanha mostra-nos como a racionalização objetivando o domínio pode servir aos motivos mais obscuros e irracionais. Esse teórico francês assinala o campo de concentração de Auschwitz como a exarcebação, a explosão e o fim do projeto iluminista.

Assim, observamos que enquanto alguns estudiosos, Habermas por exemplo, apontam o contexto alemão da Segunda Guerra como um recuo da modernidade, outros assinalam esse mesmo contexto como o fim da racionalidade, na racionalização pelo domínio, da forma que houve na Alemanha, como é o caso de Lyotard.

Torna-se difícil apontar o que incitaria a posição de Habermas na defesa do projeto iluminista. Entrever no contexto do autor essa sua posição é ainda mais difícil, face à complexidade da história da Alemanha da primeira metade do século XX, pois alguns podem vê-la como recuo da modernidade, como ele próprio, outros, como Lyotard, sua exarcebação, explosão, que culminaria em seu fim.⁶

Atemo-nos à discussão da pós-modernidade efetivada por Habermas, que, em seu artigo “Modernidad versus postmodernidad” (1988), afirma ser a pós-modernidade um movimento cultural conservador, circunscrito aos círculos de cultura alternativa. Ele contrapõe as forças obscuras do que chama de conservadorismo antimoderno às forças ilustradas e iluminadoras da modernidade, e explica a “debilidade analítica da própria doutrina neoconservadora”, comentando que

o neoconservadorismo transfere à modernidade cultural os incômodos pesos de uma modernização capitalista mais ou menos satisfatória da economia e da sociedade. A doutrina neoconservadora não delimita a relação entre o bem recebido processo de modernização da sociedade, por um lado, e o lamentado desenvolvimento cultural, por outro lado. O neoconservador não põe em manifesto as causas econômicas e sociais das atitudes alteradas para

⁶ Fazemos referência, por meio do contexto histórico de Habermas, à história da Alemanha da primeira metade do século XX, justamente pelo marco nela colocada, seja como recuo ou exarcebação e explosão do projeto iluminista.

com o trabalho, o consumo, o êxito e o ócio. Conseqüentemente, atribuí tudo [...] ao domínio da “cultura”. (1988, p.92) *

Habermas assinala que esses neoconservadores são descontentes que “estão enraizados em reações profundamente assentadas contra o processo de modernização da sociedade” (1988, p.93). *

O autor não rejeita a modernização capitalista que penetra nas manifestações culturais.⁷ Habermas localiza essas manifestações encontrando-se sob o domínio das esferas de ação comunicativa, centradas na reprodução e transmissão de valores e normas.

Ora, o que os “neoconservadores” atacam – a modernização capitalista introduzindo-se para racionalizar as manifestações culturais, e nestas a comunicação – é, segundo Habermas, algo inerente à vida, que se faz presente por meio da racionalidade comunicativa. Para ele, a análise das manifestações culturais deve ter seu ponto de partida na observação da racionalidade comunicativa, e não partindo da crítica à modernização da sociedade. Habermas ataca o que classifica neoconservadores, por ver neles a crítica à modernidade cultural justamente na modernização capitalista. Ele não pretende uma crítica à modernização capitalista mesclada com a modernidade cultural, mas sim uma demarcação

* El neoconservadurismo traslada a la modernidad cultural las incómodas cargas de una modernización capitalista más o menos satisfactoria de la economía y la sociedad. La doctrina neoconservadora difumina la relación entre el bien recibido proceso de modernización de la sociedad, por un lado, y el lamentado desarrollo cultural, por el otro. El neoconservador no pone de manifiesto las causas económicas y sociales de las actitudes alteradas hacia el trabajo, el consumo, el éxito y el ocio. En consecuencia, atribuye todo [...] al dominio de la “cultura”. (1988, p.92)

* Están enraizados en reacciones profundamente asentadas contra el proceso de modernización de la sociedad. (1988, p.93)

⁷ Habermas é contrário à idéia de uma crítica da modernização da sociedade por meio da arte. Ele afirma que “o mundo da vida tem que se fazer capaz de desenvolver a partir de si mesmo instituições que ponham limites à dinâmica interna e aos imperativos de um sistema econômico quase autônomo e seus complementos administrativos.” (1988, p. 100). “El mundo de vida tiene que hacerse capaz de desarrollar a partir de sí mismo instituciones que pongan límites a la dinámica interna y los imperativos de un sistema económico casi autónomo y sus complementos administrativos. (1988, p.100)

satisfatória entre essas duas: delimitar uma e outra traria um apaziguamento na relação entre a cultura e o mundo da vida, no cotidiano.

Habermas vai explicar a posição de uma antimodernidade, ainda lembrando Weber, ao dizer que a modernidade cultural afastou-se gradativamente do mundo da vida, por negar o que neste foi se imprimindo, ou seja, a modernização capitalista. Já no final do século XIX, delineia-se uma oposição entre a esfera da arte e o mundo social. Esta oposição encaminhou-se para o movimento Surrealista, que pretendia destruir a esfera autônoma da arte e forçar sua reconciliação com a vida. Para ele, a “destruição” da esfera autônoma da arte equivale à sua própria destruição.

Mas há problemas na análise de Habermas em relação ao seu comentário sobre a arte, mais especificamente quanto ao Surrealismo. Ele considera a tentativa do Surrealismo de reconciliação da arte com o mundo da vida, sob um aspecto negativo, como uma *nivelação* em um só plano da arte e da vida (1988, p. 96), que acabaria fazendo desaparecer a arte, na quebra de sua esfera autônoma.

Entendemos que, sob o ponto de vista de Habermas, a tentativa de reconciliação entre arte e vida traria, para esta última, seu empobrecimento, já que, para ele, estaria desvinculada das outras duas esferas axiológicas – a da ciência ou a cognitiva, e a da moral.

Podemos objetar que o Surrealismo pretendeu um certo nivelamento em um só plano da arte e da vida, mas não com o empobrecimento da primeira. Procurou, ao contrário, uma nova forma de expressão para a arte a fim de que ela, ao contrário do que diz Habermas, continuasse existindo, na sua revitalização. Devolvida ao mundo, a arte o enriqueceria, ao descobrir, no homem, o automatismo de sua linguagem e a revelação do oculto nas imagens do mundo. Foi de uma outra esfera, da ciência (psicanálise), que o Surrealismo retirou essa nova forma de expressão. Se podemos pensar em um

“nivelamento”, este seria a da esfera cognitiva e a da arte; fato que não empobreceu a última. Não foi diretamente do que ele chama “mundo da vida” que o Surrealismo procurou uma proximidade, mas de suas descobertas ditas científicas. Porém, essa proximidade, de uma maneira indireta, estaria religando a arte e o mundo da vida; fato positivo, ao nosso ver, para a arte.

O Surrealismo procurou, além desta proximidade, expandir uma razão que até então se mantinha limitada à razão estreita.

André Breton, em seu *Manifestos do Surrealismo*, afirma a esse respeito:

Ainda vivemos sob o império da lógica [...]. O racionalismo absoluto que continua em moda não permite considerar senão fatos dependendo estreitamente de nossa experiência. Os fins lógicos, ao contrário, nos escapam. Inútil acrescentar que à própria experiência foram impostos limites. [...] A pretexto de civilização e de progresso conseguiu-se banir do espírito tudo que se pode tachar, com ou sem razão, de superstição, de quimera; a proscrever todo modo de busca da verdade, não conforme ao uso comum. Ao que parece, foi um puro acaso que recentemente trouxe à luz uma parte do mundo intelectual, a meu ver, a mais importante, e da qual se afetava não querer saber. Agradeça-se isso às descobertas de Freud. Com a fé nestas descobertas desenha-se afinal uma corrente de opinião, graças à qual o explorador humano poderá levar mais longe suas investigações, pois que autorizado a não ter só em conta as realidades sumárias. Talvez esteja a imaginação a ponto de retomar seus direitos. Se as profundezas de nosso espírito escondem estranhas forças capazes de aumentar as da superfície, ou contra elas lutar vitoriosamente, há todo interesse em captá-las, captá-las primeiro, para submetê-las depois, se for o caso, ao controle de nossa razão. (1985, p. 40-41)

Habermas parte do pressuposto de que no Surrealismo teria havido uma tentativa frustrada de religação entre a arte e da vida, ocorrida, segundo ele, pelo empobrecimento de ambas. Esse propósito do Surrealismo foi buscado em consequência da negação da autonomia acontecida a partir da diferenciação das esferas do conhecimento.

Como podemos notar no fragmento extraído do *Manifestos do Surrealismo*, houve, sim, a tentativa de interpenetração da vida e da arte e interpenetração efetuada por meio da esfera da ciência, uma ciência não mais nos moldes do positivismo, mas uma



ciência que critica a si própria, porquanto realizada por um sujeito que não se vê mais em sua autonomia e em sua soberania, e cuja “razão” descobre ser, sobretudo, uma expressão de relações psíquicas e sociais.

Habermas aponta o Surrealismo como exemplo de movimento estético, cuja proposta seria a negação da arte. Segundo ele, essa negação acabou servindo à ulteriores posições conservadoras, antimodernas.

Opondo-se a essas posições denominadas conservadoras, pois empobrecedoras, Habermas reage, revalidando o projeto da modernidade, o qual identifica com o projeto do Iluminismo. O autor defende uma reconexão da cultura moderna com a práxis cotidiana (mundo da vida). Porém, ele observa que as perspectivas para essa reconexão são negativas. Isso porque o processo de modernização do capitalismo e a crítica da modernidade cultural caminham separados.

Habermas não vai se deter na crítica da modernidade cultural como uma idéia presente nos debates da pós-modernidade (em sua abordagem sociológica), visto que esta é retratada pelo pensador alemão somente como a própria negação da sociedade cultural. Vista sob este prisma, a pós-modernidade, para ele, está fadada, assim, a ser um movimento antimoderno e conservador. O autor relaciona as posturas por ele designadas de antimodernas e conservadoras com o que ele denomina os falsos programas de negação da cultura (1988, p.95), comentando que a “desilusão produzida pelos próprios fracassos daqueles programas que reclamavam a negação da arte e da filosofia chegou a servir como pretexto às posturas conservadoras” (1988, p. 100).*

* La desilusión producida por los propios fracasos de aquellos programas que reclamaban la negación del arte y la filosofía ha llegado a servir como pretexto a las posturas conservadoras (1988, p.100).

Ele define essas posturas conservadoras como posições que reclamam uma pré-modernidade ou, então, uma pós-modernidade (todas tidas por ele como anti-modernas). Naquelas que reclamam uma pré-modernidade, estão incluídos o que ele denomina “jovens conservadores” e os “velhos conservadores”. Os “jovens conservadores”, segundo o autor, “reclamam como próprias as revelações de uma subjetividade descentrada, emancipada dos imperativos do trabalho e da utilidade, e com esta experiência saem do mundo moderno” (1988, p. 100).^{*} Vale ressaltar, aqui, a inclusão de Foucault na classificação de “jovens conservadores” efetuada por Habermas, pois entraremos, em capítulo posterior, em algumas das idéias do pensador francês.

De nossa parte, entendemos a posição de Foucault, como de tantos outros, como o desmascaramento da razão instrumental, que impera não somente no meio científico, tecnológico, administrativo, mas também estendendo-se em todos os tipos de discursos, inclusive o das ciências humanas. Ele denuncia o discurso em sua produção do sujeito, com vistas ao seu controle e sua dominação, e o faz por meio de uma análise dos discursos geralmente tidos como emancipadores do homem, tal como se encontra ativado desde o Iluminismo. Seria plausível ver nessa postura uma inserção crítica na modernidade.

Já os “velhos conservadores”, segundo o estudioso, lamentam a decadência da razão substantiva – razão anterior à modernidade – e saem do mundo moderno em busca dessa razão.

Uma terceira classificação para os “antimodernos” seria o que Habermas designa pós-modernos. Estes seriam receptivos ao progresso técnico, ao crescimento capitalista e à administração racional. Entretanto, essas modernizações estariam separadas da cultura, daí

^{*} “Reclaman como propias las revelaciones de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia se salen del mundo moderno.” (1988, p.100)

então negarem o projeto do Iluminismo, segundo a leitura de Habermas. Concebem o mundo da vida como irreconciliável com as esferas da ciência, moral e arte, que se especializaram demais.

Para Habermas, a legitimação da modernidade cultural seria encontrada por meio dos “jogos de linguagem”, em que a comunicação estabelecida através do diálogo entre os falantes, levaria à sua progressão até atingir um consenso final.⁸ Neste, encontrar-se-ia justamente a verdade – cuja legitimidade está ameaçada pela autonomia e distanciamento das três esferas de conhecimento e pelo declínio dos metarelatos.

Assim, a verdade seria uma produção dos “jogos de linguagem” numa situação ideal de comunicação, cujo fim seria o consenso. Este alcançado, restabelecer-se-ia o discurso unificado, universal e hegemônico que se perdeu com a pós-modernidade. O consenso seria uma forma de se resgatar o projeto central da modernidade, unindo o mundo da vida (práxis) às esferas de conhecimento. Seria o que ele denomina “racionalidade comunicativa”.

No conceito de “racionalidade comunicativa” de Habermas haveria um compromisso tácito entre os falantes, articulado pelo mecanismo de uma situação ideal de comunicação entre eles. O compromisso do qual fala o autor reside em uma concepção superficial da linguagem, no acordo sempre possível entre os falantes. Os críticos levantaram a questão, por exemplo, de como se daria este acordo.

O consenso pretendido por Habermas como solução pragmática não encontra concordância entre os estudiosos da pós-modernidade. No entanto, estes apóiam o pensador

⁸ Sobre o diálogo sendo desenvolvido em direção de um consenso, de validade universal, iremos apresentar uma perspectiva diferente, representada por Jean-François Lyotard.



alemão em sua formulação de uma teoria que pretende contextualizar a verdade e a racionalidade no mundo da vida, no empírico.

Nessa preocupação de Habermas, de contextualização da verdade, da razão dentro da existência, do mundo da vida, histórico, cotidiano, ele acaba por alinhar-se ao aspecto central da pós-modernidade, que é a recusa de uma razão transcendental que fundamente o mundo da vida .

Uma questão que a maioria dos estudiosos da pós-modernidade levanta é a debilidade, observada desde o final do século XIX, das teorias filosóficas – metafísicas – e políticas/sociais (todas com pretensões universais ou totalizadoras) com as quais se legitimavam os conhecimentos. É essa crítica, justamente, que se converte de forma aguda na experiência da pós-modernidade.

O estudo do declínio dessas teorias, relacionado de maneira direta com a experiência ou condição da pós-modernidade, é levado a cabo pelo teórico francês Jean-François Lyotard. Ele faz o emprego do termo pós-moderno, a partir do título de sua obra *A Condição Pós-Moderna* (2000), escrita em 1979. Entretanto, Lyotard substitui, posteriormente, o prefixo “pós” – alvo de infindáveis discussões – pelo prefixo “re”. Com o objetivo de fugir da periodicidade contida na noção pós-modernidade, Lyotard, em um artigo intitulado “Réécrire la modernité”, inserido no *Les Cahiers de Philosophie, Jean-François Lyotard – Réécrire la Modernité* (1988), contorna a problemática levantando um aspecto que considera deflagrador em nossos dias, que é o da reescritura da modernidade. Reescritura esta significando uma perlaboração do passado, remodelado em função de novas experiências que lhe conferem novas significações

Na obra *A Condição Pós-Moderna*, ele adota o termo “pós-moderno” observando que este pertence ao domínio dos sociólogos e críticos do continente americano,



e designa-o como o estado da cultura resultante das transformações acontecidas no âmbito da ciência, da literatura, das artes, a partir do século XIX.

Lyotard estuda essa transformação baseada na “crise dos relatos”. Explica, antes de tudo, serem estes relatos discursos de legitimação – denominado por ele “metarelatos” – que enunciam o verdadeiro, de maneira a exercer sobre si uma autolegitimação. Ele denomina metarelato qualquer discurso de legitimação – filosófico ou político – ao qual se queira imprimir o valor de verdade e que possa legitimar quaisquer das esferas de conhecimento tornadas autônomas com a modernidade.

Podemos aferir que a modernidade, ao deparar-se com a autonomia dos conhecimentos, produz esses metarelatos que intentam totalizá-los. Os metarelatos seriam teorias que buscavam um princípio fundador, isto é, explicativo, para a legitimação dos conhecimentos tornados distantes entre si. O teórico francês não se detém na análise da divisão das esferas do conhecimento, mas na leitura de sua obra é possível observar que os metarelatos teriam sido uma tentativa da modernidade de solucionar o problema dessa divisão, através de um discurso totalizador e legitimador, o qual pudesse unificar as esferas de conhecimento.

Em *O Pós-Moderno Explicado às Crianças* (1993), escrito entre 1982 e 1985, Lyotard localiza a filosofia de Hegel como aquela que totaliza todas essas narrativas e, neste sentido, concentra em si a modernidade especulativa, isto é, o metarelato.

Mais que assinalar o declínio dos metarelatos a partir do final do século XIX como parte da condição do pós-moderno, Lyotard faz um diagnóstico dessa condição ao apontar sua característica central, que estaria na subversão do discurso fundamentado, que legitimava a ciência, a moral e a arte.

Lyotard não aponta quais foram as transformações ocorridas a partir do final do século XIX; explica apenas que o desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação das esferas do conhecimento ocorreu devido à crise da filosofia metafísica e da instituição universitária que dela dependia. Lyotard estuda, em *A Condição Pós-Moderna*, o estatuto do saber conseqüente desta transformação.

Em “Réécrire la Modernité”, Lyotard comenta, de maneira breve, essa transformação. Ele colocará o seu marco em Nietzsche, dizendo que este filósofo se

esforça para emancipar o pensamento, a maneira de pensar, do que ele chama a metafísica, isto é, deste princípio que prevalece de Platão à Schopenhauer, de que a única coisa para os humanos é descobrir o fundamento que lhes permite falar de acordo com o verdadeiro e agir de acordo com o bem ou o justo. O pensamento nietzscheano tem por tema central o fato que não há nada “em acordo com”, por que não há nada que seja um princípio primeiro ou originário [...]. (1988, p. 197) *

O pensamento de Nietzsche não acredita nesse acordo, nesse princípio originário, a idéia do Bem, ou o princípio de razão. Lyotard, ao referir-se a Nietzsche, está mostrando uma relação causal entre a crise de legitimidade dos metarelatos e o declínio da metafísica, do princípio do fundamento transcendental. Porém, não vai mais adiante em seu comentário, isto é, não faz uma análise dessa relação que ele próprio aponta.

Lyotard diferencia o período antigo e o moderno, ao assinalar um princípio explicativo do conhecimento para cada uma das épocas históricas, afirmando em *O Pós-Moderno Explicado às Crianças*, que o período moderno não procura, como o faz o antigo, a legitimidade das “instituições e práticas sociais e políticas, legislações, éticas, maneiras de pensar”, nos mitos (1993, p.31); não procura essa legitimidade

* [...] s’efforce d’émanciper la pensée, la manière de penser, de ce qu’il appelle la métaphysique, c’est-à-dire de ce principe, qui prévaut de Platon à Schopenhauer, que la seule affaire est pour les humains de découvrir le fondement qui leur permette de parler en accord avec le vraie et d’agir en accord avec le bien ou le juste. La pensée nietzschéenne a pour thème central qu’il n’y a nul ‘en accord avec’, parce qu’il n’y a rien qui soit un principe premier ou originaire. (1988, p.197)

num acto original fundador, mas num futuro que deverá efectuar-se, ou seja, numa Idéia a realizar. Esta Idéia (de liberdade, de “luz”, de socialismo, etc) tem um valor legitimante porque é universal. Orienta todas as realidades humanas. Dá à modernidade o seu modo característico: o *projecto*. (1993, p. 32)

Na modernidade, há a substituição da religião pela metafísica especulativa (filosofia) e de emancipação universal (política). Ele comenta que a modernidade “elabora a finitude, dá a razão que proíbe raciocinar sobre o fundamento do raciocínio” (1993, p. 77).

Essa seria uma aporia da modernidade, pois a razão não pode se criticar a partir de si mesma, visto ser ela o fundamento de toda crítica. O fato de criticá-la, além de abala-la, arrasta consigo a legitimidade da própria crítica – fundamentada na razão.⁹

A concepção da razão, não-franqueada para criticar-se a si mesma, é alvo da maioria dos teóricos da pós-modernidade, convergente na intenção de franquear a crítica sobre a própria razão.

Lyotard discute, de forma detida, a ciência, ou o que podemos chamar a esfera do conhecimento da ciência. Segundo ele, no século XX, houve a vitória da ciência, no seu aspecto de tecnociência, sobre os outros candidatos à finalidade universal da história (emancipação da humanidade, sobretudo). No entanto, ele observa que esta vitória sobre as demais esferas axiológicas é “outra maneira de destruir o projecto moderno, dando ar de o realizar” (1993, p. 32). Lyotard afirma que a tecnociência não é acompanhada pela liberdade, educação, e pela riqueza melhor distribuída na humanidade.

O autor aborda o estatuto da razão da pós-modernidade, cuja legitimidade oferecida

vem directamente da ideologia tecnicista [...]. A razão científica não é questionada segundo o critério do verdadeiro ou do falso (cognitivo), sobre

⁹ Comentaremos, em capítulo posterior, a abordagem de Friedrich Nietzsche sobre a razão e seu objetivo de ampliá-la, ao mesmo tempo em que realiza uma crítica à noção estreita da razão iluminista. É esta noção estreita o alvo da crítica à razão. A crítica de Nietzsche evita, assim, a aporia da modernidade.

o eixo mensagem/referente, mas segundo a performatividade dos seus enunciados, sobre o eixo destinador/destinatário (pragmático). Aquilo que eu digo é mais verdadeiro do que aquilo que tu dizes, visto que, com o que eu digo, posso 'fazer mais'. (1993, p.77)

Neste trecho, Lyotard observa que a pós-modernidade já não tem seu suporte de legitimidade no metarelato próprio da modernidade, mas encontra seu apoio de legitimidade no mais-poder (1993 p.77), criando o que ele denomina "pseudo-racionalidade" (1993, p.88).

O pensador questiona se o êxito da condição pós-moderna seria um critério de legitimidade, já que ele é apenas constatado ou não, sem nenhuma demanda de legitimidade. Observada essa condição, ele afirma ocorrer, sim, na atualidade, uma aceleração do processo de deslegitimação.

O projeto de emancipação da modernidade é, assim, frustrado. Lyotard lembra Kant, ao negar a afirmativa deste filósofo iluminista, a qual a história universal conduz de forma segura ao progresso, ou, se parafrasearmos Kant, em "Réponse à la Question: Qu'est-ce que les Lumières?", que a história universal *não* tem necessariamente uma finalidade universal, como se pretendia no ideal das Luzes.

Torna-se importante assinalar que Lyotard não discute apenas o declínio da metafísica, com seus metadiscursos especulativo e de emancipação humana, mas também lembra certos fatos que derrubaram o fundamento destes metadiscursos. Ele indica certos fatos do século XX que dão sinais do enfraquecimento da modernidade, tornando as grandes narrativas pouco críveis:

Cada uma das grandes narrativas de emancipação [...] foi, por assim dizer, invalidada no seu princípio ao longo dos cinquenta últimos anos. – Tudo que é real é racional, tudo o que é racional é real: "Auschwitz" refuta a doutrina especulativa. (1993. p.42)

Observamos que Lyotard, ao mesmo tempo que coloca “Auschwitz” como um marco do declínio das teorias de legitimação da razão (metarelatos de emancipação e especulação filosófica), lembra que esse acontecimento remonta às narrativas tradicionais de origem de um povo, ao etnocentrismo:

Se um poder se autoriza através de um nome nacional ou étnico por sua vez inscrito num “corpus” de histórias mais ou menos fabulosas, como a saga germânica (ou céltica, ou itálica), isso só pode acontecer através de uma ruptura completa com a herança da Declaração dos Direitos de 1789. Trata-se, aí, não de um ‘abandono’ do projecto moderno, como diz Habermas a propósito da pós-modernidade, mas da sua ‘liquidação’. (1993, p.64)

Ilustrar ‘Auschwitz’ como um fato que recorre a uma narrativa mítica, e que liquida o projeto moderno, é discutível. Como o próprio Lyotard comenta mais adiante, numa referência ao filósofo Kant:

Kant situou claramente o perigo de confundir a liberdade transcendental (que é uma Idéia, “impresentificável”, e até dificilmente concebível) com a “liberdade empírica” (se é que existe). Não há *facto* que na experiência possa atestar a verdade de um argumento especulativo [...]. (1993, p.86)

Portanto, ele defende – implicitamente – por meio de sua referência a Kant, a separação entre a Idéia (que pode ser ilustrada na Idéia das Luzes, de progresso por meio da razão) e os fatos. Seguindo esse mesmo pensamento, poderíamos dizer que o fato “Auschwitz” não refutaria, então, o argumento especulativo (Idéia). O que está em jogo é o uso que a razão instrumental efetua, a partir de narrativas míticas. O problema encontra-se em uma imbricação entre a narrativa mítica e a de especulação filosófica. Poderíamos ver nesse fato o fim do projeto moderno (o irracionalismo aí acontecido), como também seu abandono, se pensarmos na recorrência às narrativas míticas, ou então, ao seu apogeu (pensando aí somente na instrumentalização da razão).

Também notamos outro problema em sua determinação do “fim do projeto moderno”, quando ele alude à vitória atual da tecnociência. Mais adiante, ele afirma: “Uma última observação sobre a tecnociência actual. Realiza o projecto moderno: o homem torna-se dono e senhor da natureza.” (1993, p.34). Porém, segundo o autor, essa natureza comporta não o natural, mas sim todas as suas produções, inclusive a tecnológica.

Recapitulando nossos últimos comentários, podemos afirmar que, para Lyotard, há três argumentos que liquidam o projeto moderno, concorrendo para o fim da própria modernidade. O primeiro, aquele que o autor sublinha, seria decorrente do declínio das metanarrativas legitimantes. O segundo seria o acontecimento “Auschwitz”. O último argumento seria a vitória da tecnociência.

Apontar um fato principal de liquidação do projeto moderno, entre uma pluralidade de outros eventos intrincados em si, torna-se tarefa difícil, já que os irracionaisismos, sobretudo aqueles da primeira metade do século XX, poderiam ser simplesmente um parênteses na história em que ocorreu o abandono desse projeto, como defende Habermas.

Apesar disso, os dois pensadores coincidem, em parte, quanto às alternativas para a pós-modernidade. Lyotard parte, como Habermas, dos “jogos de linguagem” de Wittgenstein. Os dois últimos advogam a comunicação dentro da experiência, concebendo e legitimando a razão apenas em sua interpenetração com o mundo da vida (o empírico).

No entanto, a coincidência termina aí. Lyotard afirma que, em uma situação entre os falantes, a verdade, a razão da pós-modernidade não está no consenso desenvolvido e almejado em uma situação de diálogo entre os falantes, como defende Habermas. Nessa situação de comunicação, o consenso não é senão um instante cujo momento seguinte traz o dissenso. O consenso é um ideal a ser buscado, um fim que se persegue por meio de

dissensos. Para Lyotard, o dissenso convém ao conhecimento, já que ele demanda sempre o desenvolvimento de uma idéia. A razão é construída no desenvolvimento entre as diferentes assertivas, por meio do dissenso. Neste estaria a legitimidade da pós-modernidade.

Entendemos que a questão do consenso, por parte de Habermas, e a do dissenso e da paralogia por Lyotard, encontram-se associadas, em última instância, à concepção da razão de cada um deles. Seria a defesa de uma razão, respectivamente, universal e totalizante, e a defesa de uma razão plural e sempre se fazendo de maneira progressiva.¹⁰

Por fim, o declínio do metadiscurso apontado por Lyotard como o aspecto fundamental balizando a cisura entre a modernidade e a pós-modernidade tem de ser melhor analisado. É importante averiguarmos que a razão que legitimava essas narrativas começa a ser minada quando se inicia a desconstrução do metadiscurso, problematizando neste o seu autor e o sua razão. A linguagem também sofre abalos, passando a ser foco de constantes indagações, sendo concebida como constitutiva da razão e seu sujeito.

¹⁰ Podemos entrever esse eixo antagônico na análise da obra de Raduan Nassar, que se segue após nossa discussão sobre o aspecto crucial debatido nas teorias da pós-modernidade, que é o do estatuto da razão.

2. CRÍTICA À RAZÃO EM FRIEDRICH NIETZSCHE

2.1. Nietzsche e a Pós-modernidade

A modernidade carrega consigo o pensar sobre ela mesma, a fim de legitimar-se. Porém, esta preocupação em legitimar-se, afastando-se e particularizando-se em relação ao passado, ao final, torna-se a própria essência da modernidade, que é a crítica sobre si mesma.

Podemos apontar, como os estudiosos da modernidade e os da pós-modernidade o fazem, o instrumento com o qual a modernidade irá exercer a sua crítica, sendo o alvo da crítica da pós-modernidade, que é a noção-fundamento, a razão iluminista.

Há uma relação íntima entre a modernidade e o racionalismo ocidental. Há uma relação entre pós-modernidade e uma crítica que busca uma explicação que ultrapasse esse racionalismo.

O princípio explicativo na razão fez-se valer mediante à desintegração do princípio religioso como explicação dos conhecimentos. No entanto, o fundamento na razão torna-se suspeito quando se adentra à sua própria crítica, pois essa crítica faz-se por meio dessa mesma razão. A modernidade, dessa maneira, cria sua própria aporia: a razão, fundamento último na modernidade, não pode criticar a si mesma.

O problema que a modernidade suscita é o de sua auto-fundamentação.

Permanece, ao longo do século XIX, o impasse no tocante à essência da modernidade na sua auto-fundamentação, que tem seu critério último na razão. Prossegue uma crítica imanente à razão, que pretende legitimar a si mesma, isto é, não há sua crítica, cujo ponto de vista lhe seja externo, ou cuja abordagem a expanda em um quadro maior do que até então ela se encontrava.

Mesmo que seu fundamento, a razão, seja passível de algum tipo de crítica, ainda assim ela encontra-se, na modernidade, sob o domínio de uma concepção estreita sobre a razão, dominada pela idéia de sua soberania sobre todas as outras áreas, seja do conhecimento ou da realidade última do corpo.

Afirmar que a pós-modernidade seria uma crítica sobre a modernidade não destacaria uma distinção entre elas, ao contrário, permanecer-se-ia em sua própria essência – a crítica.

Destacamos dois problemas suscitados pela modernidade. O primeiro deles refere-se à crítica exercida sobre si mesma, por meio do conceito por ela cunhado e instrumentalizado, isto é, a razão. A segunda questão diz respeito ao esforço dessa crítica de se diferenciar, no afastamento do princípio religioso de explicação dos conhecimentos.

Mais do que a substituição do princípio religioso pelo princípio de uma razão que tudo explicaria, observamos que a modernidade pretendeu uma razão que se valia da religião¹ – ambas apontando para o progresso humano. O meio de conduzir a razão, de um âmbito subjetivo, para o objetivo, com vistas à sua práxis, sua eficiência prática, seria pela via da religião.

Entretanto, o ideal do Iluminismo carregará em si um afastamento da práxis cotidiana em relação às idéias deste movimento. Segundo observa Habermas, em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1990), as separações e autonomizações se, por um lado, “desbravam caminho para a emancipação de dependências ancestrais, são simultaneamente experienciadas como abstracção, como alienação perante a totalidade de um contexto ético de vida” (1990, p. 89).

¹ A religião aí desempenhando a função propagadora seria um meio eficaz para a difusão dos ideais iluministas.



Ao final do século XIX, a razão encontra sua exteriorização em um agir demasiado curto, na racionalidade orientada para determinados fins (razão instrumental) ou, então, ela volta sua força em direção a uma interioridade, tornando-se dessa forma pura abstração, subjetivação.

Nesse estado, em que o agir é empurrado para a interioridade, Habermas reporta-se a Nietzsche, quando este observa, que

O saber, tomado em excesso, sem fome, mesmo contra a necessidade, deixa agora de operar como motivo transformador, que impele para o exterior, mantendo-se oculto num certo mundo interior caótico ... Daí que toda a formação cultural moderna seja essencialmente interior [...]. (1990, p. 90)

Entendemos que Nietzsche faz uma distinção entre a ciência moderna e a formação cultural moderna, afirmando que ambas caminham solitárias. Essa distinção, ao ser associada aos seus outros escritos, leva-nos à idéia de que se a razão instrumentalizou-se na ciência moderna, na formação cultural moderna ela interiorizou-se, passando a pertencer ao âmbito da metafísica. Dessa forma, podemos observar duas derivações da razão do Iluminismo: uma seria a razão instrumental e, a outra seria a razão metafísica.

A razão, que conduziria às transformações do mundo e do homem almejadas pelos iluministas, encontra sua razão de existir, seja na sua instrumentalização, seja em um discurso especulativo, de feição metafísica.

São essas as direções pelas quais a razão caminha, afastando, assim, sua esperada validação como equivalente do poder unificador da religião, não conferindo o poder unificador que antes detinha a religião.

De qualquer forma, as vias pelas quais a razão avança conduzem ao fracasso em conformá-la de acordo com o programa do Iluminismo. Esse fracasso em direcionar a razão

para uma práxis de grande alcance provocou a desconfiança perante seu conceito talhado desde o Iluminismo, o que levou muitos ao abandono do seu programa.

O propósito primeiro deste capítulo é trazer uma determinada afirmação dos estudiosos da pós-modernidade, relevante para aprofundarmos nosso comentário sobre Nietzsche e sua crítica à razão. Trata-se da afirmação sobre Nietzsche ser o precursor da pós-modernidade.

Iniciamos com a afirmação de Jürgen Habermas. Em sua obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*, o autor aponta o ingresso de Nietzsche no discurso da modernidade como “ponto de viragem” (1990, p.91); ponto em que o discurso da modernidade muda de direção, em uma argumentação que “altera-se pela base” (1990, p.91). Fracassada a tentativa de conformar-se o conceito de razão ao projeto do Iluminismo, Nietzsche, segundo Habermas, vê-se diante de um impasse:

ou submete mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente – ou abandona o programa na sua globalidade. Nietzsche opta pela segunda via – renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e *destitui* a dialética do iluminismo. (1990, p. 91)

A seguir, Habermas aponta essa “renúncia a uma nova revisão do conceito de razão” como consequência da dúvida de Nietzsche quanto à capacidade de a modernidade ainda poder “criar os seus padrões a partir de si própria” (1990, p.91). Entretanto, observamos que é sobretudo essa dúvida que engendra em Nietzsche seu objetivo de uma nova revisão do conceito de razão, não mais baseado em uma crítica de teor imanente, centrada em um sujeito metafísico.

Esse fundamento transcendental do qual a crítica se vale é alterado por Nietzsche. A recusa a esta crítica tornou-se objetivo de Nietzsche ² e do “pós-modernismo desbravado por Nietzsche” (1990, p.108).

Habermas considera Nietzsche um “filho tardio” da modernidade, transformado em “filho precoce” de “uma época pós-moderna” (1990, p. 92). Ele prossegue no combate ao pensamento de Nietzsche e o da pós-modernidade, comentando a disposição pessimista de ambos, em relação à força libertária do Iluminismo. Sobre a crítica de Nietzsche expandida à segunda metade do século XX, ele afirma:

Esta disposição de espírito, esta atitude, já não é a nossa. Apesar disso, alastram, sob o signo de um Nietzsche renovado pelo pós-estruturalismo, estados de espírito e atitudes que de tal maneira se assemelham às aquelas que se confundem. (1990, p.109)

Habermas coloca Nietzsche como marco inicial de uma determinada corrente de idéias renovada pelo pós-estruturalismo. Essa “disposição de espírito”, que Habermas tanto combaterá, é vista por ele nos ânimos e na atitude da pós-modernidade.

Não somente Jürgen Habermas – opositor da pós-modernidade – mas também muitos outros apontam Friedrich Nietzsche como iniciador, melhor ainda, como anunciador da pós-modernidade. O seu ataque ao conceito de razão instrumentalizada, ou então interiorizada, por um sujeito metafísico, é visto como um anúncio da crítica da pós-modernidade.

Lembramos que Lyotard, em sua obra *A Condição Pós-Moderna*, sublinha a relação causal entre a condição pós-moderna e a crise dos relatos. Ele situa essa crise no final do século XIX, estando configurada sobretudo no abandono da filosofia metafísica (2000, p.XVI).

² O objetivo de Habermas é expandir esta razão em uma verdadeira práxis, que ele denomina racionalidade comunicativa.

O filósofo francês não vai mais adiante, isto é, não aponta Nietzsche como promovedor da crise da filosofia metafísica, minada pelas dúvidas quanto aos seus conceitos caros, como razão, sujeito, totalidade, verdade – todos com pretensões atemporais, unificadoras e universalizadoras. No entanto, é justamente a legitimação desses conceitos centrais da filosofia metafísica que são sabotados por Nietzsche.

Em seu artigo “Réécrire la modernité”, Lyotard apoia-se na tese de Heidegger segundo a qual Nietzsche – ao tentar desvencilhar-se do princípio fundante, a explicação última, metafísica, com a qual trabalha a modernidade – acaba ainda prosseguindo essa mesma modernidade, ao eleger o princípio da “vontade de poder” como elemento fundador de toda explicação.

Como veremos adiante, a “vontade de poder”, a que se refere Nietzsche, é plástica, móvel, transforma-se na interação com a história, com a sociedade. Entendemos que será na interação com a história e com a sociedade que a vontade de poder tem condições de ser apreendida. Não a vemos como um princípio fundante, transcendental.

Porém, Lyotard vê esse princípio de “vontade de poder” como pura abstração, retirando-o, e isolando-o do contexto social-histórico no qual Nietzsche o trabalhará.

De qualquer forma, o filósofo francês, para o nosso propósito, está balizando Nietzsche como iniciador da “pós-modernidade”, quer esta seja uma ruptura com a modernidade ou seu prolongamento.

Outro estudioso da pós-modernidade, Albrecht Wellmer (1988), afirma em “La dialectica de la modernidad y la postmodernidad”, que na rede de conceitos e pensamentos “pós” encontra-se uma experiência central, que é a “morte da razão” (1988, p. 103), anunciando o fim do projeto do Iluminismo.



Compreendemos a “morte da razão”, aludida por Wellmer, como a derrubada do conceito de razão, por meio do ataque realizado por Nietzsche.

A pós-modernidade prossegue as idéias de Nietzsche como movimento de destruição do *cogito*, da racionalidade totalizante.

Wellmer refere-se a Nietzsche, por meio da alusão a Lyotard, declarando que “o movimento de busca do pensamento pós-moderno encontrou na filosofia de Lyotard sua expressão, até o momento, mais plena” (1988, p.109).^{*} Observa que “em Lyotard, o pós-modernismo aparece como um grande movimento de ‘deslegitimação’ da modernidade européia, deslegitimação da qual a filosofia de Nietzsche representa um documento antecipado e central” (1988, p.109).^{*}

Sérgio Paulo Rouanet é outro estudioso do Iluminismo, dedicando-se também à análise das teorias da pós-modernidade, principalmente a pós-modernidade cultural – aí incluída a filosofia. Esse teórico concentra sua atenção em certos filósofos, como Emmanuel Kant, Jürgen Habermas e Michel Foucault.

Ele nega a tese de que estamos vivendo em um momento pós-moderno, a partir do conceito moderno de ruptura. Outro conceito, por trás de sua postura negativa em relação à pós-modernidade, encontra-se expresso na idéia de que esta é negadora, destruidora da razão, é irracionalista, portanto. Rouanet substitui este termo pós-modernidade pelo que denomina “modernidade crítica”. Esta movimentar-se-ia, segundo ele, sobre o terreno da mais firme tradição da modernidade, que seria o da crítica.

^{*} [...] el movimiento de búsqueda del pensamiento postmoderno ha encontrado en la filosofía de Lyotard su expresión hasta el momento más plena. (1988, p.109)

^{*} En Lyotard el postmodernismo aparece como un gran movimiento de “deslegitimación” de la modernidad europea, deslegitimación de la cual la filosofía de Nietzsche representa un documento temprano y central. (1988, p.109)

Importa aqui, não a designação pós-modernidade ou modernidade crítica, mas, sim, afirmar a existência de teorias que convergem ao centro da crítica da razão, tal como o conceito da razão delineou-se nos séculos subsequentes ao Iluminismo.

Foucault, como o próprio Rouanet confessa, viu em Nietzsche a denúncia da razão, mas houve a “opção nietzscheana” de Foucault. Conseqüentemente, na leitura de Michel Foucault

Nietzsche não é um Zarathustra epilético espumando verdades iniciáticas, mas o anti-historiador que restaurou os direitos da verdadeira história, a *wirkliche Historie*, desmascarando, com isso, a história metafísica. (2000, p. 220)

Entretanto, e diferentemente de Foucault, Rouanet faz uma leitura negativa de Nietzsche. O autor de *As Razões do Iluminismo* avalia que a crítica nietzscheana da razão fez-se “numa perspectiva irracionalista, em nome de uma vontade de poder e de uma força dionisiaca que degradava a razão a uma faculdade subalterna” (2000, p. 263). Essa crítica, prossegue Rouanet, é uma “glorificação da não-razão” (2000, p.264).

Após observarmos a posição de Rouanet concernente à pós-modernidade, e assinalar a distinção que ele efetua entre Nietzsche e Foucault, especificamente a crítica à razão – no primeiro uma crítica “irracional” e no segundo uma crítica iluminista –, passaremos à questão da mudança do conceito de razão, central nas discussões sobre a modernidade e a pós-modernidade, e que também Rouanet encontra, em Nietzsche, o realizador dessa mudança.

O pensador brasileiro assinala:

A filosofia procurava curar os males da modernidade com os recursos intelectuais da modernidade, e sem em nenhum momento contestar seus valores fundamentais. Com Nietzsche, dá-se uma guinada fundamental. Cessa a crítica imanente da razão, no âmbito da modernidade, e começa uma crítica externa à razão, dirigida *contra* a razão e que contesta a própria modernidade. (2000, p. 240)

Para o propósito deste capítulo, importa destacar o pensador alemão como iniciador da crítica à razão.

Procuramos pensadores de posturas distintas. Tanto Habermas quanto Rouanet apontam Nietzsche como anunciador da pós-modernidade, mesmo se para isto, realizem uma leitura negativa da crítica de Nietzsche. Outros como Lyotard e Wellmer apontam o filósofo como anunciador da crítica à razão metafísica, fundante, unificadora, não o apontando como irracionalista. No entanto, ambos não se detêm no estudo da relação entre as idéias de Nietzsche e as da pós-modernidade.

Diferente postura em relação aos pensadores anteriormente citados assume Gianni Vattimo. Ele não apenas cita Nietzsche como fundador da pós-modernidade, como também vai além da referência ao filósofo alemão. Em sua obra, *La Fin de la Modernité* (1987), ele dedica-se ao estudo dos traços das obras de Nietzsche prolongados na pós-modernidade.

O pensador italiano reclama um estudo tanto de Nietzsche, quanto de Heidegger, em que sejam consideradas as suas críticas como “momentos ‘positivos’ de uma reconstrução filosófica, e não como simples sintomas e denúncias da decadência [...]” (1987, p.07).^{*} Vattimo observa que é sobretudo a noção da razão como base de todo conhecimento que se encontra problematizada na obra de Nietzsche.

Em *La Fin de la Modernité*, Vattimo reconhece a herança do Iluminismo em Nietzsche. Na relação que estabelece entre a modernidade e a pós-modernidade, permeia a idéia do ser como estrutura instável. Não obstante, até Nietzsche, o pensamento recorre a

* “[...] comme moments “positifs” d’une reconstruction philosophique, et non comme simples symptômes et dénonciations de la décadence [...]” (1987, p.07)



um fundamento último, estável, metafísico, para “fundar” o ser em certezas não-precárias (1987, p.09).

Esse estudioso coloca Nietzsche como o ponto de virada do pensamento metafísico, quando este reivindica o ser como

acontecimento, o que significa precisamente que, para falar do ser, é neste caso decisivo compreender “a qual ponto”, nós e ele, encontramos-nos. A ontologia faz apenas interpretar nossa condição ou nossa situação, já que o ser não é nada fora de seu “acontecimento”, que ele próprio não advém senão de uma dupla historização [*storicizzarsi*]: a sua e a nossa. (1987, p.09)*

Só podemos estudar o ser – e não interpretar a sua condição, como a ontologia o faz – tendo em vista o lugar onde este ser encontra-se, e quem dele fala. A posição e quem a ocupa, assim com a posição do observador seriam a “dupla historização”, à qual Vattimo alude.

Após fazer este breve comentário de teóricos que assinalam a pós-modernidade com seus conteúdos já esboçados em Nietzsche, passaremos agora propriamente às obras desse filósofo.

Observaremos esses conteúdos mais de perto, a partir da própria obra de Friedrich Nietzsche. Nela, tentaremos destacar sua busca por um método genealógico, em que o objeto do conhecimento e seu investigador possam se constituir, de maneira integral, apenas em sua interação com a sua história.

Contra a abstração da metafísica, o filósofo sobrepõe um outro conceito de razão.

Com Nietzsche, começa a haver uma crítica que não tem seu princípio na razão fundante-fundamento da metafísica. A razão, tal como era concebida até aquele período,

* “[...] *événement*, ce qui signifie précisément que, pour parler de l’être, il est dans ce cas décisif de comprendre ‘à quel point’, nous et lui, nous en sommes. L’ontologie ne fait jamais qu’interpréter notre condition ou notre situation puisque l’être n’est rien en dehors de son “événement” qui n’advient lui-même que dans une double historicisation [*storicizzarsi*]: la sienne et la nôtre.” (1987, p. 9)

começa a ser alvo de sua avassaladora crítica. Esta contesta a razão que, segundo Nietzsche, atua e está a serviço de valores e de vontades escamoteadas pelos homens.

Esta crítica à razão, como já vimos, é considerada, por muitos, um irracionalismo. Abordar a condição pós-moderna do ponto de vista do esgotamento da razão atestaria, assim, esse irracionalismo. Entretanto, não é o nosso caso. Para legitimar a crítica à razão, faz-se necessário especificar a razão, observando que é justamente a razão, tal como é conceituada e aceita a partir do Iluminismo, o alvo de Nietzsche. Podemos ainda ir mais longe e levantar a hipótese de que em Nietzsche há um ápice de culto à razão, no momento em que ele expande-a aos domínios do sentimento, das sensações, dos sentidos.

Com o objetivo de adentrarmos mais diretamente na crítica à razão, iremos expor aqui alguns fragmentos da obra do filósofo que trazem luz à questão da razão.

2.2 Razão e Conhecimento em Nietzsche

Em *A Genealogia da Moral* (1991), com sua primeira publicação em 1887, Nietzsche inicia a obra indagando a verdade das ciências e a da metafísica, afirmando que “nós, os investigadores do conhecimento, desconhecemo-nos” (1991, p.IX). Deflagra-se, nesse início, a crítica ao conhecimento desvinculado de seu sujeito, ao mesmo tempo em que o pensador defende a ênfase no próprio sujeito do conhecimento: dois importantes aspectos da ciência e da filosofia desconsiderados em seu tempo.

Em todo pensamento de Nietzsche permeia a crítica à subordinação do conhecimento ao seu investigador. A questão suscitada por este filósofo diz respeito ao conhecimento não ser puro, devido à subordinação deste ao seu sujeito. O conhecimento ultrapassa seu campo epistemológico, ele não se elucida por uma espécie de autocrítica.



Atuam, no terreno do conhecimento, questões morais de valorações, obedecidas pelo investigador, ao mesmo tempo que nelas está impressa sua vontade de domínio. O filósofo alemão rejeita uma crítica interna do conhecimento e acredita que somente pela articulação do conhecimento com a moral seria possível alcançar um ponto de vista crítico.

Razão e verdade, aquelas com as quais os cientistas e os filósofos trabalharam até a época de Nietzsche, são por ele denunciadas como artigos de fé, postulados, pré-conceitos de valor, o que torna sua busca de conhecimento comprometida com os valores que eles defendem, criticam ou escondem.

Ele designa a razão tão somente como a “natureza instrumental do intelecto”, na sua obra *A Gaia Ciência* (2001, p.123) (primeira publicação em 1882). Em outro livro, *Além do Bem e do Mal* (2001), escrito em 1885, ele afirma que “a razão não passa de instrumento” (2001, p.91). Esta razão seria, para Nietzsche, um instrumento a serviço de uma moral ou uma vontade a ser defendida.

Esse filósofo trabalha com a idéia de que os conhecimentos obtidos até sua época não passam de produções, vontades do homem, mascaradas em impessoalidade. No primeiro ensaio de *A Genealogia da Moral*, ele faz referência aos cientistas ingleses, à sua pretensa objetividade e impessoalidade afirmando esperar que

estes investigadores, que estudam a alma ao microscópio, sejam criaturas generosas e dignas, que saibam refrear o coração e sacrificar os seus desejos à verdade, a “toda” a verdade, ainda à verdade simples, suja, repugnante, anticristã e imortal ... porque tais verdades existem. (1991, p.02)

Outro aspecto do conhecimento criticado por Nietzsche é a falta do espírito histórico dos cientistas e filósofos.

Ainda em *A Genealogia da Moral*, o filósofo não se subordina ao valor-postulado de palavras designadoras da moralidade, tais como “bom” e “mau”. Nietzsche



procura a etimologia de tais palavras e seu desenvolvimento no contexto sócio-histórico, não as aceitando, como até então faziam os “investigadores do conhecimento”, dadas desde sempre, impermeáveis ao sujeito do conhecimento e ao meio em que ele vive.

No desenvolvimento dessa análise, ele chega à conclusão que foi no instinto de dominação dos homens onde se verificou o direito de dar nomes:

(Este direito de dar nomes vai tão longe que se pode considerar a própria linguagem, como um ato de autoridade que emana dos que dominam. Disseram: “Isto é tal e tal coisa”, vincularam a um objeto ou a um fato tal ou qual vocábulo, e assim ficou). (1991, p. 03)

O “bom” assim seria o nobre, o dominador, o “mau”, o dominado. Esta seria a antítese que originou estas palavras. Continuando sua análise, Nietzsche afirma que a moralidade imprimida posteriormente nas palavras foi uma vingança espiritual, intelectual dos dominados, fazendo a inversão de seus valores. Note-se aí que esta inversão foi dirigida pela vontade de poder dos dominados. Ele observa que a transformação do valor das palavras foi a “emancipação dos escravos na moral” (1991, p.09).

Com essa análise da palavra “bom” e “mau”, Nietzsche mostra que para se conhecer a verdade há de se ter um espírito de investigação histórica. E a velha forma de pensar, dos filósofos anteriores e contemporâneos de Nietzsche, é anti-histórica. Segundo o autor, os filósofos não apresentam “nenhum conhecimento do passado, nenhum desejo de o conhecer, muito menos instinto histórico, esta ‘segunda vista’ indispensável” (1991, p.32).

Nietzsche justifica a necessidade de seu método, observando que

necessitamos uma crítica dos valores morais, e antes de tudo deve discutir-se o “valor destes valores”, e por isso é de toda a necessidade conhecer as condições e os meios ambientes em que nasceram, em que se desenvolveram e deformaram [...]. (1991, p.XIV)



Na pesquisa etimológica, genealógica que o filósofo empenha-se, é inevitável que ele constate o comprometimento entre razão e linguagem, ao considerar “a própria linguagem, como um ato de autoridade que emana dos que dominam” (1991, p.03).

O filósofo alemão, em todos os seus escritos, faz uma severa crítica à abordagem filosófica e científica de seu tempo. Ele sublinha que nessa abordagem estão presentes os elementos que os filósofos e cientistas julgam ser a “honra do conhecimento: a impessoalidade e a universalidade” (1991, p.69). Nietzsche contrapõe-se à crítica de seu tempo, tomando como emprego o método genealógico e histórico, que busca a verdade no homem, levando em conta o que neste há de vontade, de instintivo, de passional nas suas interações com a história.

Nietzsche reivindica os dados do mundo da vida, da experiência pessoal, íntima e instintiva, inseridos na investigação do conhecimento, da verdade:

Faço ressaltar este ponto capital do método histórico, porque vai contra os instintos dominantes atuais, os quais preferiam o azar absoluto, e ainda o absurdo mecanicista, à teoria de uma ‘vontade de poder’ que intervenha em todos os casos. Esta idiossincrasia dos democratas, este ódio a tudo o que manda, este “misarquismo” moderno (para coisa má, nome pior) espiritualizou-se e vai-se infiltrando gota a gota nas ciências mais exatas e objetivas: parece-me que já se faz senhor da filosofia e da biologia, claro está que com prejuízo de ambas, porque as escamoteou um conceito fundamental, o da atividade propriamente dita. (1991, p. 45)

O que ele aponta como conceito fundamental, designando-o de “atividade propriamente dita”, é o mundo da vida, ou melhor, é o instinto de vida, a vontade de vida. Trata-se de uma vida concebida como instinto, vontade, potência, ou mais especificamente, empregando o conceito do próprio filósofo, como “vontade de potência” – todos negados pelos “investigadores do conhecimento”, em sua busca pela verdade oferecida somente pela razão.

Nesses investigadores predomina o que Nietzsche denuncia, na sua conceituação, o “ideal ascético”. É a vontade do homem-animal que se quer espiritualizado, fazendo nele reinar “o silêncio em todas as coisas subterrâneas” (1991, p.73). A partir daí, o homem “operou a sua espiritualidade como instinto dominante que impõe a sua lei a todos os outros instintos” (1991, p.74). E é justamente assim, retirando-se da vida e de si mesmo, forjando a impessoalidade, construindo um mundo supra-sensível, que ele vai procurar o conhecimento. Negando seus instintos, escamoteando um “conceito fundamental, o da atividade propriamente dita”, como afirma Nietzsche no último trecho que destacamos.

Esse pensador nega a supra-realidade, construída na metafísica, afirmando “mas não há tal *substrato*, não há um ser por detrás do ato; o ato é tudo” (1991, p.17).

Há leituras da obra de Nietzsche, como aquela de Habermas e Rouanet, que acabam desembocando em acusações de ele ser um irracionalista. No entanto, do nosso ponto de vista, a preocupação do filósofo é manter-se no terreno do racional, alargá-lo, como também denunciar os irracionalismos que impregnam a “razão” de seu tempo, do ideal ascético negando tanto a integralidade do homem, como os fatos da experiência e do mundo.

A fim de corroborar com nosso ponto de vista, citamos o seguinte trecho de *A Genealogia da Moral* (1991), onde o filósofo contesta o irracionalismo que permeia a busca do conhecimento e também apresenta a defesa de uma razão mais abrangente, em que a verdade não se encontra escamoteada sob a pretensão da “objetividade”.

entendendo por esta palavra não a “contemplação desinteressada”, que é um absurdo, senão a faculdade de dominar o pró e o contra, servindo-se de um e outro para interpretação dos fenômenos e das paixões. Acautelemo-nos pois, oh senhores filósofos! desta confabulação das idéias antigas acerca de um “assunto do conhecimento puro, sem vontade, sem dor, sem tempo”, defendamo-nos das noções contraditórias “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento subsistente”; que seria um “ver” subsistente em si próprio e sem órgão visual, ou um olho sem direção, sem faculdades ativas

e interpretativas? Pois o mesmo sucede com o conhecimento: uma vista, e se é dirigida pela vontade, veremos melhor, teremos mais olhos, será mais completa a nossa "objetividade". Mas eliminar a vontade, suprimir inteiramente as paixões – supondo que isso fosse possível – seria "castrar" a inteligência. (1991, p. 82)

Toda a crítica que se segue a este último fragmento denuncia o conhecimento do seu tempo como a forma "novíssima e mais nobre" do ideal ascético.

Nietzsche contraria esse ideal do valor metafísico e eminente da verdade, ou seja, de uma verdade que não precisa ser buscada, mas que, ao contrário, é dada desde sempre, eterna. Ele diz que a fé no valor metafísico da verdade é garantida pelo ideal ascético – ideal da estaticidade, de esterilidade dos objetos alvos da ciência, aí incluído o próprio homem. O filósofo observa que uma ciência, assim pensada, é absurda, nega a sua natureza, que é a busca da verdade. Uma verdade eterna, em si mesma, não precisaria ser buscada, fato que a afastaria do espírito científico.

Neste momento, torna-se necessário passarmos à crítica de Nietzsche quanto à verdade metafísica, que se encontra analisada, não em sua obra *A Genealogia da Moral*, mas em outras, como *Além do Bem e do Mal* e *A Gaia Ciência*.

Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche questiona a origem e o valor da vontade de verdade. Afirma que a verdade foi retirada do mundo, porque este foi julgado "fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça!" (2001, p.10). A verdade, ou melhor, o valor da verdade foi envolvido na idéia do eterno, equivalente, segundo o pensador, da vontade de um além-mundo. Foi o ressentimento dos metafísicos contra o real que criou um sujeito, mais especificamente uma alma, o "seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da 'coisa em si' " (2001, p. 10), e nesta, foi colocada a verdade – impermeável às contingências do homem e do mundo.



O filósofo lamenta essa idéia, esse pré-conceito metafísico, considerado “como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos” (2001, p.07), e sustenta que “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito [...]” (2001, p.08).

Nietzsche rejeita o “atomismo da alma” – herança do cristianismo – que alcança e manifesta-se inclusive nos domínios do conhecimento. Contra tudo isso, ele lança novas concepções de alma:

é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! [...] Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência. (2001, p.19-20)

Relacionando essas idéias de Nietzsche de *Além do Bem e do Mal*, com aquelas presentes em *Genealogia da Moral*, podemos aferir que a invenção metafísica da oposição dos valores – corpo/alma; aparência/essência – nada mais é que a negação do mundo, do que ele tem de transitório e contingente. Fugindo destes, do seu teor acidental e incontrolável, procurou-se uma verdade na denominada “essência” do mundo, sempre eterna, imutável, controlável e oferecida pela metafísica.

Nietzsche considera a verdade metafísica um pré-conceito, o preconceito do “em si”, o da verdade eterna. Esta, existindo desde sempre, faz desnecessária a procura da verdade. Se há a procura, é somente para revalidá-la.

A outra questão levantada pelo filósofo é o fundamento dos metafísicos na crença nas oposições de valores (2001, p.10). O filósofo não especifica, no início de *Além*

do Bem e do Mal, quais seriam estas oposições. Entretanto, em outras passagens de dessa obra, há a crítica da oposição entre a alma e o corpo.

Mais uma vez, ele tenta argumentar sobre a natureza do pensamento, aí imprimida uma razão estreita, em que os instintos não são incluídos. A maneira de pensar do filósofo, também do cientista, é, antes de tudo, um desejo tornado abstrato e defendido, posteriormente, por meio da razão. E a esse argumento racional denomina-se verdade.

Ele evidencia a pretensão de impessoalidade da razão ao observar nesta os instintos, a vontade de poder:

“estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. (2001, p. 11)

Para Nietzsche, antes de haver o “impulso ao conhecimento”, sem pretensão, nem finalidade, o conhecimento pelo conhecimento – idéia esta preconcebida e querida pelo investigadores do conhecimento – há o impulso básico do homem de dominar. Portanto, o preconceito do conhecimento pelo conhecimento da ciência e da filosofia escamoteia o impulso do domínio.

Os filósofos colocam a “coisa em si”, a profundidade metafísica, na aparência, no mundo da experiência, não conseguindo ver a aparência simplesmente como aparência. Eles introduzem sua vontade de domínio nesta aparência, colocam suas vontades em sua ciência e em sua filosofia metafísica.

Essa introdução de vontades seria um prolongamento do platonismo: que nega a aparência, apontando ser ela uma mentira, uma ilusão, e que afirma uma verdade para além

dessa aparência. Nietzsche advoga a verdade não estando presente senão na aparência. Essa aparência é a realidade e qualquer verdade deve ser buscada apenas nela.

Assim, para as oposições de valores da metafísica, oriundas do platonismo, que colocam em relevo a dicotomia do mundo aparente, portanto o falso, e o mundo supra-sensível, o verdadeiro então, Nietzsche defende a inversão dessas oposições, que seria a afirmação do mundo sensível como o mundo verdadeiro, e o mundo supra-sensível, como a ilusão, a aparência.

Observamos, desse modo, a crítica e reviravolta, efetuadas por esse filósofo, nas correntes de pensamento do seu tempo, em sua rejeição ao conceito de razão metafísica.

Em sua obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche defende, como o próprio título revela, uma ciência ou conhecimento buscado não a partir de seu sujeito doente, mas sim da alegria (“gaia”) de um sujeito convalescente; e todo o seu livro, comenta o autor, é escrito na “embriaguez da convalescença” (2001, p.09).

Novamente, o filósofo reitera, nessa obra, sua tese do conhecimento ser dependente do sujeito que o procura. Seu ataque contra a pretensa impessoalidade do homem, em sua busca do conhecimento, prossegue:

eles tiveram de *se enganar* a respeito de sua própria condição: tiveram de falsamente atribuir-se impessoalidade e duração sem mudança, de compreender mal a natureza do homem do conhecimento, negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, apreender a razão como atividade inteiramente livre, de si mesma originada. (2001, p.137-138)

Alguns atributos para a busca do conhecimento, na época de Nietzsche, estão, destacados nesse trecho. São eles: a construção de uma impessoalidade, a insuportabilidade do vir-a-ser, a negação dos impulsos, e uma razão fundante, de si mesma originada – fato este que coloca a proibição de ir além dessa razão. Essas condições para a busca do

conhecimento geraram a metafísica, com seu mundo estável, substancial, verdadeiro, fundado nas noções queridas de unidade, essência, e princípio de razão última, “de si mesma originada”. Essa vontade de poder, poder sobre o mundo, gerou a metafísica.

A vontade de um mundo outro é um elemento comum tanto da religião como da metafísica. Nietzsche afirma que esta última é derivada da primeira, um “rebento posterior”, da própria religião:

A necessidade metafísica não constitui a origem das religiões, como quer Schopenhauer, mas apenas um *rebento posterior* das mesmas. Sob o domínio de idéias religiosas, habituamo-nos à concepção de um “outro mundo” (atrás, abaixo, acima de nós) e sentimos, após o aniquilamento da ilusão religiosa, uma privação e um vazio incômodos – e desse sentimento brota mais uma vez um “outro mundo”, agora apenas metafísico, não mais religioso. (2001, p. 160)

Desse trecho podemos depreender que o filósofo alude ao fenômeno do Iluminismo como uma substituição da ilusão religiosa pela ilusão metafísica. Esta dá prosseguimento à vontade religiosa de outro mundo, agora produzido e avaliado pelos filósofos como mais verdadeiro do que o mundo que eles julgam e condenam como o “aparente”.

Para o filósofo, não há nada para além da aparência. A criação da oposição aparência/essência, seja da religião ou da filosofia, é expressão da fragilidade, e também da vontade de domínio do homem.

Um mundo assim produzido retiraria o homem do que os metafísicos reconheceriam como o mundo falso, enganador, aparente, recompensando-o no hipotético mundo verdadeiro. Toda a obra de Nietzsche contrapõe à metafísica o mundo da aparência – que é o real, o mundo em si – onde o homem está disposto na sua base mais real, isto é, a física, biológica, fisiologia.

Em *A Gaia Ciência*, essa tese é levantada já no Prológo:

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da idéia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta [...]. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos [...]. (2001, p. 11-12)

Após submeter o sentimento de sujeito e a subjetividade metafisicamente constituída ao procedimento genealógico, o pensador detecta que a posição do eu unitário e idêntico engendra-se em dimensões mais recuadas e decisivas do que do terreno próprio da filosofia, como aquele da moral e da fisiologia, e das forças que aí interagem.

A moral seria o elemento regulador do comportamento dos instintos entre si. Os juízos morais decorreriam de sucessos ou fracassos fisiológicos. O corpo seria a instância privilegiada em que se estabelece a diferenciação entre a vitória e o fracasso perante a vida.

Nietzsche permanece apresentando o problema da razão, tal qual ela é concebida em seu tempo. Ele nega o conceito de razão, de “consciência intelectual” – conceitos abstratos, criações humanas, sintomas de vontade dessa consciência de elevar-se além do sensível, sintomas de uma moral do agir bem ou agir com a razão. Enfim, a confiança na razão nada mais é, para Nietzsche, do que um fenômeno moral.

Sobre a estreiteza dos seus contemporâneos em relação ao conceito de razão e a defesa de uma razão mais conforme à natureza humana, há uma passagem ilustrativa na obra:

o indivíduo nobre ou magnânimo. Este possui alguns sentimentos de prazer e de desprazer tão fortes, que o intelecto tem de silenciar ou de servi-los: o coração lhe toma o lugar da cabeça e fala-se de “paixão”. (Aqui e ali surge também o oposto disso, e como que a “reversão da paixão”, em Fontenelle, por exemplo, a quem certa vez puseram a mão sobre o coração, dizendo: “O que você tem aqui, meu caro, também é cérebro).” (2001, p.56) ³

³ Fontenelle, integrante da Enciclopedia, escreveu, em 1724, a obra intitulada *De L'Origine des Fables. Oeuvres*, em que a diretriz seria a oposição entre imaginação e razão, em que a primeira seria simplesmente uma debilidade da segunda, a razão.

Podemos observar neste último trecho a reviravolta objetivada por Nietzsche, no âmbito do conceito da razão, quando ele defende sua expansão até os domínios da paixão, do coração. O filósofo subordina a consciência, com sua razão, ao âmbito da vida orgânica, como o seu mais tardio e incompleto desenvolvimento. Considera a consciência como o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (2001, p.62).

Nietzsche, na sua tentativa de derrubar o conceito de razão que vigorava desde o Iluminismo, faz cair por terra também o conceito do “eu” como sujeito unificado, abstrato, substância, caros à metafísica. O sujeito metafísico cede lugar em Nietzsche ao sujeito físico, fisiológico, material, corporal.



3. A CRÍTICA DA RAZÃO EM MICHEL FOUCAULT

3.1. Michel Foucault no contexto da Pós-Modernidade

Prosseguindo a crítica da razão de Friedrich Nietzsche, encontramos o pensador francês Michel Foucault. Lembramos que o ataque do pensador alemão ao pensamento metafísico tem em uma de suas frentes o estudo filológico. Ele procura desmascarar a ilusão metafísica de um significado imanente, originário, de fundação, embutido nos conceitos. Estes nascem como dominação exercida pela força do dominador, já sendo interpretações, não existindo, dessa forma, nenhum significado último, original (no sentido estrito de origem) de fundação.

Outra questão levantada por Nietzsche é aquela que denuncia a parcialidade daquele que fala, localizando-se a sua pergunta – “quem fala?” – nas preocupações também de Michel Foucault.

A linguagem pura, que se almeja alcançar desde o Iluminismo, é posta abaixo quando se lança nela a subjetividade e a historicidade do homem e de sua língua. Não se trata de uma subjetividade cuja proposta é atestar a universalidade do homem, como ocorrida desde o Iluminismo. Trata-se, a partir de Nietzsche e prosseguindo em Foucault, de uma subjetividade que reclama sua fusão com o empírico, para particularizar-se, singularizando-se.

Na esteira de Nietzsche, temos a crítica ao pensamento metafísico e transcendental em Foucault, também efetuada a partir da introdução do empírico

constituído pela e na História. Ambos os pensadores contrapõem, à anterior metafísica, o princípio da empiricidade na história.

Observamos como Nietzsche realiza sua crítica à razão metafísica, universal, e no instante nos deteremos em Foucault, ao século XX e à continuidade, com as transformações devidas, do pensamento do filósofo alemão.

Existe uma controvérsia quanto à denominação de Foucault estar ou não no âmbito da pós-modernidade ou, ao contrário, ser um legítimo representante da modernidade, na linha direta do Iluminismo.

Primeiramente, iremos nos ater a críticos que reconhecem esse pensador francês inserido em uma linhagem direta da modernidade. Um desses críticos é Rouanet, estudioso de Foucault.

Em *As Razões do Iluminismo*, ele faz um percurso pelas obras de Michel Foucault, analisando-as à luz tanto da modernidade quanto da pós-modernidade, para aferir o pensamento de Foucault na tradição do espírito iluminista. Rouanet percorre as principais obras de Foucault, centralizando sua atenção na crítica que este efetua da pretensa objetividade do saber e da ciência. O pensador brasileiro recorda que Foucault “sempre demonstrou o mais soberano desprezo pela objetividade do saber e da ciência” (2001, p.166).

Notamos que, assim como Nietzsche, Foucault aborda os conhecimentos em uma gênese não somente epistemológica, mas também comprometida com as vontades dos seus autores. O que impulsiona o conhecimento encontra-se no campo



extracientífico. É o conceito de poder que está em jogo nos fins extracientíficos, tanto para Nietzsche quanto para Foucault.

Nietzsche estuda a genealogia do saber, assinalando a vontade de domínio que o engendra. Observamos que Foucault amplia seu campo de pesquisa ao analisar o saber a partir dos seus discursos e dos poderes aí dispersos. Ele denomina “microfísica do poder” a todo o poder que atravessa as relações entre os homens, como também aquele encoberto nos discursos onde o homem é tematizado e produzido como seu sujeito.

No tocante a Rouanet, ele reconhece o desmascaramento, realizado por Foucault, da razão e nesta os saberes, como “simples antena utilizada pelo poder” (2000, p.194), e também “desmoraliza os ideais humanitários do Iluminismo, vendo neles meras tecnologias de controle” (2000, p.194), tecnologias estas já disponíveis no Iluminismo.

A partir desse desmascaramento da razão e da desmoralização dos ideais humanitários do Iluminismo – e devemos aqui acrescentar a análise de Foucault sobre o sujeito produzido pelo discurso do poder – poderíamos chegar à defesa de um Foucault, contextualizado na pós-modernidade. Mas não é esta a posição tomada por Rouanet. Ele recorre, em sua defesa de um Foucault na tradição da modernidade, do Iluminismo, a uma aula do pensador francês em que este comentará o artigo, “Réponse à la Question: Qu'est-ce que les Lumières?”, de Kant. Nesta aula ocorrida no Collège de France, no ano de 1983, e reproduzida parcialmente no *Magazine Littéraire* (1984), Foucault faz uma reflexão sobre o acontecimento no âmbito da história, das idéias, e

da história das idéias, que foi o *Aufklärung* (Iluminismo). O pensador assinala a relevância do artigo de Kant, que já mencionamos em capítulo anterior, por ele ter suscitado pela primeira vez a questão da atualidade.

Encontramos o artigo de Foucault, “Qu’est-ce que les lumières”, em *Dits et Écrits* (1994), traduzida em meio eletrônico, por Wanderson Flor do Nascimento – professor da Universidade Nacional de Brasília.

Foucault, nesse artigo, sustenta que

A questão que me parece pela primeira vez neste texto de Kant é a questão do presente, a questão da atualidade [...] “O que é precisamente este presente ao qual pertenço?” [...] Qual é esta minha atualidade? Qual é o sentido desta atualidade? E o que faço quando falo desta atualidade? É nisso que consiste, me parece, essa nova interrogação sobre a modernidade. (1994)

Foucault sublinha a importância do *Aufklärung* e de Kant, pois neles colocam em questão o reconhecimento de uma situação histórica.

Relembramos que Kant, embora inaugure o pensamento sobre a atualidade, segue defendendo uma razão metafísica a qual o conhecimento encontra-se submetido. Contra este Kant, Foucault faz severas críticas. Porém, ele reconhece a contribuição do pensamento desse filósofo alemão sobre a atualidade, por ele fundar uma filosofia em que a atualidade contemplando uma situação histórica.

Foucault ressalta, ainda no seu artigo “Qu’est-ce que les lumières?”, que

como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração das formas da racionalidade e da técnica, na autonomia e autoridade do saber, o Iluminismo não é simplesmente um episódio na história das idéias, é uma questão filosófica, inscrita desde o século XVIII em nosso pensamento. Deixemos à sua piedade os que desejam guardar viva e intata a herança do Iluminismo. Essa piedade é certamente a mais tocante das



traições. Não são os restos da *Aufklärung* que precisamos preservar: é a própria questão desse acontecimento e do seu sentido (e a questão da historicidade do pensamento universal) que precisamos manter presente e guardar no espírito como aquilo que deve ser pensado. (1994)

Foucault pensa o Iluminismo, como vemos neste trecho, não como herança a ser preservada, com seus conteúdos já anacrônicos – por exemplo, a noção de progresso e a conseqüente emancipação, que ele diz ser ilusória, do homem por meio do conhecimento. Ele trata o Iluminismo como um acontecimento que deve ser refletido de forma crítica, pois é a partir dele que surge a questão da atualidade, discutida de forma incisiva em nossos dias.

A posição do pensador francês não é diferente daquela que observamos com os teóricos da pós-modernidade. Constatamos que ambas assinalam o acontecimento que foi o Iluminismo para a maneira de pensar de nossos dias, porém em uma posição crítica em relação aos conceitos de razão e sujeito soberano. Sobre esses conceitos, tanto os teóricos da pós-modernidade como Foucault mantêm uma crítica comum.

O pensador francês, ainda nesse artigo, comenta que “a questão da *Aufklärung*, ou ainda, da razão como problema histórico, de maneira mais ou menos oculta, tem atravessado todo o pensamento filosófico desde Kant até hoje” (1994). Foucault alude à inserção da história na razão efetuada por Kant e que permaneceu de alguma forma relegada ao silêncio no pensamento desenvolvido a partir do Iluminismo – silêncio que foi quebrado por Nietzsche.



A introdução da história reportada por Foucault ocupa posição de destaque nas teorias da pós-modernidade, encontrando aí, ao nosso ver, sua expansão no pensamento de Friedrich Nietzsche, e posteriormente, na teoria de Michel Foucault.

Quanto ao estudioso Rouanet, ele afirma ser o Kant do ensaio “Réponse à la Question: Qu’est-ce que les Lumières?”, um Kant que objetiva libertar os homens de todas as tutelas, aquele ao qual Foucault alinha seu pensamento.

Do nosso ponto de vista, embora este último reconheça a contribuição do filósofo iluminista no seu intento de “libertar os homens de todas as tutelas”, Foucault, apresenta de maneira constante, ao longo de sua obra, a preocupação de mostrar novas tutelas às quais o homem está submetido. Ele não se posiciona com o otimismo exagerado dos iluministas, que objetivam libertar os homens de todas as suas servidões. Mostra, sim, a submissão do homem às novas tutelas e, é no esclarecimento destas, e no estudo da atualidade inserida em uma situação histórica, que acreditamos estar Foucault alinhado ao pensamento iluminista.

A proposta de Rouanet nega a tese de um Foucault contra-iluminista – que é aquela proposta por Jürgen Habermas.

Outra questão que cabe notar é que, para Rouanet, toda a crítica contra o Iluminismo (modernidade) está associada a irracionalismos. Entretanto, devemos notar que Rouanet lembra que toda crítica por si mesma sempre fará emprego da razão:

Em meu *plaidoyer* a favor de um Foucault iluminista, dei mais ênfase à circunstância de que seu pensamento era crítico que à demonstração de que essa crítica era racional. Minha justificação é que para mim crítica e razão são correlativas, e achei que não precisava repisar o óbvio. (2000, p.202)

Dessa maneira, esperaríamos que Rouanet considerasse toda crítica, por esta se encontrar em um comprometimento com a razão, de natureza racional. No entanto, ele, ao referir-se às críticas de muitos teóricos da pós-modernidade e também àquela efetuada, anteriormente, por Nietzsche, afirma haver nelas o predomínio da “crítica irracional”. Rouanet comenta a crítica de Nietzsche e posiciona-se contra a pós-modernidade. Sobre Nietzsche, ele declara que “crítica nietzscheana da razão se fazia efetivamente numa perspectiva irracionalista [...]” (2000, p.263). Quanto a sua posição em relação à pós-modernidade, perpassa a idéia de modernidade, não como um período histórico, mas como atualidade. Vejamos esta afirmação:

Dizer que somos pós-modernos dá um pouco a impressão de que deixamos de ser contemporâneos de nós mesmos. Seja como for, temos de aceitar filosoficamente o fato de que na opinião de grande número de pessoas, *nem todas lunáticas*, entramos na era da pós-modernidade. (2000, p.229) (itálico nosso)

Consideramos plausível apontar Foucault inserido na pós-modernidade, embora a postura do estudioso brasileiro seja contrária a essa inserção. Ele opõe ao que ele denomina “crítica irracional” da pós-modernidade à crítica considerada racional do Iluminismo.

Já Habermas denomina Foucault, no seu artigo comentado em capítulos anteriores, como pertencendo à corrente dos “jovens conservadores”. No entanto, em obra posterior, *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1990), ele aponta em Foucault posições contraditórias, decorrentes dos seus últimos escritos. Nestes, o pensador francês já não defende um sujeito determinado por práticas de sujeição exercidas pelo poder, mas reivindica a constituição de um sujeito por práticas de si mesmo, de um sujeito autoconsciente. Porém, estas últimas não são pensadas possíveis na época

atual, mas na idealização de uma idade de ouro, que seria a da Antigüidade. Essa idealização, para Foucault, estava ressurgindo ou sendo reconstituída nos dias atuais.

Enquanto Habermas aceita a contradição de um Foucault em uma linhagem iluminista, ao mesmo tempo em que o tem como um severo crítico do Iluminismo, Rouanet defende a idéia de que toda a crítica tem sua herança no Iluminismo, e principalmente o otimismo de Foucault nos seus últimos escritos sobre a constituição do sujeito por práticas de si, já constitui-se prova de sua linhagem iluminista.

Acreditamos que muito embora Foucault siga as trilhas do Iluminismo em sua atitude crítica, e embora em seus últimos escritos, ele revele o otimismo do Iluminismo, nos seus estudos perpassa uma importante crítica à razão iluminista, podendo, dessa forma, estar inserido nos debates da pós-modernidade.

Porém, a polêmica não está somente instalada no fato de Foucault estar ou não incluído na pós-modernidade. Sua inserção no “pós-estruturalismo” também é foco de debates não-consensuais, assim como o é a relação entre a pós-modernidade e o pós-estruturalismo.

3.2. Pós-Estruturalismo/Pós-Modernidade e Michel Foucault

François Dosse, em sua obra intitulada *História do Estruturalismo* (1994), aponta certa filiação estruturalista de Foucault. Ele afirma que em *As Palavras e as Coisas* (2002) e *Arqueologia do Saber* (2002), há um investimento “tanto uma quanto outra contra uma teoria do sujeito” (1994, p.272).



Dosse relaciona essas duas obras com a primeira hora do estruturalismo, sustentando ser a questão do sujeito – um sujeito descentrado, disperso no discurso e não mais seu detentor exclusivo – o que está fundamentalmente em jogo nessas obras de Foucault como também nesse estruturalismo.

Em Foucault, prevalece a preocupação com a autonomia do discurso, porém, reportando-nos a Dosse, ele mantém-se em uma “posição de tensão constante na medida em que recusa tanto o fechamento do discurso sobre si mesmo quanto sua elucidação por elementos exteriores à linguagem” (1994, p.274). A abordagem do pensador pressupõe uma sensível autonomia da esfera discursiva. É a partir daí que ele analisa as condições de possibilidade do discurso.

François Dosse assinala outra aproximação de Foucault com os estruturalistas, estando na predominância concedida ao discurso. Convém lembrar que esse ponto em comum prevalece no decorrer de toda a obra de Foucault. Entretanto, Dosse lembra que esse pensador distingue-se dos estruturalistas pelo fato de ele não estudar o discurso “a partir de uma técnica lingüística, mas como filósofo” (1994, p.275).

Se recordarmos a pergunta de Nietzsche, “quem fala?” prosseguida por Foucault, não encontramos um estruturalista, mas um filósofo-historiador. É justamente esse papel que desempenha Foucault na história do pensamento.

Quanto ao “quem fala?” de Foucault, Dosse observa que

Trata-se de assinalar estatutos, localizações, posições ocupadas por aquele que tem um discurso cuja significação é referível a um determinado ponto do espaço. Foucault formula precisamente a

questão do lugar do locutor: “Quem fala? Quem, no conjunto de todos os indivíduos falantes, dispõe de bases para manter essa espécie de linguagem? Quem é o seu titular?” (1994, p.276-277)

A pergunta “quem fala?” remete às práticas não-discursivas, mas integradas no próprio discurso. Foucault localiza essas práticas não-discursivas no horizonte da filosofia e da história, fato que o distingue e o afasta dos estruturalistas.

É interessante notar a própria opinião sustentada por Foucault sobre a sua inserção no estruturalismo. Ele observa em *Microfísica do Poder* (2001):

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 da história, o conceito de acontecimento. Eu não vejo quem possa ser mais anti-estruturalista do que eu. (2001, p.05)

Ainda na mesma obra, Foucault observa que o conceito de “acontecimento” é relevante em sua teoria. O “acontecimento”, segundo ele, seria o “lugar do irracional, do impensável, daquilo que não entra e não pode entrar na mecânica e no jogo da análise, pelo menos na forma que tomaram no interior do estruturalismo” (2001, p. 04). Este “acontecimento” é o lugar da história e da sua empiricidade, irreduzível às análises estruturalistas.

Em *Microfísica do Poder*, Foucault afasta-se do estruturalismo, mas guardando ainda a preocupação com o discurso. Aparta-se de um estruturalismo mais dogmático, vindo a opor-se às “análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes” e defendendo o “recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de forças” (2001, p. 05).

Ressalta o pensador:



Creio que aquilo que se 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 lingüística. Relação de poder, não relação de sentido. (2001.p.05)

Foucault distancia-se de uma análise de teor estruturalista, indo em direção a um estudo que privilegia tanto a constituição do sujeito na trama histórica, como o discurso em sua produção de verdade, efetivada pelo poder.

Embora o livro de Dosse tenha como assunto a história do estruturalismo, esse estudioso levanta a questão de um Foucault que ataca o discurso do Iluminismo. Dosse alude ao comentário crítico de Foucault sobre um discurso que corria em paralelo ao discurso libertário do Iluminismo, e cuja natureza era disciplinar, controladora.

Sobre a coexistência destes dois discursos, o libertário e o controlador, comentada por Foucault, Dosse observa que o

discurso libertador do Iluminismo oculta o terror que enrosca sob o humanismo, o poder no interior da ciência. Foucault permanece, pois, na perspectiva de uma crítica acerba da modernidade ocidental, do reino da razão a que opõe o carnaval da história. (1994, p.283)

Esse estudioso refere-se, nesse trecho, às obras de Foucault que estudam os discursos da medicina e o penal, revelando neles a rigorosa pregação de vigilância e de disciplina. Por meio desses procedimentos, a punição de antes irá se abrandar, “humanizando-se”, porém o controle e a falta de liberdade aumentam na mesma proporção em que pululam os discursos iluministas libertários.¹

¹ Foucault constantemente faz referência à invenção do “panopticon” de Bentham e ao seu discurso de defesa de sua utilização: “cada um, de acordo com seu lugar, é vigiado por todos ou por alguns outros; trata-se de um aparelho de desconfiança total e circulante, pois não existe ponto absoluto” (2001, p.220-221).

Fazendo um paralelo entre Rousseau e Bentham, Foucault observa: “eu diria que Bentham é o complemento de Rousseau. Na verdade, qual é o sonho rousseauiano presente em tantos revolucionários? O de uma sociedade transparente, ao mesmo tempo visível e legível em cada uma de suas partes; que não haja mais nela zonas

Sob este ponto de vista, também podemos contextualizar Foucault na corrente teórica de crítica ao Iluminismo, com seus ideais de liberdade e soberania do sujeito e sua razão. O sujeito que ele analisa é constituído contraditoriamente por meio do controle, da falta de liberdade – uma derivação negativa do universalismo, do conhecimento mais do que *para* todos, mas acima de tudo, do conhecimento *de* todos.

Retomando a questão da pós-modernidade, no tocante a ela ser ou não considerada o estágio terminal da modernidade, ou uma exasperação de suas características, ou ainda, guardando distinção deste período, observamos no pós-estruturalismo, na sua relação com a pós-modernidade, também as mesmas polêmicas com relação à modernidade.

De qualquer forma, seja a pós-modernidade, seja o pós-estruturalismo de Foucault, todos guardam seu foco na crítica à modernidade.

Prosseguindo em nosso intento de contextualização de Michel Foucault na pós-modernidade, lembramos Albrecht Wellmer. No seu artigo “La Dialéctica de la modernidad y postmodernidad”, ele afirma ser o movimento da pós-modernidade uma “espécie de explosão da episteme moderna, explosão em que a razão e seu sujeito – como guardião da ‘unidade’ e do ‘todo’ – saltam feito pedaços” (1988, p.105).^{*} Wellmer expõe, de maneira um tanto arbitrária, ele próprio confessa, certas

obscuras [...] que cada um, do lugar que ocupa, possa ver o conjunto da sociedade [...]. Benthan é ao mesmo tempo isto e o contrário. Ele coloca o problema da visibilidade, mas pensando em uma visibilidade organizada inteiramente em torno de um olhar dominador e vigilante. Ele faz funcionar o projeto de uma visibilidade universal, que agiria em proveito de um poder rigoroso e meticuloso. Sendo assim, o grande tema rousseauiano – que de certa forma representa o lirismo da Revolução – articula-se a idéia técnica do exercício de um poder ‘omnividente’, que é a obsessão de Benthan; os dois se complementam e o todo funciona: o lirismo de Rousseau e a obsessão de Benthan” (2001, p.215).

^{*} El momento de la postmodernidad es una especie de explosión de la épistème moderna, explosión en la que la razón y su sujeto – como guardián de la ‘unidad’ y del ‘todo’ – saltan hechos pedazos. (1988, p.105)

caracterizações da pós-modernidade tomadas de Ihab Hassan. Nessa caracterização ele alude a Michel Foucault – relevante, neste momento, para a contextualização de Foucault na pós-modernidade. Vejamos essa citação que se dirige a uma contextualização de Foucault na pós-modernidade:

É um momento antinômico que assume um vasto processo de *unmaking* no espírito ocidental, o que Michel Foucault teria chamado uma *epistémê* pós-moderna. Falo de *unmaking* apesar de que hoje são outros os termos de *rigor*, por exemplo: desconstrução, descentramento, desapareição, disseminação, descontinuidade, *diferença*, dispersão, etc. Tais termos expressam uma recusa ontológica do sujeito tradicional pleno, do *cogito* da filosofia ocidental. (1988, p.105)*

Em primeiro lugar, lembramos que Foucault afasta-se da denominação “modernidade”, o que nos leva à idéia de que a afirmação de Hassan (“o que Michel Foucault teria chamado de *epistémê* pós-moderna”) seria tão somente a possibilidade, aventada por Hassan, de o pensador francês ter podido situar suas análises no âmbito da “pós-modernidade”. Foucault não emprega esse termo, mas é possível atingi-lo, observando a sua própria teoria,² pois o “unmaking” dessa é próprio do que poderíamos denominar “*epistémê* pós-moderna”.

Situando ainda a teoria de Foucault na pós-modernidade, recorremos a Alex Callinicos que, em seu artigo “Marxismo y Postmodernidad” (1988), comenta que “parece que a fonte do recurso intelectual contemporâneo da pós-moderna

* “Es un momento antinómico que asume un vasto proceso de *unmaking* em el espíritu occidental, lo que Michel Foucault habría llamado una *épistème* postmoderna. Hablo de *unmaking* a pesar de que hoy son otros los términos de *rigueur*, por ejemplo: desconstrucción, descentramiento, desaparición, diseminación, desmitificación, discontinuidad, *diferencia*, dispersión, etc. Tales términos expresan un rechazo ontológico del sujeto tradicional pleno, del *cogito* de la filosofía occidental.” (1988, p.105)

² Há um artigo de Shiguehiko Hasumi, “Foucault et le XIXe Siècle”, no *Magazine Littéraire* dedicado a Michel Foucault, em que ele sublinha o cuidado de Foucault de evitar o termo “moderno”, empregando-o com contenção. Esquivando-se desse termo, o pensador francês recorre à denominação “classicismo”. Em nossas leituras das obras de Foucault, não encontramos o termo “*epistémê* pós-moderna”. A sua teoria nos leva às questões próprias da pós-modernidade, sem que Foucault as tivesse denominado.

‘incredulidade diante das metanarrativas’ vem dado pelo pós-estruturalismo” (1988, p.265).*

Callinicos recorre a Richard Rorty com o objetivo de apontar uma primeira forma do pós-estruturalismo, que seria o textualismo, de Jacques Derrida e seus seguidores. Callinicos vê uma diferenciação entre essa primeira forma, em que não existe nada fora do texto, e uma segunda forma do pós-estruturalismo cujo aspecto central está no estudo do “conhecimento do poder” (1988, p.265), representada por Michel Foucault, com sua genealogia. Este pensador francês, salienta Callinicos, procura, dentro do texto, um discurso social e histórico – o discurso articulando o dito e o não dito.

Entendemos que a incredulidade para com as metanarrativas, na primeira postura, leva os teóricos a privilegiar o que está dentro do texto. Na segunda postura, eles procuram inserir os discursos em relações sociais e históricas, com objetivo, acreditamos, de atenuar esta incredulidade.

Callinicos não denomina Michel Foucault um teórico da pós-modernidade, mas afirma, não obstante, ser ele uma fonte para essa teoria.

Hal Foster é outro pensador que também tem em suas preocupações o estudo da relação entre o pós-estruturalismo e a pós-modernidade. Em seu artigo, “Polêmicas (post)modernas”, ele distingue duas posturas presentes na pós-modernidade. Uma que ele denomina “neoconservadora” e outra derivada da teoria

* [...] me parece que la fuente del recurso intelectual contemporáneo de la postmoderna ‘incredulidad hacia las metanarrativas’ viene dado por el postestructuralismo” (1988, p.265).

pós-estruturalista. Elas assemelham-se àquelas apontadas por Callinicos; contudo, Foster as concebe a partir da questão da representação.

A primeira postura, a “neoconservadora”, proclama o retorno da representação, a volta da “história (a tradição humanista) e a volta ao sujeito (o artista/arquiteto como *auteur* por antonomasia)” (1988, p.249). Foster afirma estar presente, nessa postura, o pastiche.

Quanto ao que Foster designa “pós-modernidade pós-estruturalista”, ele denomina-a “textualista” (1988, p. 258) e caracteriza-a por assumir

“a morte do homem” não somente como criador original de artefatos únicos, como também como o sujeito, centro da representação e da história. Esta pós-modernidade oposta à neoconservadora, é profundamente anti-humanista: mais que uma volta à representação, lança uma crítica na qual a representação se mostra mais como constitutiva da realidade que transparente a ela. (1988, p.249)*

Entendemos que nessa “pós-modernidade pós-estruturalista”, a representação, que antes era a própria transparência da realidade, é denunciada mais como constitutiva – produtora – da realidade. O homem aí é absorvido pela representação; é a representação que produz e constitui o que pode se entender como sujeito. Na afirmação de Foster sobre essa pós-modernidade ser “anti-humanista”, entendemos estar nesse aspecto menos a idéia de negação do homem e mais a negação do sujeito soberano – do seu discurso e do seu saber – tal como concebido no Iluminismo.

* [...] “la muerte del hombre” no sólo como creador original de artefactos únicos, sino también como el sujeto centro de la representación y de la historia. Esta postmodernidad opuesta a la neoconservadora, es profundamente antihumanista: más que la vuelta a la representación, lanza una crítica en la cual la representación se muestra más constitutiva de la realidad que transparente a ella [...] (1988, p.249)

A partir da distinção de Foster entre as duas posturas existentes nas teorias da pós-modernidade, uma conservadora e a segunda, a pós-estruturalista,³ iremos localizar Foucault na teoria da pós-modernidade em sua postura pós-estruturalista.

Foster comenta que o “que a autocrítica é para a prática moderna, é a desconstrução para a prática pós-moderna” (1988, p.258).^{*} Ambas as práticas têm uma orientação discursiva, fato que pode levar muito dos estudiosos à defesa do pós-estruturalismo intimamente ligado ao modernismo.

De nossa parte, podemos levantar uma diferença entre as práticas moderna e pós-moderna, sublinhando que na primeira observamos um discurso voltado para si mesmo (auto-crítico) e na segunda um discurso desconstrutivo do discurso do modernismo. Para estabelecermos a diferenciação que expomos, nós a apresentamos do ponto de vista do conteúdo de cada discurso. No entanto, há a possibilidade de reconhecimento da semelhança, se pensarmos apenas na orientação discursiva de ambas, como o faz Andreas Huyssen.

Ele afirma no artigo “Cartografía del postmodernismo” (1988), que

Na realidade, tanto na França como nos EUA, o pós-estruturalismo está muito mais próximo do modernismo do que normalmente supõem os defensores do pós-modernismo. [...] Meu argumento consistirá que o pós-estruturalismo é principalmente um discurso de e sobre o modernismo. (1988, p.224-225)^{*}

³ Foster observa serem as duas posturas da pós-modernidade decorrentes de visões diferentes da modernidade. A postura classificada de conservadora vê a modernidade de maneira catastrófica, enquanto a segunda, a pós-estruturalista, traz a modernidade em cena, para desconstruí-la, mais que para negá-la.

^{*} “[...] que la autocritica es para la práctica moderna, es la desconstrucción para la práctica postmoderna.” (1988, p. 258)

^{*} En realidad, tanto en Francia como en los EE.UU. el postestructuralismo está mucho más cerca del modernismo de lo que normalmente suponen los defensores del postmodernismo [...] Mi argumento consistirá en que el postestructuralismo es principalmente un discurso de y sobre el modernismo. (1988, p. 224-225)

Nesse artigo, Huyssen concebe a pós-modernidade na sua relação com a modernidade. Em consequência, o pós-estruturalismo também guardará, para o teórico, a relação com a modernidade.

Ele não defende a idéia de um pós-estruturalismo como uma teoria no interior daquela da pós-modernidade, como é o caso de Foster. Huyssen advoga, sim, o pós-estruturalismo – a teoria francesa⁴ – como uma *arqueologia da modernidade*, uma teoria do modernismo na etapa de sua extinção (1988, p.226).⁵

Desse debate sobre a relação entre a pós-modernidade e o pós-estruturalismo, o que observamos é a repetição do dissentimento já acontecido com as teorias da pós-modernidade. De nossa parte, iremos localizar o pós-estruturalismo como uma vertente da pós-modernidade, como efetuado por Callinicos e Foster.

Após termos comentado o contexto do pós-estruturalismo em sua inserção na teoria da pós-modernidade, passaremos adiante em nossos comentários sobre a relação entre esta e a teoria de Foucault.

⁴ Huyssen comenta que a recepção do pós-estruturalismo no “corpo politicamente mais débil da literatura francesa (Derrida e o Barthes mais recente) foi privilegiado nos departamentos de literatura americanos em detrimento dos projetos mais claramente politizados de Foucault e Baudrillard, Kristeva e Lyotard”. (1988, p.226)

“[...] cuerpo políticamente más débil de la literatura francesa (Derrida y el Barthes más reciente) haya privilegiado em los departamentos de literatura americanos por encima de los proyectos más claramente politizados de Foucault y Baudrillard, Kristeva y Lyotard. (1988, p. 226).

⁵ Huyssen concebe a pós-modernidade, como podemos observar no seu comentário, como etapa última da modernidade.

3.3 Alguns Aspectos da Pós-Modernidade na Teoria de Michel Foucault

A obra de Michel Foucault não se atém a um único domínio do conhecimento. Ela compreende o campo da psiquiatria, da loucura (dos “anormais”), da sexualidade, da história, da linguagem e das instituições que regem esses saberes. Porém, sua preocupação centraliza-se menos nos conteúdos desses saberes e mais na procura de um entendimento sobre os discursos que constroem e institucionalizam os domínios de conhecimentos.

Em virtude da abrangência de seu trabalho, apontaremos, de maneira sucinta, alguns aspectos de sua obra que consideramos relevantes para a discussão levantada pelos teóricos da pós-modernidade, que são as relações entre razão/discurso/poder, a visão da modernidade em Foucault, sua leitura dos escritos de Friedrich Nietzsche, e a sua teoria sobre a genealogia do poder. Estes quatro aspectos estão imbricados, sendo difícil analisá-los de modo separado.

É inegável o desenvolvimento, em Foucault, das idéias de Nietzsche sobre o discurso que já nasce do poder e da interpretação que este impõe às palavras. Esse desenvolvimento vemos sobretudo na fase genealógica de Foucault.

Nas primeiras obras de Foucault, ele analisa o discurso, apontando sua antinomia mais fundamental, que é aquela que opõe o discurso da loucura ao da razão – distintos na Renascença e no século XIX. Antes desta última data, os discursos tratavam a loucura como uma marginalidade da razão clássica, sendo a loucura o “outro” da razão. Entretanto, o discurso sobre a loucura foi gradativamente segregado,



banindo esta a um espaço periférico, dando lugar àquele hegemônico da razão, que se legitimava por não haver a presença do discurso da loucura. Verifica-se a vitória do discurso da razão e o emudecimento do discurso da loucura.

Nietzsche reivindica, para a integralidade da razão, também o discurso da loucura, ou, dizendo de outra forma, ele demanda um discurso que leve em conta a integralidade do homem, constituído inclusive pelo que é concebido como loucura. Apenas a partir dessa integralidade obter-se o estatuto de legitimidade à verdade do discurso.

Em uma entrevista de Foucault a Roaunet e a J. M. Merquior, publicada no livro *O Homem e o Discurso: A Arqueologia de Michel Foucault* (1996), ele explica a questão do sujeito no pensamento contemporâneo:

Parece-me que o que caracteriza agora, mais que os chamados filósofos, um certo número de romancistas, pensadores, etc., é o fato de que para eles o problema do sujeito não se coloca mais, ou somente se coloca de uma forma extremamente derivada. A interrogação do filósofo não é mais saber como tudo isto é pensável, nem como o mundo pode ser vivido, experimentado, atravessado pelo sujeito. O problema é agora saber quais as condições impostas a um sujeito qualquer para que ele possa se introduzir, funcionar, servir de nó na rede sistemática do que nos rodeia. A partir daí, a descrição e a análise não mais terão como objeto o sujeito e suas relações com a humanidade e a forma, mas o modo de existência de certos objetos, como a ciência, que funcionam, se desenvolvem, se transformam, sem qualquer referência a algo como o fundamento intuitivo de um sujeito. (1996, p.29-30)

Ainda sobre essa entrevista, é importante sublinhar que em Foucault não está presente uma teoria da negação do homem. Ele acompanha e analisa, sim, a trajetória do pensamento contemporâneo cuja temática comporta essa negação, como podemos observar neste trecho:

é toda essa rede de pensamento que se pode encontrar em Bataille, em Blanchot, em obras propriamente literárias, na arte. Tudo isto anuncia atualmente uma espécie de pensamento em que o grande primado do sujeito, afirmado pela cultura ocidental desde a Renascença, se vê contestado. (1996, p.31)

Foucault funda sua análise observando o pensamento que destacava o “grande primado do sujeito”, afirmando que esse pensamento desapareceu. Ele não alude à “morte do sujeito”; constata apenas essa temática do sujeito não mais fundando o mundo, e a partir dessa constatação efetua sua análise sobre a decadência da supremacia do sujeito. É importante lembrar que Foucault não está abordando, ou mesmo defendendo, um mundo sem o homem ou negando sua presença no conhecimento e em sua forma discursiva (aludimos ao que Hal Foster denomina “morte do homem”). Não pensamos em um Foucault “anti-humanista”. Sua análise parte de discursos cujos assuntos referem-se ao homem destituído de seu papel de sujeito fundador de suas próprias ações, discursos, linguagem.

Devemos lembrar que ele prossegue, nessa contestação, o estudo de Nietzsche, quando este denuncia o sujeito não mais em sua soberania, mas sim cindido entre forças nas quais ele determina e, ao mesmo tempo, percebe-se determinado. Os dois pensadores concebem o homem mais como lugar e veículo do poder, menos como sujeito desse poder.

Não será mais o sujeito soberano a matéria do estudo de Foucault; é, sim, a análise dos discursos do conhecimento na tentativa de trazer à luz o seu sujeito disperso, não mais sintetizador, já não centralizando em si o fundamento do conhecimento, já, enfim, descentrado.



Em *A Arqueologia do Saber*, o pensador aponta as idéias de Nietzsche lembrando que este já efetuara a descentralização do sujeito como princípio fundador de todo o conhecimento (2002, p.15). Foucault indaga a idéia de um sujeito que possa ser tomado como meio organizador, unificador e sintetizador do conhecimento e do seu discurso. O sujeito não é um dado preexistente, como pensava a metafísica dos modernos. Aparece em Foucault, como antes em Nietzsche, a necessidade da desconstrução deste sujeito para fazer surgir o homem constituído pela história,⁶ pela história do pensamento, pelas suas empiricidades e sua representação no discurso.

Até aqui temos observado a pós-modernidade como crítica a uma razão que foi concebida no Iluminismo ou na modernidade. No momento, assinalamos uma nova perspectiva dessa crítica, por meio das análises de Foucault. Este pensador analisa a razão da modernidade a partir das *epistêmes*, ou melhor, da mudança de *epistêmes*. Aqui, para o nosso objetivo, sublinhamos essa mudança ocorrida entre o final do século XVIII e o início do século XIX.

Observemos que ele analisa a modernidade não com o aparecimento das esferas axiológicas a partir do Iluminismo, como é o caso de Max Weber.⁷ Foucault não se atém à noção de “desencantamento do mundo”, a negação do princípio fundamental e unificador do conhecimento, dado pela religião, como também não constrói suas análises a partir da crítica à razão do Iluminismo.

⁶ Nas primeiras obras de Foucault há a análise do sujeito *constituído*. Depois das obras que privilegiavam seja a análise epistemológica ou arqueológica, o autor irá fazer uso do método genealógico; daí então o termo mais justo seria o homem *produzido*. De qualquer forma, Foucault, ao longo de sua vasta obra, concebe o homem seja constituído pela representação, seja produzido pelo poder.

⁷ Em capítulos anteriores, as análises de teóricos referiram-se ao estudo da modernidade a partir da separação e isolamento dos conhecimentos em suas devidas esferas axiológicas. Agora trata-se de observar, com o objetivo de fazer um contraponto, um teórico que observa o advento da modernidade de maneira distinta, isto é, por meio da mudança de *epistême*.

Foucault permanece coincidente com Weber e com a teoria da pós-modernidade no que diz respeito ao acontecimento (mudança de *epistème*) que sobreveio no final do século XVIII; porém, ele substitui o “desencantamento do mundo”, pelo seu enfoque de mudança de *epistème*. Ambos teóricos coincidem também quanto à observação do isolamento das formas puras do conhecimento advindo a partir do final do século XVIII.

Sobre a mudança de *epistème*, Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, discorre:

As conseqüências mais longínquas e, para nós, as mais difíceis de circunscrever, do acontecimento fundamental que sobreveio à *epistémê* ocidental por volta do fim do século XVIII, podem assim se resumir: negativamente, o domínio das formas puras do conhecimento se isola, assumindo ao mesmo tempo autonomia e soberania em relação ao todo saber empírico, fazendo nascer e renascer indefinidamente o projeto de formalizar o concreto e de constituir, a despeito de tudo, ciências puras; positivamente, os domínios empíricos se ligam a reflexões sobre a subjetividade, o ser humano e a finitude, assumindo valor e função de filosofia, tanto quanto de redução da filosofia ou de contrafilosofia. (2002, p.342)

Associamos a análise de Foucault àquela esfera que Weber designa esfera axiológica da ciência. Detendo-se na análise do discurso da ciência, observamos que se encontra implícita duas subdivisões nesse estudo. A primeira diz respeito à ciência propriamente dita – uma ciência autônoma e soberana quanto às demais esferas do saber (a moral e a estética). Por outro lado, a segunda subdivisão tem como foco a entrada do homem, alojando sua subjetividade na metafísica moderna.

O pensador francês consagra quase metade de sua obra, *As Palavras e as Coisas*, à distinção e à análise de três *epistêmes* na cultura ocidental. Ele as designa *epistème* renascentista, clássica e *epistème* moderna. Ao nosso objetivo importa

comentar a diferença entre a clássica e a moderna, pois é na mudança entre elas que Foucault localiza a modernidade.

Sublinhando que na *epistème* clássica as coisas ofereciam-se internamente por meio das representações, e estas exprimiam de modo exaustivo as coisas, Foucault afirma que o homem nessa *epistème* seria dispensável. Vejamos:

aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da “representação em quadro” -, esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia. [...] É uma criatura muito recente que a demiúrgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos: mas ele envelheceu tão depressa [...]. Sem dúvida, as ciências naturais trataram do homem como de uma espécie ou um gênero [...]. Mas não havia consciência epistemológica do homem como tal. A *epistémê* clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem. (2002, p.424-425)

O conhecimento, analisa Foucault, nos “séculos XVII e XVIII era o desenrolar imediato e espontâneo das representações” (2002, p.409). Para todas as coisas havia o correlato de uma palavra. O mundo assim passava pela confiança na representação: das palavras diretamente às coisas. A verdade do ser era oferecida de forma transparente, sem resíduo, ruído, sem a interferência do homem.

Um exemplo disto poderia ser dado quando se pensa no *cogito* cartesiano. Este se baseava em uma identidade entre o ser e a representação (pensamento): “penso, logo existo”. Na representação do “penso”, o “pensamento” designava diretamente (no “logo”) a coisa, o existente, “eu existo”.

A *epistème* clássica é dominada pelo conceito de representação. Entre as palavras e as coisas há a passagem direta à representação, ao pensamento. Todo real é

passível de representação. E esta se dá em uma ordem perene, estável, em que todo o real tem o seu lugar determinado e uma caracterização universal.

Foucault afirma que essa ordem constitui o princípio organizador da representação. No entanto, essa ordem e a essa representação clássicas retirar-se-ão no final do século XVIII e início do século XIX.

A instalação do homem, de sua subjetividade, muda, e até desaloja a representação sempre exata e direta que se estabelecia entre as palavras e as coisas. O princípio organizador da representação, e ela mesma, desalojados das coisas, encontrarão seu lugar no espaço metafísico, o espaço onde todo o real poderia encontrar seu fundamento último.

Segundo a leitura que realizamos da obra de Foucault, entendemos haver a coexistência da metafísica – em que vai alojar-se a representação, cuja centralidade está no sujeito transcendental – e da história, com sua empiricidade, desconstruindo esse sujeito e refazendo-o objeto do conhecimento e de sua própria representação.

Essa coexistência seria problemática para a modernidade. Ora, esta, aponta Foucault, não pode ser apenas explicada pelo advento de uma expansão da ciência sob os demais domínios do conhecimento, inclusive aqueles que têm como objeto o próprio homem, mas sim por uma relação conflituosa deste homem no seu duplo empírico-transcendental. A esse respeito, Foucault comenta, em *As Palavras e as Coisas*:

o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia



em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*. (2002, p.439)

Foucault objetiva privilegiar o estudo dos domínios empíricos, impregnados de história, onde o homem se instala.⁸

3.4 Nietzsche e Foucault: Da Metafísica à História

Foucault desdobra o ataque contra o pensamento metafísico e sua razão transcendental, em uma crítica que destitui o homem de sua posição soberana de sujeito, inclusive sujeito de sua linguagem e dos discursos parcelares do saber. O homem, em seu duplo empírico-transcendental, “que envelheceu tão depressa” (2002, p.425), gradativamente, destitui-se do papel de sujeito da representação, passando a ser uma constituição do discurso, e uma produção do poder.

Foucault mostra a constituição do sujeito como produção de poderes dispersos. Estes não são vistos como uma relação descendente do Estado e da economia, mas sim como força que perpassa as relações entre os homens, atingindo e atuando nos discursos científicos e nas ditas “ciências humanas”, ou seja, nos discursos os quais o homem é auto-tematizado, fazendo de si sujeito e o objeto da representação.

O estudo de Foucault sobre o poder expande as idéias de Nietzsche. Há dois artigos do pensador francês em que ele faz referências explícitas ao filósofo alemão.

⁸ A esse respeito Foucault está na linhagem direta de Kant – e por conseguinte da modernidade. Em uma entrevista, ele afirma que “desde o século XIX, a filosofia não parou de se aproximar da questão: ‘O que acontece atualmente e o que somos nós, nós que talvez não sejamos nada mais e nada além daquilo que acontece atualmente?’ A questão da filosofia é a questão deste presente que é o que somos”. (*Microfísica do Poder*, 2001, p.239)

São eles “Nietzsche, a Genealogia, a História”, incluído em *Microfísica do Poder* (2001), e “Nietzsche, Freud, Marx: Theatrum Philosophicum”, título este que dá o mesmo nome ao livro (1997). Porém, em toda a obra de Foucault encontramos ressonâncias de suas leituras do filósofo alemão.

Sobre elas, Scarlett Marton, em seu artigo “Foucault leitor de Nietzsche” (1985), lembra de uma entrevista em 1975 concedida por Foucault, em que o pensador aponta a importância do pensamento de Nietzsche em sua própria obra. Sobre sua relação com o pensador alemão, Foucault comenta:

fico mudo quando se trata de Nietzsche. No tempo em que era professor, dei freqüentemente cursos sobre ele, mas não mais o faria hoje. [...] A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas me cansa a atenção que lhe é dada para fazer sobre ele os mesmos comentários que se fizeram ou se fariam sobre Hegel ou Mallarmé. Quanto a mim, os autores de que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger. Que os comentadores digam se é fiel ou não, isto não tem nenhum interesse. (1985, p.45-46)

Imbuído pelo estudo genealógico de Nietzsche, Foucault procura analisar as condições de possibilidade das formações dos saberes, dos discursos na empiricidade da história, o que o leva a trazer à tona a questão do poder – que impulsiona essas formações.

Em *Microfísica do Poder*, o pensador francês esclarece o sua análise genealógica como o estudo da

constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, 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 dos acontecimentos, seja ele perseguindo sua identidade vazia ao longo da história. (2001.p.07)

Na defesa desse estudo genealógico, Foucault apresenta seu artigo “Nietzsche, A Genealogia e a História”, em que ele defende o mesmo estudo de Nietzsche, que teve o cuidado de “escutar a história, em vez de acreditar na metafísica” (2001, p.17). Nesse estudo, ele mantém a preocupação de fazer uma análise dos vocábulos empregados por Nietzsche que remetem à idéia de origem, atingindo, após essa análise, a compreensão de que tais vocábulos estão impregnados de história e não da idéia de origem estática da metafísica dos modernos.

Convém aqui não nos esquecermos de que Foucault remete a uma história feita por meio de elementos empíricos, mundanos, afastando-se da concepção de uma história referida à atividade sintética de um sujeito metafísico, ou assentada em elementos utópicos como aqueles referentes à progressão infinita rumo à perfeição, tal como aquela almejada na modernidade, ou então a idéia de uma história que contrapõe empiricidade e contingência a um tempo original, procurado seja no passado ou no futuro, como é o caso dos românticos.

Reportando-nos à fase arqueológica de Foucault, de *As Palavras e as Coisas*, e *Arqueologia do Saber*, lembramos sua análise sobre o conhecimento tornado autônomo como matérias empíricas, caracterizadas por si mesmas e também pela história,⁹ não mais fundadas no espaço metafísico e sintético da representação clássica. O pensamento filosófico passa a exprimir essa cisão entre o metafísico e o empírico ou histórico.

⁹ O pensador francês observa, em *As Palavras e as Coisas*, que a “História não deve ser aqui entendida como a coleta das sucessões de fatos, tais como se constituíram; ela é o modo de ser fundamental das empiricidades, aquilo que a partir de que elas são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos e para ciências possíveis”. (2002, p.300)

Foucault observa, em *As Palavras e as Coisas*, a introdução da história no pensamento, efetuada por Nietzsche (2002, p.301). Ele lembra, porém, que essa introdução da história no pensamento (filosofia, também) não é

o fim de uma reflexão filosófica autônoma [...]. Basta reconhecer aí uma filosofia já desprendida de certa metafísica, porque desligada do espaço da ordem, mas voltada ao Tempo, ao seu fluxo, a seus retornos, porque presa ao modo de ser da História. (2002, p.301)

Esse pensador entende a história como um elemento de contraposição à metafísica. Ele afirma que a primeira é o “modo de ser fundamental das empiricidades” ou “modo de ser de tudo o que nos é dado da experiência” (2002, p.300). A história, segundo Foucault, não tem a pretensão de apresentar-se como um fundamento ou princípio universal, como se apresentou o conceito de razão no Iluminismo. A introdução do conceito de história como empiricidade irá se contrapor e corroer o princípio de universalidade que constituiu a razão iluminista.

Podemos notar que Foucault pretende, em toda sua obra, como é o caso de *Arqueologia do Saber*, libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental (tentativa já iniciada por Nietzsche), ou, então, como ele sustenta nessa obra, suprimir uma “forma de história que era, em segredo, mas totalmente referida à atividade sintética do sujeito”, de seu “uso ideológico da história, pelo qual se tenta restituir ao homem tudo o que, há mais de um século, continua a lhe escapar” (2002, p.17). Deixar que a história “se desenrolasse em um anonimato a que nenhuma constituição transcendental imporia a forma do sujeito [...]. Tratava-se de despojá-la de qualquer narcisismo transcendental” (2002, p.230).



Tanto Foucault quanto Nietzsche negam a metafísica a favor da genealogia. Esta, lembra Foucault, não se apóia em nenhum absoluto, aludindo a Nietzsche, que já denunciava a pesquisa pela origem, dos modernos, em sua negligência em relação aos episódios da história, isto é, ao que é “externo, acidental, sucessivo”. O pensador francês afirma que essa pesquisa se

esforça para recolher nela [na origem] a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. [...] desvelar [na origem] enfim uma identidade primeira. (2000, p.17)

Ao contrário dos metafísicos, o que o genealogista apreende é que

Atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi constituída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. (2001, p.18)

Foucault sustenta a proposição de que a genealogia não procura o seu fundamento na idéia da origem metafísica.¹⁰

Em um outro artigo, já citado, “Nietzsche, Freud, Marx. Theatrum Philosophicum”, Foucault efetua, a partir de Nietzsche, uma retomada da análise da origem dos conceitos, levantando a questão da dicotomia inventada pelos modernos, da profundidade/aparência, da qual exige sempre interpretações. Como já vimos no capítulo anterior, Nietzsche protesta contra essa dicotomia, afirmando que tudo é aparência, não passando a profundidade de uma invenção metafísica. Observando a dicotomia aparência/profundidade, Foucault, nesse artigo, prossegue o pensamento de Nietzsche afirmando que

¹⁰ Foucault remete implicitamente à idéia de Heidegger de que Nietzsche cairá na armadilha metafísica, ao designar a vontade de poder, a História e o próprio corpo como princípios metafísicos, últimos, origem e explicação de tudo.



não se pode recorrer a esta linha descendente sempre que se interpreta, senão para restituir a exterioridade resplandecente que foi recoberta e enterrada. (1997, p.19)

Na continuidade da negação da metafísica moderna, da profundidade última das coisas, Foucault ainda lembra Nietzsche no estudo da relação entre a palavra e a interpretação. Ambos pensadores afirmam não existir um significado original (de origem) na profundidade de uma palavra.

Por meio da análise da palavra que afirma que não há nesta uma interpretação última, estática, ou seja, não há nenhuma profundidade escondida em sua exterioridade, observamos que ambos pensadores chegam à afirmação da dependência das palavras de quem as enuncia ou as cria, como o dominador e o dominado. Dessa forma, as suas análises conduzem à necessidade de um estudo do seu contexto social, histórico, e também da filosofia, a qual a metafísica faz impregnar nas palavras a profundidade, e o significado último.

Apontamos que a análise das palavras, na busca de sua etimologia, e nesta a verificação do poder que determina seu surgimento, tanto em Nietzsche como em Foucault, é um insurgimento contra o pensamento metafísico dos modernos, mostrando que esse pensamento, no seu início, já está implicado com o poder, na medida em que ele forma-se por meio de palavras.

Michel Foucault, ao analisar a *epistème* moderna, caracterizando o que nela há de central, que é a entrada do homem na representação, assinala a transformação da linguagem em objeto de conhecimento empírico e de contextualização histórica. Em consequência do interesse da modernidade pela linguagem, esta constituir-se-á em



objeto autônomo, debruçada sobre si mesma, e atuando nela a empiricidade e a história, em um contexto de estudo positivista da linguagem.

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault afirma que

a partir do século XIX, a linguagem se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem. Tornou-se objeto de conhecimento entre tantos outros. (2002, p.409-410)

A linguagem sendo submetida ao “puro estatuto de objeto” (2002, p.410) torna-se passível de ser analisada como ciência. Entretanto, esse objeto, mesmo no discurso científico, sempre estará ligado ao sujeito cognoscente.

Embora no século XIX haja o intento de purificar a linguagem da subjetividade humana, neutralizando-a ao retirar essa subjetividade, para torná-la um meio puro entre palavra e conhecimento, essa tentativa mostrar-se-á utópica, pois a linguagem está irremediavelmente submetida ao homem,¹¹ mesmo se este mantém uma relação dialética com a linguagem, à medida que o homem também submete-se à ela.

Um outro fato de a linguagem ser sublinhada como objeto da ciência, segundo Foucault, dá-se em virtude de, no século XIX, constatar-se sua “realidade histórica espessa e consistente” (2002, p.412).

Nessa altura de sua análise sobre a transformação da linguagem em objeto de conhecimento, Foucault lembra ser “Nietzsche inteiro, uma exegese de alguns

¹¹ A linguagem tornada objeto de conhecimento, dobrada sobre si mesma, em primeiro lugar, faz-nos ver nela a história que ela conta, faz-nos ter a pretensão de torná-la pura com vistas ao conhecimento científico, e por último teria conseqüências no domínio da literatura. Foucault diz que “a literatura se distingue cada vez mais no discurso de idéias e se encerra numa intransitividade radical [...] rompe com toda a definição de “gêneros” como formas ajustadas a uma ordem de representações e torna-se pura e simples manifestação de uma linguagem que só tem por lei afirmar – contra todos os outros discursos – sua existência abrupta; nessas condições, não lhe resta senão recurrar-se num perpétuo retorno de si, como se seu discurso não pudesse ter por conteúdo senão dizer sua própria forma [...]”. (2002, p.416)

vocábulos gregos” (2002,p.413). E realmente Nietzsche introduziu em sua filosofia a “filologia como análise do que se diz na profundidade do discurso” (2002, p.413).

O estudo filológico, já iniciado por Nietzsche, prossegue em Foucault. Para ambos, o homem não é sujeito soberano de sua linguagem. Foucault afirma, em *As Palavras e as Coisas*, que “nós somos, antes da mais íntima de nossas palavras, já dominados e perpassados pela linguagem” (2002, p.413).

Nietzsche dá o primeiro passo rumo ao estudo do objeto de conhecimento, de seu investigador, e de sua expressão, dada por meio da linguagem: esta destronará a pretensa soberania do homem como seu sujeito. O homem, antes de tudo, é revelado pela sua linguagem, como também nela se encoberta e a ela submete-se. Por meio da linguagem, é possível buscar a história do homem e de seu mundo. Foucault observa que a linguagem, como tarefa filosófica, só entrou diretamente no campo do conhecimento no fim do século XIX (2002, p.420). O pensador francês prossegue a aproximação da tarefa filosófica como reflexão radical da linguagem. A história faz sua aparição na linguagem: “tornada realidade histórica espessa e consistente, a linguagem constitui o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro dos povos” (2002, p.412).

O tema moderno do sujeito transcendental, fundador de sua própria linguagem, é veementemente criticado na obra de Foucault. Segundo ele, o sujeito não é tomado como pura instância fundadora da racionalidade ou então considerado como na função empírica de síntese. Ele analisa esse *a priori* com o qual a filosofia lida, aí



incluída a totalidade das ciências humanas, para apontar a dispersão do sujeito nos discursos.

Em sua obra, *A Arqueologia do Saber*, Foucault afirma que renuncia a ver no discurso

Um fenômeno de expressão – a tradução verbal de uma síntese realizada em algum outro lugar; nele buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade. O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece e que diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. (2002, p.61-62)

A pergunta de Nietzsche “quem fala?” é analisada por Foucault apontando os diversos problemas por ela suscitados. Foucault levanta inicialmente, em *A Arqueologia do Saber*, a questão de quem seria o titular da linguagem, ou

quem, no conjunto de todos os sujeitos falantes, tem boas razões para ter esta espécie de linguagem? Quem seria seu titular? [...] Qual é o *status* dos indivíduos que têm – e apenas eles – o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir semelhante discurso? (2002, p.57)

A segunda questão levantada por Foucault diz respeito aos *lugares* institucionais de onde se obtém o discurso.

A terceira questão diz respeito às posições do sujeito que “se definem igualmente pela situação que lhe é possível ocupar em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos” (2002, p.59).

Na análise desse sujeito constituído pela sua parcialidade, pelos seus lugares institucionais e pelas suas posições frente ao saberes, é possível ver a desestruturação da noção moderna do sujeito constituído metafisicamente.

Foucault, em sua fase genealógica, vai observar duas modalidades na constituição do sujeito. Uma delas é a constituição do homem moderno como objeto, um corpo dócil e útil, que se faz mediante práticas de disciplina, de uma sociedade disciplinar, como ele designa a sociedade capitalista, moderna. O outro modo é aquele que compreende o indivíduo moderno como sujeito, preso a uma identidade que lhe é atribuída como própria.

Entendemos essa segunda forma de constituição sendo uma espécie de interiorização da sociedade disciplinar, que produz sujeitos concebidos como indivíduos únicos e presos a uma subjetividade que acreditam ser deles próprios. Ao contrário da propagada idéia de massificação do indivíduo na sociedade contemporânea, a qual desaparecem as diferenças individuais, o poder disciplinar fomenta individualidades, subjetividades.

Esse poder disciplinar instiga o discurso sobre o sexo, a confissão; não são estes, para Foucault, nada mais do que estratégias de individualização, subjetivação, cujo resultado é tanto o conhecimento como também o controle sobre (e dos) homens.

Esses dois modos são mecanismos e estratégias modernas de constituição do sujeito, empregados na representação do homem moderno. Eles produzem a subjetividade do homem, oferecendo-lhe a ilusão de singularidade e transcendentalidade. Para Foucault, o sujeito não é o fundamento do conhecimento e tampouco a manifestação da liberdade e fonte de toda a verdade. É, antes, produto, efeito e veículo de poder.¹²

¹² Nas suas últimas obras, ele transpõe a idéia de um sujeito que seria uma produção do saber e do poder ao qual este saber está submetido, para a idéia de um sujeito moral, que se realiza por meio de uma ética pessoal, ou seja, uma

No livro *Michel Foucault: o que é um autor?* (1992), vemos inserido o artigo deste pensador, intitulado “O que é um autor”. Nesse estudo, ele prossegue sua análise sobre a constituição do sujeito e sua linguagem, indo relacioná-la à análise do autor, “criador” de obras literárias. Ele diz ter observado, em muitas obras e na crítica destas, a defesa do apagamento do autor em função do discurso. Ele apenas constata esse fato, não afirmando, por conseguinte, sua defesa.

Foucault esclarece que, em suas obras, analisou não a morte do homem, mas o tema sobre ela, que não é dele, e que “não cessou de ser repetido desde o final do século XIX” (1992, p.81). A partir daí, ele tratou “de ver de que maneira e segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem. Fiz a mesma coisa para a noção de autor” (1992, p.81). É evidente o cuidado de Foucault ao situar seus estudos a partir de uma análise já existente do discurso sobre a representação do homem, pois seu intento não é defender uma “morte do homem”, mas sim seu aparecimento no discurso.

A mesma análise que parte do discurso já existente dos saberes, ele também a emprega quando trata do autor. Foucault observa que há uma certa temática nos discursos concernentes ao autor, em que este “deve apagar-se ou ser apagado em

forma de constituição dada no domínio das relações consigo mesmo. É uma fase de Foucault em que ele aponta discursos creditados verdadeiros, como aqueles da Antigüidade (exceto aqueles de Platão).

Mas ele observa que “é preciso compreender bem: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito, nem de fazer da alma o lugar em que reside a verdade, por um parentesco de essência ou por um direto de origem; não se trata tampouco de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Ainda estamos muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer dessa verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos.” (*Michel Foucault: Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, São Paulo: 1997, p.130)

Com isto, o que é possível notar é que, mesmo nas últimas obras, Foucault prossegue negando a idéia moderna do sujeito metafísico. Há sua mudança no tocante à defesa de discursos verdadeiros – os dos antigos – aos quais a verdade é apreendida externamente, podendo o homem aplicá-la ética e esteticamente.

proveito das formas próprias aos discursos” (1992, p.80). Constatada esta temática, ele visa elucidar a presença do autor em termos de sua função no interior do texto.

Em sua obra *A Ordem do Discurso* (2001), Foucault explica que, do seu ponto de vista, o autor não é mais compreendido como “indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas sim como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (1992, p.26). Ele observa, entretanto, não negar a existência do indivíduo que escreve e inventa, afirmando que esse “que se põe a escrever um texto, no horizonte do qual paira uma obra possível, retoma por sua conta a função do autor” (2001, p. 28-29).

Foucault especializa o indivíduo, na sua função de autor. É com o autor que ele relaciona a obra, e não com o indivíduo em sua empiricidade. A denominação “autor”, segundo Foucault, em “O que é um autor”, é “apenas uma das especificações possíveis da função do sujeito” (1992, p.70). Ele prossegue afirmando o seguinte: “trata-se de retirar ao sujeito (ou seu substituto) [o autor] o papel de fundamento originário e de o realizar como uma função variável e complexa do discurso” (1992, p.70). Tanto para o sujeito como para o autor são necessários, a fim de entender o que produzem, a apreensão dos seus pontos de inserção, os seus modos de funcionamento e as suas dependências. Foucault distingue dois tipos de discursos, em que aponta uma espécie de desnivelamento. Um deles são os discursos que “se dizem” no cotidiano e que passam com o próprio ato que os pronunciou. O outro, importante em sua implicação nos estudos da intertextualidade, está

na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem

ditos e estão ainda por dizer. Nós os conhecemos em nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, quando se considera o seu estatuto, e que chamamos de “literários”; em certa medida textos científicos. (2001, p.22)

O que o pensador francês comenta sobre os “novos atos de fala”, que tomam ou transformam, ou falam deles, têm implicações nas teorias sobre a intertextualidade. A mudança do estatuto do sujeito e suas posições nos discursos acreditamos centrais para se pensar a intertextualidade. O estudo de Foucault, que transpõe a idéia de criador para a idéia de autor, guarda implicações no campo de muitas das teorias da intertextualidade, já que ambos coincidem na idéia de não haver um criador original do discurso, encontrando-se este vulnerável às transformações nos “novos atos de fala”.

Foucault nega um sujeito absoluto e sintetizador – idéia da modernidade – e defende um sujeito contextualizado. Esse sujeito produz uma verdade, por meio dos discursos do conhecimento científico e das ciências humanas.

A legitimação que ocorre no interior de cada conhecimento específico, ou seja, a autolegitimação, ganha fôlego na especialização dos conhecimentos, à medida que acontece o enfraquecimento das metanarrativas (discursos que se querem totalizantes). Estas são concebidas por Foucault, seja constituindo o sujeito, seja produzindo-o.

Se relacionarmos essa constituição do sujeito analisada por Foucault, iremos chegar à idéia de que se ele tivesse em mente a questão da legitimação dos discursos do conhecimento, esta não seria dada por meio da *paralogia* apontada por Lyotard, nem pelo *acordo entre os falantes*, isto é, por meio do consenso visado por Habermas.

A legitimação estaria na retirada do conceito de sujeito absoluto, e na inclusão de um sujeito constituído pelas suas posições que ocupa no discurso, ou seja, produzido pelo contexto.

São as posições do sujeito, o porquê de ele ser o titular do discurso, o lugar que ocupa em relação ao domínio que ele estuda, o espaço institucional de onde ele produz o conhecimento, o que importa averiguar para a legitimação da verdade do seu discurso. Com isso, acrescenta ao dito, no discurso, o não-dito (e este último pertence, decididamente, para Foucault, ao discurso).

Por meio da análise do sujeito contextualizado, é possível uma legitimação em que o dito e o não-dito completem-se na formação da verdade.

Sobre a contextualização do discurso, Foucault comenta:

Talvez seja tempo de estudar os discursos não somente pelo seu valor expressivo ou pelas suas transformações formais, mas nas modalidades da sua existência: os modos de circulação, de valorização, de atribuição, de apropriação dos discursos variam com cada cultura e modificam no interior de cada uma; a maneira como se articulam sobre relações sociais decifra-se de forma mais directa, parece-me, no jogo da função autor e nas suas modificações do que nos temas ou nos conceitos que empregam. (1992, p.68-69)

As questões que assinalamos na obra de Foucault, ou seja, a negação do sujeito fundante de seu próprio discurso e a defesa de um sujeito contextualizado na história e constituído no discurso, podem ser transpostas no campo artístico, visualizadas na estrutura da obra literária. Esta é apresentada, no chamado pós-modernismo, não mais por um criador, fundador de um discurso, mas por um autor que é um sujeito localizado em meio a vários discursos anteriores, nos quais ele

dispersa-se e nos quais ele fará distinção de sua voz – contextualizada mediante as outras vozes.

Sobre a ausência de um sujeito sintetizador, uma consciência à qual o discurso estaria irremediavelmente subordinado, Foucault afirma, em *A Arqueologia do Saber*, que sabe

o que pode haver de árido no fato de tratar os discursos não a partir da doce, muda e íntima consciência que aí se exprime, mas de um obscuro conjunto de regras anônimas. O que há de desagradável em fazer aparecer os limites e as necessidades de uma prática no lugar em que tínhamos o hábito de ver desenrolarem-se, em pura transparência, os jogos do gênio e da liberdade. [...] Considerando-se o que cada um quer colocar, pensa colocar de “si mesmo” em seu próprio discurso, quando tenta falar, o que há de insuportável em recortar, analisar, combinar, recompor todos os textos que agora voltam ao silêncio [...]. (2002, p.238)

É justamente esse “obscuro conjunto de regras anônimas”, que no âmbito do pós-modernismo poderíamos assinalar sob o nome de intertextualidade. É nesse âmbito que podemos visualizar a desestruturação de obras anteriores e a reconstrução de uma nova obra, no confronto do texto e do contexto antigo (anterior) e do novo.

Foucault recoloca em questão o problema da autoria e da originalidade – uma outra maneira de denunciar a ilusão do sujeito absoluto, metafísico, da modernidade. Ele observa, em *A Ordem do Discurso*, que uma obra pode “dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito” (1992, p.25).

Como vimos até aqui, a teoria da pós-modernidade efetua uma revisão do conceito de razão estabelecido a partir do Iluminismo. Todo o discurso com pretensão universal será colocado sob o prisma da desconfiança.



Temos em Nietzsche uma crítica avassaladora da razão iluminista, de uma razão imparcial que se coloca como válida para todos. Este filósofo denuncia que essa razão é parcial, que não serve para todos, e que também nela não está incluída a totalidade do ser, ou seja, as singularidades de cada um. Aferimos que, para ele, apenas uma razão expandida, que abranja os mais recônditos sentimentos e sensações, é que pode ganhar o estatuto de legitimidade.

Seguindo as pegadas de Nietzsche, Foucault analisa a razão iluminista, denunciando-a como produção de poder. Ele parte dessa premissa para afirmar que somente uma razão que leve em conta o que não está dito no discurso, ou seja, o contexto histórico-social-ideológico, é que pode crer-se legítima. Contra a universalidade iluminista, Foucault propõe a contextualização do conhecimento determinado pelo discurso.

No domínio da arte, aqui especificamente, no domínio literário, a obra creditada fundadora, original, de universalidade incontestada, dará lugar, na pós-modernidade, ao texto concebido como lugar de cruzamentos com outros textos.

A concepção da obra com seu criador, como original, universal, das quais outras seguir-se-ão a ela como mera influência – tendo seu fundamento explicativo na “original” – será rechaçada na pós-modernidade. Esta concebe a obra como diálogo e interação de vários textos, pertencentes ao domínio literário ou não-literário, como também associada aos contextos diferentes em que ela é re-atualizada. É a concepção da obra como recontextualização de textos, em seu diálogo muitas vezes conflitivo – já que um aspecto relevante da pós-modernidade é a revisão, com vistas à denúncia,

de discursos totalizadores da razão universal do Iluminismo – uma matéria com que trabalhará o pós-modernismo.

Assim, o pós-modernismo está associado a questões suscitadas pela pós-modernidade em sua recusa dos discursos universalizantes. Em sua transformação de textos anteriores, é exposta a razão universal desses textos e é denunciada essa razão que carrega em si um aspecto totalitário. Em um texto há várias vozes, em diálogo, conflito, dissenso, e acima de tudo, está presente seu contexto que tem de ser levado em conta para capturar uma verdade provisória. Dizemos “provisória”, pois esta verdade será constantemente reatualizada em contextos específicos, fato que retira a tirania do universalismo iluminista.



4. A CRÍTICA À RAZÃO E SUA IMPLICAÇÃO NO FENÔMENO INTERTEXTUAL

Algo aconteceu ao homem e à literatura desde o fim do século XIX, algo de suficientemente importante para abalar essa relação já quase tranqüila à força de ser rotineira. O que aconteceu foi o questionamento do sujeito-criador, a flutuação da Verdade, a queda das hierarquias em consequência de um descentramento ontológico e ético. (Leyla Perrone-Moisés. *Texto, crítica, escritura*, 1978, p. 17-18)

A proposta, neste capítulo, é articular a crítica à razão da pós-modernidade a um determinado recurso comum ao pós-modernismo, que é sua prática da intertextualidade, explorada de maneira intensa na literatura e abordada na crítica literária. Para tanto, procuraremos destacar alguns teóricos que se debruçam sobre o fenômeno intertextual e em cujos estudos possam ser destacados um elo com a crítica à razão da pós-modernidade. Em outras palavras, procuraremos observar a incidência do pensamento de Nietzsche e Foucault nos estudos sobre a intertextualidade.

A mudança do estatuto da razão – sobretudo a do seu sujeito – a partir dos estudos de Friedrich Nietzsche guarda implicações no domínio da literatura e são estas o objeto do nosso estudo. Após restringirmos nossa discussão ao campo filosófico, iremos, neste capítulo, apontar a relação que verificamos entre a teoria da literatura e a negação pós-moderna da idéia do Iluminismo, que concedia centralidade ao homem como portador de uma razão metafísica.

Na observação dos estudiosos da intertextualidade, teremos como horizonte suas análises referentes à questões tais como: a razão não ser universal nem imparcial, tal como propõe o Iluminismo; sobre o homem não ser o sujeito de uma razão metafísica, mas ser ele e sua razão constituídos na história e no discurso e, aludindo especificamente ao campo da literatura, de ele ser constituído na história do discurso. Será esta, segundo nossa leitura,

uma das funções do trabalho intertextual : colocar em marcha a história do discurso e, por meio dele, efetuar, de alguma forma, a constituição do homem.

Adentrando no campo da teoria da literatura, tendo como objetivo apresentar sua relação com o filosófico, vamos acompanhar o teórico da literatura Vladimir Krysinski. Em seu artigo “‘*Subjectum Comparationis*’: As Incidências do Sujeito no Discurso” (1995), ele observa o “estatuto do sujeito quando este se torna uma denominação filosófica do homem” (1995, p. 293). Krysinski, seguindo as análises de Chatelet, localiza a transformação do ser em sua constituição em sujeito abstrato e cognoscente a partir do pensamento de Kant.

Krysinski cita Chatelet quando este afirma que

a crítica kantiana mostra que, para compreendermos a ordem do real, convém que constituamos o homem, sujeito abstrato, cognoscente, enquanto eixo daquilo a que a metafísica chama o Ser. A partir desse instante, tudo começa a oscilar: o Ser, Deus, a Natureza são ressitoados como conceitos secundários ou ilusórios. O centro é o sujeito constitutivo do conhecimento e do conhecido. (1995, p.293)

No Iluminismo, esse estatuto do sujeito como fundamento do conhecimento faz os objetos do conhecimento oscilarem, pois estes estão não mais sob um fundamento divino, mas sim humano, por mais que neles se queira imprimir a metafísica. Há o trajeto, a partir do Iluminismo, da instabilidade do mundo, para a instabilidade do próprio sujeito, isto é, abala-se o próprio alicerce do conhecimento ao colocar em dúvida a autoridade de sujeito fundante e metafísico.

Sobre a contribuição de Nietzsche na mudança do estatuto do sujeito, Krysinski reforça-a, no seu artigo, afirmando que o pensador alemão

Adianta a idéia da multiplicidade do sujeito (*das Subjekt als Vielheit*) tomado no sentido de uma vontade de ser e de um receptáculo fortuito dos diversos sentidos do mundo. O múltiplo destrói a concepção de uma pressuposta unidade fundadora do sujeito. Tal como o mundo se compõe de um número indefinido de significações [...] também o sujeito sofre o jogo das perspectivas. O múltiplo não é uma falha do ser. Está inscrito no mundo e na cultura. (1995, p.295)

Nessa afirmação de Krysinski, ele levanta a questão do «múltiplo», que seria uma consequência do pensamento de Nietzsche para a arte, ressaltando que a multiplicidade do sujeito – observada a partir de suas vontades e dos sentidos do mundo – encontra-se revelada em sua inserção no mundo, impregnando-a de história, com sua empiricidade. Essa perspectiva enfatizando o múltiplo no contato com a história, não foi o ponto de vista que adotamos ao introduzirmos Nietzsche em nosso trabalho. Adotamos outra que sublinha sua denúncia concernente à parcialidade do «quem fala?», e sua ênfase sobre a necessidade de introduzir a história na concepção da razão – concepção que vigorava até seu tempo. De qualquer forma, será a partir de Nietzsche que o sujeito passa a ser observado como parte constituinte do mundo, submetendo-se, em sua inserção, à sua instabilidade e à sua vulnerabilidade. É essa penetração do mundo, no sujeito, que fará deste um ser múltiplo, e em conflito com o sujeito uno e metafísico da modernidade.

Essa mudança do estatuto do sujeito, junto à concepção do múltiplo, no «jogo das perspectivas», têm importantes desdobramentos no pós-modernismo, mais especificamente na questão da intertextualidade efetuada a partir dos anos 70. Esses desdobramentos são perceptíveis na inserção de uma multiplicidade de textos com os quais um texto trabalha, mostrando a dispersão do sujeito em um discurso que não é somente seu, ao colocar em xeque a autoridade do autor como sujeito.

Como já vimos em capítulos anteriores, a pós-modernidade, aquela derivada do pós-estruturalismo, dará maior ênfase à análise da “morte do homem” não somente como criador original, mas também como sujeito e centro da representação e da história. O sujeito é revelado, a partir do final do século XIX e de forma mais aguda, na segunda



metade do século XX, nas análises do pós-estruturalismo, como produto da representação e da história.

Vimos na análise de Foucault que os saberes e o sujeito são constituídos nos discursos, sendo que é por meio deste que o pensador desenvolve seu estudo da formação dos saberes e do sujeito neles inserido (o seu método arqueológico), como também sua análise que coloca em evidência os motivos dessas formações (o seu método genealógico). O discurso é denunciado mais como constitutivo e performativo do mundo e do sujeito e menos transparente a eles. A história será um fator importante na contextualização do sujeito, retirando, como já foi dito, a idéia de sua transcendentalidade – imune ao contexto histórico – sendo a empiricidade da história o ponto de partida para se pensar uma constituição do homem.

A intertextualidade, como forma pós-moderna na arte, encontra-se implicada nessa idéia da pós-modernidade. Nesta é observada uma desconstrução ou análise crítica do sujeito transcendental – fundamento e origem de tudo – e uma constituição, não mais como fundador, centralizado e sintético, com um discurso de totalização da verdade, a partir de sua dispersão nos discursos – concebidos em sua historicidade.

No capítulo anterior, observamos com Foucault a pós-modernidade pós-estruturalista em sua crítica da representação, no momento em que ela sofre abalos ao introduzir a razão metafísica do homem na empiricidade, destituindo-o, dessa maneira, como o sujeito da representação. O homem, a partir dessa destituição, aloja-se no discurso, e a partir daí passa a ser concebido como sua constituição, e o próprio discurso percebido em sua historicidade.

Entendemos a intertextualidade como um dos aspectos do pós-moderno na arte; atestando sua imersão no pensamento contemporâneo que intentamos analisar até o presente momento: o abalo da razão metafísica, pela introdução da história e sua



empiricidade, a constituição do homem a partir não mais dessa razão, mas sim de sua manifestação empírica e histórica: o discurso.

A literatura, caminhando ao lado do pensamento da pós-modernidade, afere o enfraquecimento do sujeito transcendental como origem e fundamento do significado. Se a concepção do sujeito metafísico do Iluminismo foi sacudida ao introduzir nesse sujeito o mundo, a noção da obra será atingida, em virtude de ela ser também um discurso – do mundo, do saber que não é apreendido em uma modalidade científica ou pretensamente científica – onde vemos o sujeito em sua constituição. Em consequência à mudança da concepção de sujeito, o que antes era concebido como uma criação original passa ser visto como um trabalho, cujo fundamento não está localizado em uma razão metafísica, última e única, mas múltipla e instável, pois interagindo com a empiricidade movente e plástica da história. Dessa forma, o sujeito não se figurará como o fundamento último de sua obra, mas sim estará localizado na confluência de textos vários, constituindo-se através deles, em uma voz que pontua um espaço e uma posição em meio à história.

Donald M. Bruce, em sua obra *De L'Intertextualité à L'Interdiscursivité: Histoire d'une Doublé Émergence* (1995), lembra que a concepção da obra como objeto original faz parte de uma estética romântica.

Bruce ressalta que, nessa estética, o texto é concebido como

a expressão manifesta de um gênio pessoal, o texto contém/exprime/reproduz a unidade profunda do sujeito que se projeta no texto, o significante constitui o meio lingüístico transparente que veicula um sentido preconcebido, a criação quase-*ex nihilo* deriva das experiências pessoais e intensas de um ser excepcional, e assim ininterruptamente. De tais idéias colocando acento muito mais sobre o indivíduo criador que se projeta no texto que sobre o próprio texto como *fenômeno verbal* ligado a uma intencionalidade e a um contexto pragmático. (1995, p.19)*

* L'expression manifeste d'un génie personnel, le texte contient/exprime/reproduit l'unité profonde du sujet personnel qui se projette dans le texte, le signifiant constitue le médium linguistique transparent qui véhicule un sens préconçu, la création quasi-*ex nihilo* dérive des expériences personnelles et intenses d'un être exceptionnel, et ainsi

A estética do pós-modernismo retira todo o significado último e de fundamento original da “obra” e a concebe como tecido ou texto. Aliás, é conveniente aqui reportar ao próprio Bruce, quando ele lembra das definições de “texto”, do *Petit Robert* e do *Lexis* não se referirem claramente ao seu sentido etimológico. Bruce afirma que essas definições

permanecem mais sob a égide da estética romântica e da análise positivista (a do ‘senso comum’) que lhes é implícita. No entanto, é justamente o sentido da palavra ‘texto’, enquanto *tecido* que deveria nos interessar aqui, pois este sentido constitui a base metafórica do modelo, o paradigma heurístico central da *intertextualidade*. (1995, p.23)*

As teorias da literatura acompanham o pensamento da pós-modernidade retomando a etimologia da palavra “texto”, em um empreendimento que objetiva compreender o fenômeno da intertextualidade. Elas conceberão o texto como tecido, destacando sua natureza já em si intertextual e em constante transformação face ao contexto e à singularidade do “quem fala?”. A obra não possui uma origem metafísica, não se configura a partir da razão de um sujeito transcendental, mas ela é realizada em diálogo com a história dos discursos, e com a presença de um sujeito, cujo papel é de falar sobre a sua posição frente a essa história, porém desempenhando um papel transgressivo face à ela.

A referência à obra carrega consigo a imposição de um sujeito criador e o produto – a criação – concepção esta que vai ao encontro da noção burguesa de criação

de suite. De telles idées mettent l’accent beaucoup plus sur l’individu créateur qui se projette *dans* le texte que sur le texte lui-même comme *phénomène verbal* lié à une intentionnalité et à un contexte pragmatique.

* [...] restent toutes plutôt sous l’égide de l’esthétique romantique et de l’analyse positiviste (celle du “sens commun”) qui leur est implicite. Pourtant, c’est justement le sens du mot “texte” en tant que *tissu* qui devrait nous intéresser ici, car ce sens constitue la base métaphorique du modèle, le paradigme heuristique central de l’intertextualité.

peçoal. O mesmo não ocorre na referência ao texto, pois ele não alude com exclusividade a um sujeito criador que detém todo o seu sentido, mas sim a um autor que converge, em seu texto, outros textos já existentes. Esse autor cria, sim, um espaço onde se cruzam várias vozes, em que é possível entrever uma infinidade de discursos latentes, vindos à tona por meio do trabalho intertextual. O texto, em sua natureza, já se faz intertexto, já é passível de uma intertextualidade.

Sobre o texto em seu espaço de dimensões múltiplas, onde se entremeam variadas escrituras, Roland Barthes analisa, no capítulo “A morte do autor”, em *O Rumor da Língua* (1988), a questão do escritor, afirmando que este somente pode “imitar um gesto sempre anterior, jamais original; seu único poder está em mesclar as escrituras” (p. 69). Ele concebe o texto como um espaço “onde se casam e se contestam escrituras variadas, das quais nenhuma é original: o texto é um tecido de citações, saídas dos mil focos da cultura” (1988, p. 68-69). Ele nega a idéia de obra, por nela estar contido um sentido único, teológico, que seria a “mensagem de um Autor-Deus” (1988, p.68). Mais adiante, Barthes desdobra essa idéia da obra, afirmando que nela está contida a recusa a Deus e suas hipóstases: a razão, a ciência, a lei. Embora ele não analise essas hipóstases, subentendemos que na negação do conceito de obra está implicado o conceito de razão metafísica.

No capítulo que se segue ao “A morte do autor”, Barthes deixa explícita que a mutação da idéia de obra participa de um “deslizamento epistemológico” (1988, p. 71), porém ele afirma que esse deslizamento advém do conceito de relatividade. Em virtude de esse conceito não estar envolvido em nosso trabalho, não lançamos proposições sobre a

afirmação do teórico. Seguimos reiterando que a questão da mudança do estatuto de sujeito desempenha um papel relevante na mutação da obra em texto.

Feita essa ressalva, discorreremos na análise de Barthes a diferença entre a concepção da obra e a do texto, observando que a comentaremos de maneira sucinta. A principal diferença entre ambas situa-se no fato de que a obra se vê, é matéria palpável, é objeto de consumo, com um criador concebido como lugar de origem, enquanto o texto revela não um sujeito metafísico, mas um sujeito da enunciação, remetendo-nos à idéia de um sujeito constituído na linguagem e indo mais além, no discurso; o texto mantém-se na linguagem, existindo apenas em sua inserção ao discurso; ele é descentralizado, sem fechamento, é uma disseminação de sentidos. Barthes refere-se ao texto como tecido, remetendo ao espaço, lugar, mas também dando ênfase ao movimento, a travessia – um espaço onde atravessam, movimentam-se várias outras linguagens, antecedentes ou contemporâneas. O texto é esse “espaço social que não deixa nenhuma linguagem ao abrigo, exterior, nem nenhum sujeito de enunciação em situação de juiz, de mestre, de analista, de confessor, de decifrador” (1988, p.78). Ao fazer a alusão ao texto como travessia, Barthes está negando a idéia de origem, da metafísica, ao mesmo tempo em que insere o texto na história.

Um outro estudioso importante para a compreensão do conceito de texto é Bakhtin. Em primeiro lugar, reportamo-nos a Robert Stam, que em sua obra *Bakhtin: Da Teoria literária à cultura de massa* (1992), sublinha a definição abrangente de Bakhtin para “texto”. O “texto” concerne a toda produção cultural fundada na linguagem; fato que esfuma as linhas divisórias entre as disciplinas, e entre o *texte* e *hors-texte* (1992, p.13), ou

seja, Bakhtin recusa-se a dissociar os mecanismos textuais dos processos sociais e históricos.

A substituição (ou então, a ênfase) da obra pelo texto e sua inserção nos processos históricos e sociais vêm ao encontro das idéias da pós-modernidade, em especial em sua crítica da autonomia da esfera da arte. Essa substituição também encontra respaldo na obra de Nietzsche e de Foucault, quando pensamos em suas defesas da introdução da história para a contextualização do sujeito e do discurso.

Na obra de Mikhail Bakhtin, *Problemas da Poética de Dostoiévski* (1981), encontramos certas referências ao sujeito autônomo, original, soberano, assim representado desde o Iluminismo. O sujeito existe somente em diálogo com os outros; não existe um “eu”, mas vários “eus”. Segundo o teórico:

O eu que tem consciência e julga o mundo enquanto seu objeto são aqui representados no plural e não no singular. Dostoiévski superou o **solipsismo**. Não reservou para si a **consciência** idealista, mas para os seus heróis, e não reservou para uns mas **para todos**. Ao invés da atitude do “eu” que é consciente e julga em relação ao mundo, ele colocou no centro da sua arte o problema das interações entre esses “eu” que são conscientes e julgam. (1981, p.85) (grifo nosso)

Nesse excerto, ele nega a idéia de solipsismo, que é a doutrina segundo a qual a única realidade do mundo é o « eu », ou, em outras palavras, nega o sujeito como princípio explicativo do mundo. Porém, a análise de Bakhtin, dos romances de Dostoiévski, ainda permanece imbuída da tentativa moderna de defesa da pluralidade de vozes em que seja possível encontrar a legitimidade (verdade) da razão. Além da referência dessa pluralidade de vozes, cuja legitimidade será encontrada no tecido dialógico do texto, Bakhtin esclarece a posição das obras de Dostoiévski, dizendo:

A literatura do Classicismo e do Iluminismo elaborou um tipo especial de pensamento aforístico, ou seja, um pensamento através de idéias particulares fluentes e auto-suficientes, pelo seu próprio plano,

independentes dos contextos. Os românticos elaboraram outro tipo de pensamento aforístico.

Esses tipos de pensamento foram especialmente estranhos e hostis a Dostoiévski, cuja ideologia geradora de formas desconhece a verdade impessoal, e em cujas obras não são verdades impessoais destacáveis. Nelas há apenas vozes-idéias integrais e indivisíveis, vozes-pontos de vista, mas estas também não podem ser destacadas do tecido dialógico da obra sob pena de deformar-se a natureza delas. (1981, p.81)

Assim, observamos a ênfase dada não mais a um sujeito portador da “verdade imparcial”, já denunciada por Friedrich Nietzsche, mas o acento recaindo sobre um sujeito que se constrói apenas por meio de diálogo entre outros sujeitos. Ele critica o Iluminismo com sua concepção de pensamento auto-suficiente, independente do contexto cultural, que está em jogo na noção de sujeito e sua razão universal, metafísica e impermeável ao contingente, e na divisão das esferas do conhecimento.

A herança iluminista era a de que apenas o pensamento transcendental – imune às perspectivas sofridas na pluralidade de sujeitos e de contextos – daria conta da verdade. Bakhtin observa, na obra do escritor russo, que cada uma das várias vozes só poderia alcançar a integralidade ou verdade na interação entre elas, isto é, nenhuma delas deteria por si mesma a verdade. Somente em sua interação, no tecido dialógico da obra, haveria possibilidade de uma maior fidelidade na representação do homem. Ele aponta para o estudo do contexto, para a observação da pluralidade de vozes, mas a intertextualidade pós-moderna não objetiva a totalização nessa pluralidade ; é a localização do sujeito na história dos discursos, e, por meio dessa posição, a crítica aos discursos, o que será observado na poética do pós-modernismo.

Observamos em Foucault o deslocamento do estudo sobre a concepção da pluralidade de vozes para a análise do sujeito constituído pela história, inclusive pela história do discurso em que se encontra representado, convergindo, dessa maneira, com certos pressupostos da intertextualidade, como o autor destituído de seu papel de criador, e



implicado no pressuposto da representação do sujeito. O autor, segundo Foucault, é o organizador, é o leitor crítico, o transformador e o contestador de textos de intenção criadora, fundadora.

Observamos que a intertextualidade poética do pós-modernismo articula-se sobretudo com a análise de Foucault sobre a constituição do sujeito por meio do discurso, e com o estudo de Nietzsche que defende uma razão singularizada contra a universal.

Salientamos a convergência de idéias de Bakhtin e de Foucault para a compreensão do fenômeno intertextual tal como ocorre a partir da segunda metade do século XX. O primeiro observará que a matéria das personagens é o próprio discurso: “A idéia do autor sobre o herói é a idéia sobre o discurso. Por isto até o discurso do autor sobre o herói é o discurso sobre o discurso” (1981, p.54). Em outras palavras, Bakhtin afirma que Dostoiévski tem a finalidade de experimentar a idéia e o homem de idéia, ou seja, “o homem no homem” (1981, p.90), o que equivaleria à problematização do homem no discurso efetuada por Foucault. À “idéia e o homem de idéia”, ou o “homem no homem”, no pensador francês, corresponderiam a representação e o homem como representação, ou seja, a representação no homem ou a sua constituição como representação.

Bakhtin não compartilha da idéia iluminista do sujeito, senhor de seu discurso e da verdade nele imprimida; ele concebe o sujeito (e o conhecimento) sendo constituído pelo discurso, fato que o aproxima da concepção de sujeito de Foucault.

Uma característica das várias vozes, as quais Bakhtin analisa nas obras de Dostoiévski, encontra-se no fato de elas não se subordinarem à voz do autor; este lhes dá autonomia, já não sendo veículo ou objeto da voz do autor, ou como o próprio Bakhtin aponta:

A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski [...]. Dentro do plano artístico de Dostoiévski, suas personagens principais são, em realidade, não apenas objetos do discurso do autor mas os próprios sujeitos desse discurso diretamente significante [...]. A consciência do herói é dada como a outra, a consciência do outro mas ao mesmo tempo não se objetifica, não se fecha, não se torna mero objeto da consciência do autor. (1981, p.02)

Em consequência a essa não-objetificação das vozes das personagens surge a multiplicidade de vozes, perspectivas e visões de mundo nos romances de Dostoiévski – o que Bakhtin denomina “romance polifônico”. Os discursos colocados em movimento em cada uma das personagens mantêm-se abertos para sua interação com outros discursos, dispostos em uma relação de coexistência uns com os outros. São várias vozes, diferentes discursos em consciências distintas, havendo interação e interdependência entre estes.

Essa observação de Bakhtin nos incita a realizar uma comparação, grosso modo, entre o modernismo e o pós-modernismo. Dela apreendemos que, se a essência do modernismo foi a auto-referência da arte e sua autonomia, o pós-modernismo prossegue, então, essa orientação discursiva, mas para subvertê-la, mostrando o discurso como produção, analisando-o, desestruturando-o, aferindo nessa ação o desaparecimento do sujeito soberano.

Na auto-referência no modernismo estava implicado um discurso crítico e literário dentro da própria obra, tornando-o hermético e elitista para a maioria dos leitores. Esse discurso não esteve imune à desconfiança quanto à sua totalização (ele não realizava o ideal das Luzes, do conhecimento estendido a todos) e a sua imposição de verdades, assim como os outros discursos do conhecimento não estiveram imunes. Todos procuraram uma legitimação dentro de sua esfera de conhecimento, em um processo de auto-legitimação.

Pensamos que o pós-modernismo desvencilha-se desse discurso crítico, cuja proposta guarda a intenção de uma explicação totalizadora. O pós-modernismo desconfia das teorias, pois estas, mesmo trazendo à discussão a relatividade de cada delas, ainda carrega em seus objetivos a proposta de totalização. O pós-modernismo efetua a mesma confrontação na multiplicidade, e com a intenção de não-conclusão, estando ausente o propósito de engendrar novas obras, a partir de outra perspectiva relativizadora, mas sim para que não paire sobre o texto uma interpretação totalizadora. Além desse intento, o pós-modernismo também é cético no tocante à representação, não lhe concedendo validação como meio transparente entre a palavra e o mundo. Essa desconfiança vem de par com o abandono do estudo de abordagem imanente do texto. O pós-modernismo traz um texto ou tecido apresentando-o em sua inserção com o mundo e com o poder que neste circula.

Sobre a noção de intertextualidade, cabe observar que ela inicia-se na crítica literária com os escritos de Julia Kristeva, por volta de 1966, em referência às obras de Bakhtin.

Em seu artigo, "Le Mot, le Dialogue et le Roman" (1969), ela alude às análises de Mikhail Bakhtin em sua tentativa de dinamizar e ultrapassar a escola do formalismo russo, comparando essa tentativa com a mesma que estava ocorrendo com seus contemporâneos em relação ao estruturalismo francês. Ela afirma que se Bakhtin é um dos primeiros a substituir o corte estático dos textos, por um modelo em que a estrutura literária elabora-se em relação a outras estruturas, na França acontece a mesma dinamização do estruturalismo propondo à "palavra literária" não como um ponto fixo, mas sim um cruzamento de superfícies textuais, um diálogo de várias escrituras. Por meio da análise de Bakhtin que tem como meta estudar o romance polifônico e dialogal, utilizando a obra de Dostoiévski, Julia Kristeva objetiva revelar a interação e o diálogo entre várias



obras ou textos. Ela pensa em uma “dinamização do estruturalismo” (1969, p.144), apontando que

Esta dinamização do estruturalismo é somente possível a partir de uma concepção segundo a qual a ‘palavra literária’ não é um *ponto* (um sentido fixo), mas um *cruzamento de superfícies* textuais, um diálogo de várias escrituras: do escritor, do destinatário (ou do personagem), do contexto cultural ou anterior.

Introduzindo a noção de *statut du mot* como unidade minimal da estrutura, Bakhtin situa o texto na história e na sociedade, elas próprias entrevistas como textos que o escritor lê e nos quais ele insere-se ao reescrevê-los. (1969, p. 144)*

Observamos nessa afirmação de Kristeva a questão do diálogo, não somente entre as personagens de um romance, mas também entre diferentes contextos culturais. Ela discute o “dialogismo” apontado por Bakhtin – uma escritura onde se lê o outro – e entendemos nessa análise da autora que o dialogismo do texto encontra seu respaldo na noção “pessoa-sujeito da escritura” que começa a se esfumar, para ceder lugar a uma outra noção, a de “ambivalência da escritura” (1969, p. 149). A teórica compreende essa ambivalência como um estado da escritura em que a história encontra-se inserida no texto e o texto na história.

Observamos nas análises de Kristeva a mesma convergência para uma análise que privilegia a inserção da história na constituição do discurso, como aquela efetuada por Foucault.

A noção de intertextualidade introduzida por Kristeva começa a ser difundida; porém, em virtude de sua extensão e de sua maleabilidade, passa a ser empregada em contextos e sob perspectivas heterogêneas.

* “Cette dynamisation du structuralisme n’est possible qu’à partir d’une conception selon laquelle le ‘mot littéraire’ n’est pas un *point* (un sens fixe), mais un croisement de *surfaces textuelles*, un dialogue de plusieurs écritures: de l’écrivain, du destinataire (ou du personnage), du contexte culturel actuel ou antérieur. En introduisant la notion du *statut du mot* comme unité minimale de la structure, Bakhtine situe le texte dans la société, envisagée elle-même comme textes que l’écrivain lit et dans lesquels il s’insère en les réécrivant.”

A perspectiva que adotamos para estudar a intertextualidade, com vistas à análise da obra de Raduan Nassar, encontra-se relacionada com a pós-modernidade, dado que tanto a intertextualidade como as teorias da pós-modernidade convergem sua crítica no tocante à revisão do papel do sujeito soberano em seu discurso legitimado por meio de uma razão universal transcendental, apartado do mundo da história. Em ambas, vemos sublinhado o pretense sujeito como disperso e fragmentado na multiplicidade dos discursos, não mantendo a centralidade de sua voz nem tampouco procurando uma somatória explicativa que possa unificar os discursos.

Essa perspectiva de nosso estudo nos parece plausível, visto que o romance de Nassar tem como assunto a crítica à razão nos discursos, ou seja, seu texto é construído por meio do emprego de vários outros, cuja consequência é a descentralização do sujeito soberano e a derrubada da legitimidade dos discursos universais.

Sobre o texto como interação com a história, podemos nos reportar à Marc Angenot, em sua defesa de uma concepção *topológica* dos discursos. O estudioso, em seu artigo “Intertextualité, Interdiscursivité, Discours Social”, da obra *L'intertextualité, intertexte, autotexte, intratexte* (1983), alude à obra de Michel Foucault, ao apontar o texto literário não somente em seu formalismo, mas também em sua relação com outros textos e contextos. Angenot observa que Foucault, de alguma forma, também realizou um estudo intertextual.

Sobre a semelhança entre a intertextualidade e o estudo de Michel Foucault, Angenot afirma:

Acrescentemos a isto que se a *palavra* [intertextualidade] sofre tal difusão centrífuga, não a veremos fatalmente aparecer em certas reflexões onde tivesse parecido quase “natural” que surgisse. Estou me referindo a essas pesquisas que desde o fim dos anos 60, sustentam-se essencialmente em uma concepção *topológica* dos discursos de um estado de sociedade, com uma interação indefinida dos escritos e dos gêneros que aí se produzem; que vêem o texto (literário ou político) não como

um conjunto estruturado de elementos cointeligíveis e funcionais, mas como uma espécie de dispositivo que absorve, seleciona, modifica e redifusa certos *topoi* e certos pré-construídos "temáticos" migrando através do momento histórico. Uma tal perspectiva está, de alguma forma, presente então nos trabalhos de Michel Foucault. (1983, p. 102) *

Angenot reclama certa aproximação entre a intertextualidade, do pós-modernismo, e o estudo das idéias as quais convergem as teorias da pós-modernidade, como as de Michel Foucault, quando afirma ser o discurso revelador e produtor de um certo estado da sociedade, e também determinado, em suas variações ou modificações, pelo contexto histórico no qual ele transita.

O pensamento de Foucault, assim como os teóricos que se debruçam no estudo do fenômeno da intertextualidade recusam a criação de um texto a partir de um princípio metafísico, mostrando que para sua realização concorrem memórias de outros textos e interações históricas. Eles mostram que o texto é suscetível à história, estando inserido nas formações culturais como um de seus elementos.

Linda Hutcheon (1991) é uma das estudiosas que tem como centro de seus estudos a relação entre o pós-modernismo e a intertextualidade, abordando nessa relação em seu contexto histórico e social. Ela afirma ser a intertextualidade a forma por excelência do pós-modernismo. Segundo a estudiosa, a ação efetuada pela intertextualidade encontra seu paralelo naquilo que ela denomina "*metaficção historiográfica*".¹ Esta,

"Ajoutons à cela que si le *mot* subit une telle diffusion centrifuge, on ne le verra pas fatalement apparaître où il eût semblé presque "naturel" qu'il surgisse. J'entends par là ces recherches qui, dès la fin des années soixante, portent essentiellement sur une conception *topologique* des discours d'un état de société, avec une interaction indéfinie des écrits et des genres qui s'y produisent; qui voient le texte (littéraire ou politique) non comme un ensemble structuré d'éléments cointelligibles et fonctionnel, mais comme une sorte de dispositif qui absorbe, sélectionne, modifie et rediffuse certains *topoi* et certains préconstruits "thématique" migrant à travers le moment historique. Une telle perspective est à de certains égard présente alors dans le travaux de Michel Foucault.

¹ A "metaficção historiográfica" irá problematizar as versões da História oficial e os referentes empíricos. Estes também não se referem ao mundo tal qual o é diretamente, mas são por ela considerados como elementos integrantes do discurso. Assim sendo, estão submetidos à desconfiança que a pós-modernidade tem para com o discurso, que, como já vimos, não é a representação transparente da realidade, mas sobretudo uma produção de sentido desta realidade.

coloca em relevo e problematiza o texto enquanto mergulhado em seu contexto histórico e social. Seguindo as pegadas de Nietzsche e Foucault, Hutcheon observa que o mundo da vida e nele a história serão vistos não como referentes – a coisa em si, tal como se encontra no mundo, nos arquivos da História – mas sim como discursos visando intenções, ocultas ou não, pelo produtor² do texto.

Se Nietzsche pergunta “quem fala?” e Foucault estende a questão para analisar a localização daquele que fala, Hutcheon, sem entrar em questões filosóficas e históricas, afirma que “é nos diversos discursos do pós-modernismo que estamos percebendo a inserção e a subversão das noções de objetividade e transparência lingüística que negam o ‘sujeito enunciator’” (1991, p.105). A teórica está referindo-se às noções de objetividade, por meio do estudo da parcialidade do sujeito, que são desconstruídas por Nietzsche e à noção de transparência lingüística do sujeito enunciator, de Foucault.

Hutcheon não analisa essas questões a fundo, mas ela remonta, freqüentes vezes e de maneira implícita, às análises de Foucault sobre o sujeito e o discurso. Entretanto, ela aponta Benveniste, Lacan e Kristeva, como estudiosos fundamentais no que se refere à “mudança da forma como podemos pensar sobre o sujeito” (1991, p.240), acrescentando que essa mudança tem conseqüências na representação e na subjetividade da linguagem.³

Além do disso, a “metaficção historiográfica” irá ampliar também os limites tanto da História como o domínio da arte, tornando-os fluidos e difíceis de apontar com exatidão suas fronteiras.

² Hutcheon substituirá a palavra autor, com toda a sua carga de originalidade e também de ideologia capitalista, pelo termo “produtor”: “Barthes contesta essa noção de autor original e originante, a fonte do sentido fixo do passado, e a substitui pela idéia de um Escrevente textual, ou daquilo que prefiro chamar de ‘produtor’, que ‘só existe no tempo do texto de sua leitura’ [...]” Sobre o contexto discursivo do registro do texto ela afirma estar em “uma rede de ‘múltiplas escritas, obtidas a partir de muitas culturas e envolvendo-se em relações mútuas de diálogo, paródia e contestação”. (1991, p.107)

³ Sobre Benveniste, Hutcheon aponta que ele “sugeriu que na verdade a enunciação, o ato comunicativo, é o momento da construção do sujeito da linguagem” (1991, p.114). Hutcheon cita Benveniste, explicando que “é dentro e por meio da linguagem que o homem se constitui como um *sujeito*, porque só a linguagem estabelece o conceito do ‘ego’ na realidade” (1991, p.215). Sobre Lacan, a estudiosa observa que “a fusão que Lacan faz com os modelos freudianos e estruturalista conduz a uma ênfase que é importante para o pós-modernismo, uma ênfase sobre o sujeito em processo e sobre sua relação com as formações ideológicas” (1991, p. 217). Sobre Kristeva,

Acreditamos ser a análise do sujeito “quem fala?”, o enunciador, mostrando sua parcialidade, sua subjetividade – subjetividade esta distante daquela humanista, apresentada e imposta em seu aspecto universal – observada no trabalho de Nietzsche e de Foucault (pensadores citados por Hutcheon), mais fecunda para se pensar o sujeito; sobretudo, se atentarmos para Nietzsche, ao seu estudo sobre a parcialidade do pretense sujeito, e à ênfase que Foucault oferece sobre a análise do sujeito disperso no discurso, sendo por ele constituído na representação e produzido pelo poder.

Hutcheon afirma que certas teorias contemporâneas mantêm um estreito vínculo com as formas artísticas do presente, e comenta que “hoje a teoria e a literatura dividem a mesma problemática do sujeito; cada uma reflete as preocupações da outra” (1991, p.115); afirmação que vem corroborar com a nossa intenção de relacionar a questão do sujeito na teoria da literatura.

A autora observa que da teoria emergem duas questões problemáticas: a do sujeito enunciador e a do contexto deste último:

A teorização e a historicização autoconscientes da teoria realizadas por autores como Edward Said, Terry Eagleton, Teresa de Laurentis, Frank Lentricchia e, é claro, Michel Foucault, têm atuado de modo muito semelhante ao das formas artísticas contemporâneas tais como a metaficção historiográfica: as duas chamaram a atenção para a necessidade de romper os paradigmas – formalistas e humanistas – que ainda predominam e de “situar” arte e teoria em dois importantes contextos. Em primeiro lugar, elas devem ser situadas dentro do próprio ato enunciativo, e, em segundo lugar, dentro do contexto histórico, social e político (e também intertextual) mais amplo acarretado por este ato no qual se fixam a teoria e a prática. (1991, p.105) (grifo nosso)

Para Hutcheon, o sujeito do ato enunciativo deve ser analisado, de maneira a situá-lo como o defende Foucault. A teórica introduz o texto do pensador francês em seu estudo, no

Hutcheon apenas comenta que a obra *A Revolução da Linguagem Poética* (1974) – destacava Lautreamont e Mallarmé revelando o sujeito em crise. Hutcheon afirma, sem explicações, que a ficção pós-moderna é herdeira desta crise. (1991, p.225)

momento em que ela aponta as perguntas sobre o sujeito, como o faz Foucault. Ela ressalta que os romances pós-modernos

perguntam (juntamente com Foucault 1972, 50-55): quem está falando? A quem se dá o direito de utilizar a linguagem dessa ou daquela maneira? A partir de que pontos institucionais construímos nossos discursos? De onde o discurso obtém sua autoridade de legitimização? De que posição falamos – como produtores ou como intérpretes? Para Foucault, graças à complexidade das respostas a essas perguntas problemáticas, o sujeito do discurso é sempre a rede dispersa e descontínua de locais distintos de ação; jamais é o conhecedor transcendental e controlador. (1991, p.115)⁴

De maneira contínua, Hutcheon faz referências ao que ela denomina “humanismo liberal”, apontando o pós-modernismo como um “ataque cético” (1991, p.23) aos pressupostos desse humanismo. A teórica aponta que:

Foucault, Habermas, Vattimo, - seguem as pegadas de Nietzsche [...] em suas tentativas no sentido de desafiar os pressupostos empiricistas, racionalistas e humanistas de nossos sistemas culturais, inclusive a ciência. (1991, p.23)

Já analisamos em capítulos anteriores como se efetua o desafio ao “humanismo liberal” referido pela autora. No momento, salientamos que Hutcheon corrobora, no seu comentário anterior, com o que até agora temos discutido: a pós-modernidade como um ataque cético à razão iluminista. Lembramos que em nossa discussão sobre Foucault estar ou não inserido na pós-modernidade vem à tona na afirmação da autora sobre Foucault “permanecer do lado de fora dos pressupostos universalizantes do humanismo” (1991, p. 23)

Embora Hutcheon reitere a pós-modernidade como ataque cético à razão, ela afirma estar no núcleo dos questionamentos dessa pós-modernidade a noção de consenso.

⁴ Hutcheon ilustra a problematização do sujeito enunciator por meio da obra *Ragtime*, de E. L. Doctorow, observando que a problematização dar-se-á mais “pelo questionamento textualizado de toda a noção de focalização narrativa: o que é um centro de consciência? Quais são suas implicações em termos de totalização da perspectiva? A estrutura fragmentada e iterativa de *Ragtime* desafia as tradicionais convenções narrativas realistas do registro do sujeito como sendo coerente e contínuo [...]” (1991, p. 116)
No caso da obra de Raduan Nassar é o sujeito descentralizado, ex-cêntrico, poderíamos dizer des-controlador de discursos, cujas verdades este sujeito irá problematizar.

À noção de consenso como núcleo do questionamento da pós-modernidade, introduzimos o que acreditamos ser a causa dessa negação do consenso, que é a crítica à razão universal, imparcial, e metafísica da modernidade. Visualizamos essa crítica no estudo concernente à vontade de poder, na inserção da empiricidade da história, na denúncia do sujeito já descentralizado, na revelação da parcialidade do discurso do conhecimento querido racional, de Nietzsche a Foucault, respectivamente.

Como vimos nos capítulos anteriores, o questionamento dos pressupostos advindos do conceito de razão, implementado desde o Iluminismo, está em xeque na pós-modernidade. Hutcheon não tratará de forma direta dessa noção, porém ela fará com certa frequência, para seu estudo do pós-modernismo, referências aos pressupostos do Iluminismo – o seu “humanismo liberal”:

Assim como grande parte da teoria literária contemporânea, o romance pós-modernista questiona toda aquela série de conceitos inter-relacionados que acabaram se associando ao que chamamos, por conveniência, de humanismo liberal: autonomia, transcendência, certeza, autoridade, unidade, totalização, sistema, universalização, centro, continuidade, teleologia, fechamento, hierarquia, homogeneidade, exclusividade, origem. [...] Não se trata de incerteza nem de suspensão do julgamento: ele questiona as próprias bases de qualquer certeza (história, subjetividade, referência) [...]. O pós-modernismo assinala menos uma “desintegração” ou uma “decadência” negativa da ordem e da coerência (Kahler 1968) do que um desafio ao próprio conceito em que nos baseamos para julgar a ordem e a coerência. (1991, p.84)

A base para o julgamento, para o consenso e a legitimação de qualquer verdade, e que Hutcheon retoma frequentes vezes em seu estudo, sem uma análise de abordagem filosófica, posto que ela restringe-se ao domínio literário, acreditamos ser a noção de razão iluminista.

Não obstante, observamos alguns comentários da autora em sua caracterização do pós-modernismo que convergem para o que até então, estudamos, ou seja, o questionamento da razão iluminista.



Hutcheon afirma que o pós-modernismo “não sugere nenhuma busca para encontrar um sentido atemporal transcendente” (1991, p.39). Ela comenta ainda que os textos do pós-modernismo “realmente perturbam as certezas do humanismo com relação à natureza do eu e da função da consciência e da razão cartesiana (ou ciência positivista)” (1991, p.38).

Para Hutcheon o pós-modernismo

diz, isto sim, é que em nosso mundo existem todos os tipos de ordens e sistemas – e que nós os criamos todos. Essa é a justificação e a limitação dessas ordens e sistemas. Eles não existem “exteriormente”, fixos, pressupostos, universais, eternos; são elaborações humanas na história. (1991, p.67)

Fazendo um breve resumo das principais críticas da pós-modernidade enfatizadas por Linda Hutcheon, podemos citar aquelas referentes à autonomia estética modernista, à crítica do discurso, não como representação da realidade, mas como um construto humano, ao da fé humanista na linguagem, aquele que se dirige à crítica das noções e teorias essencializantes e totalizadoras, ao da noção da imparcialidade da ciência ou de qualquer outro discurso.

Observamos que a maioria destas questões está relacionada à crítica ao pressuposto do Iluminismo de uma razão universal, transcendental, imune às transformações da história.

O pós-modernismo insere todas essas críticas, por meio da forma artística, denominada por Linda Hutcheon, de “intertextualidade paródica”.⁵ É a tentativa de mergulhar tanto a literatura no mundo, como a da crítica literária de ultrapassar o formalismo do texto.

⁵ Hutcheon, em sua obra *Uma Teoria da Paródia* (1985), afirma que não confunde intertextualidade com a paródia. A primeira, segundo a estudiosa, não se detém no contexto, como o faz a paródia. Também ela localiza a paródia na modernidade, ao passo que em seu livro *A Poética do Pós-Modernismo*, ela designa a paródia como uma forma por excelência do pós-modernismo. A teórica também, em inúmeras passagens, reúne em uma só expressão o que antes estava separado: a paródia e a intertextualidade. A seguir, estão citadas algumas passagens em que podemos observar a mudança ocorrida entre as suas duas obras citadas: “talvez a arquitetura moderna tenha sido a forma artística que mais sofreu ataques por sua intertextualidade paródica” (1991, p. 63); “a paródia intertextual [...] ela apresenta uma sensação da presença do passado, mas de um passado que só pode ser conhecido a partir de seus textos, de seus vestígios – sejam literários ou históricos” (1991, p.164); “grande parte da escrita pós-moderna compartilha essa implícita crítica ideológica aos pressupostos que estão por trás dos conceitos humanistas do século XIX, a respeito do autor e do texto, e é a intertextualidade paródica que constitui o principal veículo dessa crítica” (1991, p.169); “a arte pós-moderna desafiou essa repressão em sua intertextualidade paródica” (1991, p.241.)

Um outro teórico, Laurent Jenny, importante para prosseguirmos em nossa tese, explica a intertextualidade como gênese das obras literárias contemporâneas. Em seu artigo “A Estratégia da Forma” (1976), Jenny, sem relacionar intertextualidade com o pós-modernismo, afirma a necessidade de analisarmos uma obra a partir dos textos que nela estão inseridos. Essa necessidade estaria no próprio ato da leitura da escritura. O texto, além de ser o resultado de uma leitura – interpretativa – transformadora, também é a transgressão dos códigos sociais embutidos nos textos anteriores.⁶

Sobre a intertextualidade como “desvio cultural” (1976, p.44), Jenny afirma que:

há determinações ideológicas que resultam do próprio funcionamento dos textos. A análise do trabalho intertextual mostra bem que a pura repetição não existe, ou, por outras palavras, que esse trabalho exerce uma função crítica sobre a forma. Isto, quer a intencionalidade seja explicitamente crítica – como na sátira menipéia -, ou não. Se o vanguardismo intertextual é freqüentemente sábio, é porque está ao mesmo tempo consciente do objecto sobre o qual trabalha, e das recordações culturais que o dominam. O seu papel é re-enunciar de modo decisivo certos discursos cujo peso se tornou tirânico. (1976, p. 44)

Os textos anteriores não fazem senão fomentar a subversão do texto que os reativa e dinamiza-os em sentidos novos, sendo que colabora para esses sentidos a própria forma do texto novo, isto é, o significante está reinserido em um novo texto, situando-se em um novo processo de significação. A reativação do sentido, que se observa na intertextualidade, já nos oferece toda a sua intencionalidade.

No último item de seu artigo, Laurent Jenny relaciona a questão do sujeito, não mais filosófico, mas aqueles definidos pela lingüística: o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado. No entanto, o autor irá transpor a lingüística ao sublinhar que a consciência literária contemporânea concebe esses sujeitos repletos de ficções (1976, p.47). Jenny dirige-se às idéias

⁶ Hutcheon afirma que o estudo intertextual realizado por Laurent Jenny é tratado apenas do problema “da absorção e transformação de certa forma partenogénica ou mágica, do texto a partir de outros textos (Jenny 1976, 262; Kristeva 1969,146)”. (1991, p.35)

da pós-modernidade de Foucault e aos trabalhos de Hutcheon, inserindo a intertextualidade “na consciência literária contemporânea”.⁷

Verificamos sua filiação ao pensamento de Michel Foucault no comentário em que Jenny afirma que nos dias atuais

já não se acredita no sujeito que se pretendia matéria do livro; a partir de agora inverte-se a questão: são os livros a matéria do sujeito, sujeito escrevente ou sujeito escrito. [...] A verdade literária, como a verdade histórica, só pode constituir-se na multiplicidade dos textos e das escritas – na intertextualidade. (1976, p. 47)

Jenny, baseado em Foucault, concede primazia ao discurso e à história, sendo estes os elementos constitutivos do sujeito. A legitimação da verdade não se dará na metafísica moderna do sujeito, mas na multiplicidade dos textos e da escrita – na intertextualidade. Esta seria um meio de proposição da verdade, mas é necessário sublinhar que os textos e as escritas, sempre inseridos em um contexto – mutante – também resultará em uma verdade sempre movente e situada.

Jenny dará ênfase à intertextualidade em sua função de ferramenta de crítica social.

Sobre essa função, o autor observa que:

Se o sujeito é verdadeiramente esse ser mumificado vivo pelos códigos sociais que cercam o seu cotidiano, que melhor ferramenta haverá do que a intertextualidade, para quebrar a argila dos velhos discursos? A intertextualidade deixa de ser aproveitamento bem educado, ou citação da Grande Biblioteca, para se tornar estratégia da mistura; e estende-se para fora do livro, a todo discurso social. (1976, p. 48)

Na articulação entre a pós-modernidade e a intertextualidade, observamos uma idéia que transita de maneira implícita nessa relação, que é a noção de “texto” não apartada do mundo histórico e social. Sobre esse fenômeno, Donald Bruce (1995) lembra-nos que o texto não se relaciona somente consigo mesmo em um vazio, mas sim em uma discursividade em relação a

⁷ Laurent Jenny, no final de seu artigo, localiza a nossa “consciência literária contemporânea” e o uso intertextual dos discursos de “vocalização crítica, lúdica e exploradora”, como aspectos “das épocas de desagregação e de renascimento culturais.” (1976, p.49).

um quadro social e pragmático definido. Ele alude à obra de Bakhtin, *Le Marxisme et la Philosophie du Language* (1977), para afirmar que o domínio dos signos mantém uma relação intrínseca com a ideologia. Bruce afirma que mesmo uma definição puramente formal, separada de qualquer ideologia humanista liberal – lembramos a modernidade nessa ideologia humanista – comporta implicitamente uma dimensão ideológica (1995, p. 21-22).

Destacamos esse aspecto discursivo do texto, em virtude de, em nosso trabalho, reportarmos-nos tanto ao termo “texto”, como um tecido de relações mantidas com outros textos, e que atinge o fenômeno da “intertextualidade”, como também à palavra “discurso”, relacionando esta última à veiculação de uma idéia.

Ressaltamos que o nosso estudo tem como objetivo revelar, acima de tudo, as implicações que a crítica à razão desempenha na prática da intertextualidade presente na obra de Nassar. Entendemos que é, acima de tudo, Nassar que, implicitamente, fornece os índices para apreendermos a maneira pela qual ele concebe a intertextualidade. Os teóricos, em sua intenção de estabelecimento de uma tipologia rigorosa sobre o trabalho intertextual, podem nos oferecer um método de abordagem, mas este não se mostra capaz de abranger o texto em sua singularidade. Sobre a nossa afirmação, corrobora um desses teóricos preocupados com uma sistematização do fenômeno intertextual, como Gérard Genette. Ele afirma, em *Palimpsestes: la littérature au second degré* (1982), que seu objetivo não é considerar o texto em sua singularidade, já que esse objetivo situa-se no horizonte da crítica (1992, p. 7).

É passível considerar a intertextualidade de Nassar apresentando um aspecto comum com a poética intertextual de seu tempo. A convergência encontra-se naquilo que afirma Paul Zumthor, em seu artigo “Le carrefour des rhétoriques: intertextualité et rhétorique”, em *Poétique* (1976), ou seja, em

Um funcionamento flutuante da intertextualidade, processo agora de ambiguidade, implicando a convicção de que vários discursos, sejam eles contraditórios, aplicam-se simultaneamente a uma mesma "verdade". (1976, p. 336)

A poética intertextual do pós-modernismo apresenta uma desconstrução em que, a partir de um texto e salientando nele o seu conteúdo universalista, desdobra-se exaustivamente em uma série de vários outros discursos, revelando os procedimentos de produção da razão universal do texto anterior e colocando em marcha, simultaneamente, a história dos discursos. Ao atermo-nos em um paralelo entre o texto *Lavoura Arcaica* e tal poética, é-nos possível inserir o primeiro no contexto do pós-modernismo, pois o trabalho intertextual de Nassar expõe uma crítica à razão universal, mostrando ser ela uma produção discursiva; mostra nos desvios dos discursos universais, derivando-se em uma pluralidade de discursos, as razões singulares que nesse discurso agem.

Recapitulamos esta primeira parte teórica de nosso trabalho, a qual procurou, de início, levantar as questões relativas à pós-modernidade, ressaltando o seu núcleo de crítica tanto ao pressuposto iluminista da razão universal e metafísica, como àquele concernente à problematização dessa razão, e do seu sujeito, no discurso.

Após essa explanação, detivemo-nos na crítica à razão universal e metafísica efetuada por Friedrich Nietzsche, e na crítica à representação do sujeito no discurso, e a inserção destes na história, realizada por Michel Foucault.

Percorrendo a teoria da pós-modernidade filosófica, observando sua crítica a partir desses dois pressupostos caros ao Iluminismo e toda a modernidade, foi possível atingir uma correlação entre a pós-modernidade e a questão do pós-modernismo em sua intertextualidade poética.



Na Segunda Parte, iremos verificar como está apresentado o trabalho intertextual de Nassar em sua função de crítica à razão e ao discurso, atingindo, assim, nesse conteúdo crítico revelado na estrutura intertextual, a sua poética.



PARTE II

1. INTRODUÇÃO À OBRA DE RADUAN NASSAR

Para iniciar este capítulo, optamos por comentar alguns trabalhos, mais especificamente as dissertações e uma tese cujos assuntos gravitam em torno da obra de Raduan Nassar. Nossa intenção não é discorrer, de forma analítica, sobre todos os estudos existentes da obra *Lavoura Arcaica*, mas tão somente apontar algumas de suas abordagens, procurando situar a nossa própria.

Cabe observar que muitas das dissertações sobre a obra de Nassar optam por um estudo de teor psicanalítico, devido à presença do conflito familiar e do incesto na narrativa. Em virtude de o nosso trabalho não empregar uma abordagem psicanalítica frente ao objeto de estudo, preferimos, então, não as comentar. Apenas à título de ilustração, lembramos as dissertações que destacam o aspecto psicanalítico da obra, como a de Ruth Rissin Josef, em *A Palavra do Desejo e o Desejo da Palavra* (1988), a de Regina C. Alves da Silva, em *Raduan Nassar : o cultivo do novo na tradição textual* (1992), e a de Ana Glaucia de Freitas Sena, em *A Terra, a Semente e o Cordeiro : a busca do eu em "Lavoura Arcaica"* (2002), as quais recorrem em seus estudos à análise do conflito familiar e do incesto apresentados na obra.

Sublinhamos que o próprio Nassar afirma não estar no centro de suas preocupações o conflito familiar, e sim o questionamento de valores engendrados por qualquer que seja o grupo em uma sociedade. Sobre essa criação de valores, ele comenta, em *Cadernos de Literatura Brasileira: Raduan Nassar* (1977), que os acontecimentos narrados podem acontecer no

âmbito de uma família patriarcal, em crise ou não. Seja como for, talvez a gente concorde nisso: nenhum grupo, familiar ou social, se organiza sem valores; como de resto, não há valores que não gerem excluídos. Na brecha larga desse reajuste é que o capeta deita e rola. (1997, p.29)

Dessa maneira, vale termos em mente os índices apontados no comentário do escritor, que são os valores com os quais se formam um grupo, mas ao mesmo tempo excluem os que deles se afastam. Concebemos, no comentário do escritor, os valores como verdades de validade universal, sem os quais um grupo social não se sustenta, e que promovem a exclusão daqueles que afirmam sua singularidade à despeito do universalismo controlador desse grupo. Salientamos, entretanto, que estes valores serão colocados em causa, na estrutura do texto, não sendo apenas elementos constitutivos de sua temática. Sobre esta temática, ela também encontra-se em uma parte razoável das dissertações, fundada no tema do excluído e desenvolvida na proposição da dicotomia entre os valores tradicionais e os novos – oposição efetuada por meio do questionamento de paradigmas culturais.

Um exemplo dessa temática é possível ser verificada trabalho de Paulo César Silva de Oliveira, intitulado *Entre o Milênio e o Minuto: prosa literária e discurso filosófico em Lavoura Arcaica*, de Raduan Nassar (1993). Ele discute aí a constituição do “sujeito crítico” (o narrador) e “sua relação com o mundo de valores constituídos” (1993, Introdução, s/p). Oliveira concebe essa relação como uma aprendizagem do narrador cujo resultado estaria esboçado na criação de uma “nova ordem”. Em toda a sua introdução e parte primeira do trabalho, ele faz uso dessa expressão (encontrada em diversas passagens do estudo, a partir da Introdução e nas seguintes páginas: 15, 19, 28, 31). Esperaríamos, a partir de seu título, uma interdisciplinaridade centralizada nos estudos entre a literatura e a filosofia, mas essa dissertação vai buscar, em sua grande parte, conceitos oriundos da psicanálise.

Outro estudo posterior ao de Oliveira, e que parte dessa mesma oposição de valores, é o de Maria Aparecida Pimentel M. Oliveira, intitulado *A Circularidade em Lavoura Arcaica*, de Raduan Nassar (2000). Coincidentemente, ela emprega a mesma expressão “nova ordem” para

reportar-se à finalidade do aprendizado do narrador por meio da oposição entre valores culturais – o novo em relação ao tradicional.

A nossa interpretação da obra afasta-se dessas duas últimas, em virtude de não sustentarmos esse aprendizado do narrador. Não entrevemos tal aprendizado do narrador; tudo configura-se como repetição, tudo volta, o próprio fluir do tempo segue um percurso já traçado de antemão. O tempo é cíclico, com o destino configurando-se em um caminho já trilhado, onde basta seguir suas “trilhas tortuosas” (1993, p. 196). O narrador está inscrito nesse tempo que conduz ao início, ou como ele mesmo afirma em *Lavoura Arcaica* :

e se acaso distraído eu perguntasse “para onde estamos indo?” – não importava que eu, erguendo os olhos, alcançasse paisagens muito novas, quem sabe menos ásperas, não importava que eu, caminhando, me conduzisse para regiões cada vez mais afastadas, pois haveria de ouvir claramente de meus anseios um juízo rígido, era um cascalho, um osso rigoroso, desprovido de qualquer dúvida: “estamos indo sempre para casa”. (1993, p. 36)

O próprio final da obra constitui um retorno ao discurso do pai. Os discursos, inclusive, retomam aqueles originais (aludindo o sentido de origem, e não de originalidade ou singularidade); a linguagem desdobra-se sobre si mesma, repetitiva, epilética, na voz do narrador. Não apresenta-se a sua formação ao longo do texto, mas tão somente a sua afirmação à margem do discurso tradicional. O narrador nega qualquer “ordem”, afirmando-se, ao contrário, como uma das “vítimas da ordem” (1993, p. 135), junto de sua irmã.

Uma dissertação que tem como uma de suas ferramentas a abordagem intertextual é a de Sabrina Sedlmayer Pinto, cujo título é *Ao Lado Esquerdo do Pai: os lugares do sujeito em Lavoura Arcaica, de Radian Nassar* (1995). Nesse trabalho, a autora observa a presença de outros textos no de Nassar, e sublinha que “apesar de *Lavoura Arcaica* resgatar muitos textos alheios, o romance traz uma linguagem tão convulsionada e percorre um trajeto tão singular na literatura brasileira que, ao tentarmos contextualizá-lo, percebemos que este é um romance

solitário” (1995, p. 14-15). Embora a estudiosa não se detenha no estudo da linguagem, e não atinja uma interpretação sobre a transformação de outros textos no de Nassar – limitando-se ao estudo comparativo temático – ela sublinha a importância de textos anteriores na gênese e estrutura da obra do escritor paulista. Sabrina Sedlmayer Pinto segue o mesmo caminho de muitos outros estudos, analisando a obra a partir do ponto de vista da psicanálise. Ela detém-se no conflito existente entre a palavra do paterna e a filial, não a partir do conflito entre seus discursos, como tentaremos analisar em nossa tese, mas tendo em mente as análises do conflito familiar propostas Sigmund Freud, e reformuladas por Lacan e Lévi-Strauss.

Outro estudo, que comenta a intertextualidade de *Lavoura Arcaica*, é o de Analice de Oliveira Martins, *Um lugar à mesa: uma análise de Lavoura Arcaica, de Raduan Nassar* (1994). Ela realiza uma análise sobre os discursos nessa obra, porém ainda sob o ponto de vista psicanalítico.

Uma dissertação a que tivemos acesso foi a de Maria F. D. Dantas, intitulada *Raduan Nassar e o Silêncio da Escrita* (2000). Porém, a perspectiva de análise do silêncio da escrita também situa-se na “confluência entre os campos da psicanálise e da literatura” (2000, p.11).

Detivemo-nos em algumas dissertações que não exploraram a abordagem psicanalítica da obra, como a de dissertação de Claudemir Francisco da Silva, *O Sagrado Relacional: a percepção contemporânea do sagrado em uma leitura de Lavoura Arcaica, de Raduan Nassar, e Centúria, de Giorgio Manganelli* (2001). Esta funda seu estudo na procura da obliteração da dicotomia sagrado-profano, procurando observar a maneira pela qual, em nossos dias, é representado o sagrado – como uma fusão entre este último e o profano – em *Lavoura Arcaica* e em *Centúria*, de Giorgio Manganelli. No estudo de Claudemir Silva, permeia a preocupação de mostrar o discurso do narrador do primeiro romance ora como uma justaposição, ora como uma ampliação do discurso do pai, não se constituindo, segundo ele, absolutamente,

sua subversão. De nossa parte, consideramos a reformulação dos discursos do pai, efetuada pelo narrador, em seu alcance subversivo. Interessante notar que Silva concebe a intertextualidade como “uma chave de leitura possível”, porém que “difícilmente ultrapassará os limites da comparação, visto que o romance bem cedo se distancia, por exemplo, da parábola do filho pródigo, considerada como uma espécie de pano de fundo para o romance” (2001, p.70).

O estudo do fenômeno da intertextualidade, que procuramos refletir até o momento, aponta justamente para uma transformação considerável e significativa, do texto anterior, pelo texto posterior. Assim sendo, parece-nos ser o caminho natural a transformação de textos precedentes. Além dessas observações que levantamos, ressaltamos que o texto trabalhado e modificado por Nassar, parece ser aquele de Gide, *A Volta do Filho Pródigo*, e não “O Filho Pródigo”, do *Evangelho de São Lucas*. Em todo caso concordamos com o autor no tocante ao discurso do narrador haver o elemento sagrado; no entanto, esse fato não retira o teor subversivo do discurso.

Analice de Oliveira Martins, *Um lugar à mesa: uma análise de Lavoura Arcaica de Raduan Nassar* (1994), aponta o trabalho intertextual presente nessa obra; porém, ela opta por um estudo temático que privilegia um instrumental teórico psicanalítico.

No conjunto dos estudos acadêmicos da obra de Nassar, apenas uma tese aparece na base de dados da CAPES – Coordenadoria de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior – atualizada em 04/12/2004) de autoria de Luciana Wrege Rassier, e que se intitula *O Labirinto Hermético: uma leitura da obra de Raduan Nassar* (2002). Nela, Rassier discorre sobre a fortuna crítica do autor e aborda as suas raras entrevistas, efetuando, além de outras análises, um estudo relevante de abordagem intertextual, porém sem deter em uma interpretação da presença dos intertextos na obra do escritor. Esa denomina “peritexto” o conjunto de textos que Nassar escreveu ou pronunciou, fora ou à margem de seus textos ficcionais e, partindo dele, buscará

indícios que sustentem sua análise. Entretanto, devemos salientar que nas entrevistas, que faz parte de seu “peritexto”, são discutidas questões que giram em torno de assuntos de domínio literário em geral e também filosófico, abstendo-se o escritor de uma interpretação de sua própria obra.

Rassier, na busca de indícios que sustentem e fixem sua análise, privilegia dois trechos da entrevista concedida aos *Cadernos de Literatura Brasileira*. Raduan Nassar (1996), em que Nassar refere-se a Francis Bacon (1996, p.38-39) e aos sofistas (1996, p. 37). De igual maneira, iremos buscar, neste capítulo, indícios presentes em sua entrevista, que sustentem a nossa proposição da obra, porém não em sua filiação aos sofistas, mas sim em sua inserção no contexto do pós-modernismo, por meio de seu trabalho intertextualidade que expõe a crítica à razão e ao discurso. Luciana Rassier trabalha com a imagem do labirinto, tanto fazendo parte do próprio enredo – acrescentemos também o atordoamento causado por uma linguagem repetitiva que não chega a lugar nenhum, isto é, não atinge uma possível explicação totalizadora para os fatos narrados – quanto inserida na interpretação da obra de Nassar a qual ela visa atingir.

Lembremos de Dowe Fokkema, que em seu estudo *História Literária. Modernismo e Pós-Modernismo* (s/d), realiza um estudo comparativo do código modernista e pós-modernista, sendo que, posteriormente, ele irá se deter na maneira como “as convenções principais do pós-modernismo afectam a composição do texto” (s/d, p. 66-67). Dentre essas convenções, ele menciona a composição do enredo labiríntico como um traço característico do pós-modernismo.

Outro assunto discutido nas dissertações sobre *Lavoura Arcaica* é o choque de culturas (a libanesa, ou mediterrânea, e a brasileira). Citamos o trabalho de Renata Pimentel Teixeira, que em sua dissertação, *Uma Lavoura de Insuspeitos Frutos* (2002), comenta sobre a presença dessas duas culturas. Teixeira afirma que

Raduan inscreve a sua prosa e o seu universo criativo em um espaço sem ancestrais na nossa literatura: um sopro de sua origem mediterrânea, miscigenada culturalmente às referências de uma lavoura em solo brasileiro. Talvez pelos ares da mistura, pelo que conserva em sua fonte mítica, religiosa, em sua devoção consciente ao tempo, linear e incondicional, tenha sido batizada de arcaica. (2002, p.24)

Além do aspecto da miscigenação ou dualidade cultural, ela faz referência ao próprio termo “lavoura”, afirmando ser este o espaço onde se acontece a narrativa, e sugerindo uma interpretação para ele, contida no próprio título da obra, *Lavoura Arcaica*, que seria a lavoura de uma cultura arcaica em solo brasileiro. Devemos aqui reiterar que Nassar, ao comentar sobre sua obra, afirma que a presença dos valores imprimidos nos discursos paira acima e independe dos diferentes valores culturais.

Nos *Cadernos de Literatura Brasileira: Raduan Nassar*, Leyla Perrone-Moysés afirma que

Os dois grandes textos de Raduan Nassar permitem uma leitura histórica e sociológica. *Lavoura Arcaica* é o primeiro grande livro sobre a imigração libanesa no Brasil. Longe dos estereótipos das tipificações e do pitoresco, o que aí vemos é o difícil processo de transculturação, a transformação dos valores e os choques decorrentes de três gerações da mesma família. (1997, p.69)

Raduan Nassar, diante de um comentário referente à leitura de José Paulo Paes, sobre o “anfíbismo cultural” (miscigenação da cultura libanesa e da brasileira) em *Lavoura Arcaica*, afirma que:

Em todo, arrisco lembrar outra opinião, a de Alceu Amoroso Lima, que em artigo no Jornal do Brasil achou que só de leve foi tratada a questão de miscigenação, vale em parte dizer, a dualidade cultural. (1997, p.30)

Entretanto o aspecto do “anfíbismo cultural”, que acreditamos menos determinante na gênese da obra e na compreensão geral de *Lavoura Arcaica*, segue na crítica literária.

No romance está presente a luta de discursos e ela pode se dar em um mesmo contexto cultural e não somente entre diferentes culturas. Assim, não sustentamos uma

interpretação de *Lavoura Arcaica* como uma cultivo de uma cultura arcaica em solo (lavoura) brasileiro.

Concebemos “lavoura” como *labor*, trabalho, não exatamente aquele acontecido na terra, no solo, na fazenda na narrativa, mas no trabalho da escritura; um “solo” de diferentes textos re-trabalhados por meio da intertextualidade.

No recurso à intertextualidade efetuada em *Lavoura Arcaica*, entrevemos o trabalho, *labor*, “lavoura” de textos arcaicos, como os da *Bíblia* (presença obsedante na obra), nos discursos arcaicos do pai e do irmão do narrador. Atingiremos, assim, a metáfora de uma “lavoura” arcaica, no próprio título *Lavoura Arcaica*, de Nassar.

Na maioria dos trabalhos acadêmicos e nos artigos de jornais sobre o texto do escritor, observamos sobretudo comentários concernentes à sua linguagem pouco empregada na literatura da época. Confrontamo-nos com uma crítica que observa amiúde a existência de uma adequação entre a linguagem e o conteúdo nela veiculado. No entanto, muito embora os trabalhos sobre a obra de Nassar apontem essa adequação, poucos realmente adentram em seu estudo. Referindo-se à sua linguagem, verificamos a sua densidade, seu aspecto hiperbólico e desvairado, que ascede ao estatuto de objeto e arrasta consigo, acabando por sacudir, os próprios discursos que ela engendra. O fato de a linguagem adquirir o estatuto de objeto coloca em evidência o conteúdo poético da obra.

Referindo-se a essa linguagem, David Arrigucci Jr., em *Cadernos de Literatura Brasileira: Raduan Nassar* (1997), afirma ser Raduan Nassar “um dos escritores brasileiros contemporâneos mais exigentes com a linguagem no texto literário” (1997, p.31). Sublinhando a sua linguagem transgressora, Alceu Amoroso Lima comenta, na capa de *Lavoura Arcaica* da terceira edição, em 1993, o “estilo incisivo” do texto em sua “eterna luta entre a liberdade e a tradição”.



Em um comentário da contracapa da mesma edição de *Lavoura Arcaica* (1993), os editores observam a acuidade do texto de Nassar, afirmando que

Lavoura Arcaica é sobretudo uma aventura com a linguagem; além de fundar a narrativa, a linguagem é também o instrumento que, com o seu rigor, desorganiza um outro rigor, o das verdades pensadas como irremovíveis.

Esse comentário dos editores vem ao encontro das teorias que explanamos até aqui, isto é, ao pós-modernismo em um de seus papéis de exposição da crítica à razão, (“verdades pensadas como irremovíveis”) por meio da própria linguagem, e da história dos discursos – todas colocados em andamento por meio da intertextualidade, que em uma revisitação transgressora, desorganiza as “verdades” de textos diversos, colocando-os em evidência e fazendo-os reconhecíveis, muitas vezes, pelos leitores, por meio da apropriação de sua linguagem.

O recurso à intertextualidade instiga a gênese e estrutura o texto de *Lavoura Arcaica*, fazendo abalar, a partir do interior da linguagem tomada dos textos revisitados, a verdade dos seus discursos – empregando para discursos, os enunciados com função performativa, prescritiva ou simplesmente de defesa de uma idéia.

Na primeira edição da obra, em 1975, pela editora José Olympio, há uma “nota do editor” em que se aponta o intertexto presente em *Lavoura Arcaica*.

Transcrevemos essa nota:

Na elaboração deste romance, o A. partiu da remota parábola do filho prodigo, invertendo-a. Quanto à parábola do faminto, trata-se de uma passagem (distorcida) de O Livro das Mil e Uma Noites. Recurso dispensável, o A. também enxertou no texto – na íntegra ou modificados – os versos que se seguem: “especular sobre os serviços obscuros da fé, levantar suas partes devassas, o uso sacramental da carne e do sangue”, pág. 22, de Thomas Mann; “para onde estamos indo?” “sempre para casa”, págs 31 e 32, de Novalis; “tenho dezessete anos e minha saúde é perfeita”, de Walt Whitman; “o instante que passa, passa definitivamente”, pág. 97, de André Gide; “que culpa temos nós dessa planta da infância, de sua sedução, de seu viço, e constância?”, pág. 124, de Jorge de Lima; “eram também coisas do direito divino, coisas santas, os muros e as portas da cidade”, pág. 138, de Almeida Faria. (1975, p. 193)

O texto de Nassar apropria-se de vários outros, e, pensando nisso, a editora teve o cuidado de lembrar dessa apropriação (parece-nos que houve a preocupação relativa à questão de autoria), muito embora veja, em sua maioria, um “recurso dispensável”. Remetemo-nos, a partir desse comentário dos editores, a Laurent Jenny que, em seu artigo “A Estratégia da Forma” (1979), comenta haver a presença de certos textos em um outro sem que eles acarretem, neste último, uma função de engendramento ou estruturação. Essa função de gênese acreditamos mais dificilmente perceptível, porém encontramos textos que perpassam dialogalmente ao longo do texto de Nassar, ou seja, cumprem a função de estruturação, não se apresentando apenas em determinados trechos, como as frases referidas pelos editores.

Ainda nos detendo aos comentários críticos sobre a obra de Nassar, destacamos, no *Cadernos de Literatura Brasileira*, dedicado à obra de Nassar, um artigo de Leyla Perrone-Moysés, “Da Cólera ao Silêncio”, em que ela aponta a acuidade da linguagem e sua função de sabotagem de discursos sacralizados.

A ensaísta observa que

Nas duas obras, o próprio fato de expor a guerra das linguagens exerce uma função de sabotagem do discurso de poder, na medida em que é uma demonstração da não-univocidade, e portanto da fragilidade de todo discurso. (1997, p.74)

No entanto, a análise dessa linguagem em sua função de dessacralização, que é unanimidade entre os críticos, não é levada à cabo nos estudos mais detidos de sua obra.

Acreditamos ser possível, em uma abordagem intertextual, adentrarmos em sua linguagem, conferindo nela a ativação da sabotagem crítica de antigos textos – mais especificamente, dos discursos sacralizados neles contidos.

Em sua entrevista aos *Cadernos*, Nassar, diante de uma interpretação, é lacônico na resposta. Ele desvia-se de comentários sobre estudos de sua obra, os quais – sublinhamos –

detêm-se, em sua maioria, à abordagem psicanalítica (análises da obra efetuadas a partir do incesto e do conflito familiar presentes na narrativa de *Lavoura Arcaica*) e à sociológica (análises concentrando-se no confronto da cultura brasileira com a sírio-libanesa, ou da inovação da tradição cultural).

O escritor paulista restringe-se seu comentário ao observar que existe “em toda obra uma teoria subjacente do autor, podendo ser apreendida pelos que eventualmente se interessem por ela” (1997, p.32), deixando explícita a tarefa, para os estudiosos da literatura, de procurar a sua “teoria subjacente”. Nassar pretende passar ao largo dessa preocupação, comentando a existência de um “desajuste” quando “um escritor faz a exposição de sua teoria, para suprir de significação uma poética que não consegue falar por ela mesma” (1997, p.32).

Nassar mostra o caminho para uma abordagem intertextual, e para o trabalho aí acontecido – sua “lavoura” – na entrevista ao *Cadernos de Literatura Brasileira: Raduan Nassar*, ao apontar suas três preocupações ao escrever sua obra:

Enquanto escritor, se há interesse em saber, tive sim três preocupações: desenvolver meu aprendizado da língua, um processo que não acaba nunca; fazer leituras pertinentes de alguns escritores, segundo meus critérios; fazer uma leitura atenta da vida que acontece fora dos livros. (1997, p.31)

Estas “leituras pertinentes de alguns escritores”, segundo os critérios dele mesmo, podem ser observadas em seu trabalho intertextual, como é o caso de sua releitura da *Bíblia*. Outras releituras encontram-se implícitas no texto de Nassar, como a obra de André Gide. A análise dessas releituras serão realizadas no decorrer dos próximos capítulos.

A maior parte dessas releituras, que conserva um aspecto transgressor em relação aos textos anteriores ou “arcaicos”, consideramos relevante para a compreensão de seu próprio texto. Aliás, as transgressões parecem ser uma característica inerentes a este escritor, sobretudo no que

se refere à sua crítica dirigida aos intelectuais e adoradores incondicionais de arte, que se prostam diante dela e de seus autores.

Raduan Nassar, em uma rápida autobiografia, limitada à última página de sua obra *Um Copo de Cólera*, frustra as expectativas que os críticos literários poderiam ter para com ele, ao restringir sua vida a uma lista, ironicamente concisa, de desistências. Após ela, o escritor comenta com irreverência:

Diante disso, caro leitor, e mesmo de outros desencontros não tão banais, seria ledο engano concluir que só fiz quebrar a cara na vida. Hoje, finalmente, estou perto de realizar o que mais queria ser quando criança: criador! Nada a ver, está claro, com a auto-suficiência exclusiva dos artistas (Deus os tenha!) que estou falando simplesmente de criador de bichos [...] ! Aliás, se já suspeitei uma vez, continuo agora mais desconfiado ainda que não há criação artística ou literária que se compare a uma criação de galinhas. (1984)

Sem entrar na questão de valorações referentes as ambas criações mencionadas pelo escritor, observamos a atitude dessacralizadora, efetuada por meio da substituição da criação literária em proveito de um mundo demasiado terreno, sensível, configurado na criação de galinhas.

A observação crítica de Raduan Nassar dirigida aos intelectuais mantém consonância com a crítica da pós-modernidade. Ambas têm como um dos seus alvos a dessacralização dos intelectuais e da própria arte. Sobre este fato, observamos que o escritor, ao longo de sua entrevista no *Cadernos de Literatura Brasileira*, faz constantemente referências ao modernismo da arte, ao seu vanguardismo estéril, à distância que este guarda com a “vida que acontece fora dos livros” (1997, p. 31).

Raduan Nassar, nessa entrevista, prossegue sua crítica nos comentários sobre a prostração de críticos e leitores os quais sacralizam determinadas obras e seus autores. Sobre esta atitude, comum aos críticos, Nassar dirá que “pior do que conspurcar uma obra é alguém prostrar-se de joelhos diante dela” (1997, p.34), ou então, quando diz nunca ter lido James Joyce.

Neste trecho da entrevista, ele lança mais uma vez sua crítica: “Nunca li Joyce, mas já ouvi falar que tem gente que se prostra três vezes ao dia na direção dessa Meca” (1997, p. 33).

Em geral, esta crítica vem acompanhada de outra, a que se refere à razão. Ele comenta que, paralelamente à razão da ciência, a arte reivindicou essa mesma razão. Esta, transposta para a arte, Nassar afirma ser mais um desdobramento da modernidade e sua “estética do bagaço” (1997, p.34).

Da mesma forma com que o chamado pós-modernismo faz duras críticas ao vanguardismo estéril, elitista, acadêmico e distante do mundo empírico, assim também Raduan Nassar segue essa mesma tendência da crítica.

Ele vai se afinar, então, com o que está acontecendo fora do Brasil. Enquanto no país há os vanguardismos como os da poesia concreta, Nassar mantém-se distante deste clima cultural. Não somente se mantém distante, como faz severas críticas aos modelos de arte do final dos anos 60 e na década de 70.

Ainda em *Cadernos de Literatura Brasileira: Raduan Nassar*, ele descreve o movimento vanguardista de seu tempo, salientando que:

A briga de foice para arregimentar seguidores era tão ferrenha que, apesar do meu anonimato, não era impossível alguém de voz sedutora, travestido de monge, bater na minha porta e dizer: “Olha, nos queríamos lhe mostrar uns bloquinhos pré-fabricados, muito bem esquadrejados, próprios pra erguer paredes bem aprumadas, temos até um prospecto com a descrição completa do produto. O sr. não quer participar da ereção da nossa capela?” (1997, p.32)

Ele relaciona o tecnicismo e racionalismo exarcebados da arte de vanguarda com a “chamada modernidade do sistema de produção, com sua ênfase na eficiência” (1997, p.28), ao afirmar que esta modernidade “vinha esmagando certas manifestações de humanismo, incluindo-se nesse humanismo o delírio de alguns” (1997, p.28). Neste trecho, podemos aferir que o

vanguardismo da arte moderna guardaria sua correspondência com a modernidade social.¹ Sobre esta correspondência, o escritor comenta:

Em sintonia com isso [com a modernidade social], certos escritores vinham há tempos chupando o sangue das palavras, queriam a qualquer custo acabar com os sentimentos na literatura. (1997, p.28)

Há outros trechos em que Nassar persegue sua crítica nesta correspondência, como vemos na seguinte passagem:

Parece que as artes de um modo geral ainda não se refizeram do impacto que sofreram com o êxito das ciências de um século para cá. O impacto foi tão forte que trouxe até risco de vida para as artes. Tentaram imitar procedimentos, falaram em técnica com algum exagero, enfatizaram a razão de forma exorbitante, como se a produção de um poema devesse acontecer no âmbito de um laboratório. (1997, p.36)

Notemos que o escritor menciona, na modernidade cultural, a razão e seu uso exorbitante. Contrapondo-se a esta atmosfera literária dos anos 60 e 70, ele fará uma literatura em que cada palavra, até então empregada em benefício de uma razão estéril, reanima-se no contato com a paixão.

Nassar segue sua crítica ao uso indiscriminado da razão da ciência na literatura:

Mas dos escritores que diziam cultuar a razão como instrumento asséptico, e até cirúrgico, capaz inclusive de expurgar emocionalismos em seus trabalhos, quantos deles teriam alcançado o nível de reflexão, ou de racionalidade, de um escritor de romances passionais como foi Dostoiévski? Aliás, de que razão estamos falando? Você está pensando nas matemáticas, da razão que atua nas chamadas ciências exatas? Se é nisso, caímos de novo no arremedo. Então, o sujeito, antes de escrever, coloca sobre sua mesa de trabalho a régua, o compasso, o transferidor, o esquadro, a tabelinha de raiz quadrada, tudo isso ao lado do computador, de última geração, claro. Os temas que elegemos, o repertório de palavras que usamos, além de outros componentes da escrita, tudo isso passa pela triagem dos nossos afetos. A literatura não precisa rastrear as ciências exatas, nem vejo como, a literatura é outro papo. (1997, p.37)

¹ Relembramos a conceitualização e distinção de Max Weber entre a modernidade cultural, entrevista na racionalização das visões de mundo e a conseqüente diferenciação destas visões em esferas axiológicas autônomas, e a modernidade social, ocorrida pela diferenciação da economia capitalista e do Estado moderno.



Observamos nesse trecho a defesa de uma razão menos estreita do que aquela das ciências. É a razão, na qual possa se inserir a paixão, ou os “passionalismos”, para empregarmos o termo de Nassar, aquela capaz de alcançar um alto nível de reflexão ou de “racionalidade”.

Em *Um Copo de Cólera*, o narrador reflete sobre esta razão maior² quando alargada aos domínios da paixão. Ele dirá que “só usa a razão quem nela incorpora suas paixões” (1984, p. 71).

Essa razão inflamada, passional, está presente na matéria de sua obra, a linguagem, ganha corpo como tema de *Lavoura Arcaica* e *Um Copo de Cólera*, e faz-se assunto em suas raras falas, como é o caso da entrevista concedida aos *Cadernos de Literatura Brasileira*.

Se o escritor mantém uma atitude de transgressão em seus comentários sobre a literatura, o mesmo não acontece quando indagado sobre assuntos que se aproximam de questões filosóficas. Quando sobrevêm estas questões, o escritor oferece-nos uma voz, não mais dessacralizadora, mas em consonância com alguns filósofos, como Friedrich Nietzsche.

Nassar, ao denunciar a razão em seu uso na atuação no mundo dos valores, traz a sua imagem na figura da mulher, assim como efetua Nietzsche ao realizar um paralelo entre a verdade e a razão, em *A Gaia Ciência* (2001). Observemos a seguinte passagem em que o escritor diz ser a razão uma mulher

experiente que não resistia a uma única cantada, viesse de onde viesse, concedendo inclusive os seus favores a quem pretendesse cometer um crime. O aporte ético, que tentaram colar nela desde os tempos antigos, lhe é totalmente estranho. A razão não é seletiva, ela traça de tudo [...] passando longe da arrogância de certos racionalistas. (1997, p.37)

Essa crítica à razão instrumental, da qual fazem uso os racionalistas, já vinha sendo denunciada desde Nietzsche, e posteriormente pelas teorias que retomam, de alguma forma, seu

² Esta razão maior é estudada e defendida por Nietzsche, como vimos em capítulos anteriores.



pensamento – que, como já vimos em capítulos anteriores, podem ser agrupadas sob o nome de teorias da pós-modernidade.

Porém, além desse estranhamento, causado pela linguagem pouco habitual de *Lavoura Arcaica*, há a presença de certas referências também pouco comuns em nossa literatura, como aquelas concernentes ao domínio filosófico.

A obra de Nassar constitui, no cenário da literatura brasileira, uma denúncia a essa razão – instrumento de domínio –, onde se inter-relacionam o literário e o filosófico.

Nos *Cadernos de Literatura Brasileira*, Marilena Chauí faz uma alusão ao escritor Jorge Luis Borges, quando este diz que a “filosofia pertence ao campo da ficção” (1997, p.38). Nessa alusão lançada por Chauí, percebemos sua intenção de alcançar algum entendimento da fusão dos elementos ficcionais e filosóficos do texto de Nassar, como também provocar uma resposta deste escritor – tarefa não tão ingrata, já que ele não costuma esquivar-se de perguntas pertencente àquelas da especulação filosófica.

O escritor paulista, em resposta anterior, já havia defendido uma razão mais abrangente, onde pudessem estar inseridos conteúdos passionais; também já havia denunciado a criação de valores por meio dessa mesma razão. O autor sublinha o espaço da ficção como um lugar privilegiado para essa expansão da razão, no seguinte trecho de sua entrevista aos *Cadernos*:

E quando você lida com valores, e a ficção é um espaço privilegiado pra isso; e quando de enfiada ainda entram fortes componentes passionais, e entram necessariamente, pra não falar de algum misticismo como condimento, então a companhia da razão pode ser um acontecimento. (1997, p.38)

Nassar sublinha pontos convergentes entre a literatura e filosofia, na medida em que ambas atuam no mundo dos valores e da paixão, por meio da razão. Porém, o escritor observa que a literatura, em sua criação de valores no uso intencional da razão, é uma “tática” (1997, p.39)

se comparada aos valores atribuídos à mídia. De qualquer forma, Nassar acena ao encontro da filosofia com a literatura. Ilustrando esse encontro, ele lembra que só se decidiu pelo curso de filosofia quando se deu conta de que sua “contaminação literária já era um caso irreversível” (1997, p.38).

O fato de Nassar apontar a convergência dos domínios filosóficos e literários retifica a direção de nossa tese, isto é, partimos da observação da crítica à razão – com o seu sujeito transcendental e fundador de todo o conhecimento – para a intertextualidade que atesta, no domínio da literatura, a negação da razão como vinha sendo concebida, por meio da dispersão do sujeito no discurso.

2. INTRODUÇÃO À LAVOURA ARCAICA

A primeira parte de *Lavoura Arcaica* intitula-se “A Partida”. Essa “Partida” inicia-se nos últimos momentos de solidão do narrador em um quarto de pensão antes da chegada do seu “irmão mais velho” (1993, p. 11), a fim de levá-lo de volta à casa paterna.

O início e a primeira parte da narrativa são construídos pelo surgimento e potencialização de vozes discordantes: a do narrador, a do irmão mais velho, e a do pai – esta última inserida por meio das reminiscências do narrador. Respondendo a estas últimas vozes, a do pai e a do irmão mais velho, Pedro, entrecortam-se capítulos em sua maioria líricos, de rememoração da infância e adolescência do narrador, em que ocorrem as descobertas de seu próprio corpo, do instinto, da paixão, da transgressão.

Lavoura Arcaica, como também *Um Copo de Cólera*, são histórias de discursos. Discursos mantidos impermeáveis uns aos outros, e portanto, sem o desenvolvimento entre os falantes; discursos de verdades prontas e apropriadas aos seus diferentes usos; discursos de dissenso. Discurso marginal e discurso autoritário; o primeiro sem se impor como centro, permanecendo marginal até o final da narrativa.

A esse respeito, Linda Hutcheon (1991) lembra, a partir da análise de Jean-François Lyotard, a deliberada recusa dos textos do pós-modernismo em solucionar as contradições que as narrativas totalizantes propõem-se a realizar. Estas últimas impõem-se como centros, como universais. Na pós-modernidade, critica-se esses centros, essas narrativas totalizantes. A arte pós-moderna – o pós-modernismo – permanece fiel a essa crítica.

Os textos dispostos em diálogo no pós-modernismo – aqui mais especificamente em *Lavoura Arcaica* – permanecem justapostos, de maneira intencional, sem resoluções legitimantes

e universais. Podemos observar esse fato na recusa do narrador de considerar a verdade dos discursos paterno e fraterno em sua universalidade, ou seja, verdadeira ou legítima a todos. Contrariando essa idéia de validade universal dos discursos anteriores, temos um narrador que observa, em uma postura crítica, o seu próprio discurso, apontando a sua verdade singular, legitimada somente a partir de e para si mesmo. Ele não pretende, ao contrário, nega com veemência e de forma recorrente, durante toda a sua narração, que sua palavra seja concebida na universalidade.

Essa intenção do narrador tem estreita relação com outra característica das teorias da pós-modernidade, no tocante à necessidade de situar o discurso em sua verdade particularizada, na questão formulada por Nietzsche e Foucault referente ao "quem fala ?" – questão que coloca em cheque a deslegitimação da verdade universal do Iluminismo. O discurso do narrador mantém-se situado, ou seja, ele, ao invés de procurar a legitimidade de sua narração, opta por situá-la em sua subjetividade, porém sempre destacando a singularidade nela contida e sua particularidade insubmissa ao universal ou coletivo – este coletivo representado na narrativa no núcleo familiar. Trata-se de uma subjetividade que não procura o alcance do universal; o narrador ao mantê-la em constante singularização, realiza sua deslegitimação.

Essa deslegitimação do universal é efetuada tanto por meio de um discurso situado como também pela própria forma com a qual Nassar constrói *Lavoura Arcaica* – efetuada pelo discurso do narrador, ora transgressivo, construído através do uso intencionalmente desconstrutor de outros textos, ora lírico, acontecido ainda no recurso à intertextualidade, porém, desta vez, não transgressora. Entremeados à voz do narrador, destaca-se os discursos do pai e de sua reprodução nas palavras do irmão mais velho, efetuados por meio do uso recorrente de textos arcaicos, bíblicos. O primeiro discurso conserva uma natureza intertextual, sobretudo no diálogo, transgressivo ou instrumental, com a *Bíblia* e *A Volta do Filho Pródigo*, de André Gide. O



narrador, por meio do emprego desses textos, mostra a apropriação singular dos discursos universais (*Bíblia*) e humanistas (*A Volta do Filho Pródigo*)¹ na pluralidade de seus usos, sempre em consonância com as diversas intenções daquele que provisoriamente o detém.

Aludindo aos estudos das narrativas, efetuados pelos formalistas, mais especificamente, à análise da estrutura comum apresentada nos contos (uma situação inicial estável, um desequilíbrio desta situação, um nó e um desfecho da narrativa), encontramos em *Lavoura Arcaica* uma situação inicial (o narrador em sozinho em seu quarto) e logo em seguida, um fato (a chegada do irmão mais velho) que desestabiliza essa situação inicial. O primeira parte do romance em questão, porém, pode ultrapassar esse esquema visualizado nas narrativas tradicionais. Essa parte é intitulada "A Partida", sendo passível à alusão, em virtude de não haver ações na narrativa que nos levem a pensar em uma partida, a própria narração. É a chegada do irmão do narrador que engendra a partida para sua narração. É por meio do discurso dos dois irmãos, e também da reminiscência daquele do pai, ainda contraposto ao discurso do narrador, ora transgressor, ora lírico, que se desenvolve a narração.

Na construção dos dois discursos erguidos de maneira não-consensual, observamos a crítica comum à pós-modernidade, que é aquela cujo centro questiona o conceito de razão concebido a partir do Iluminismo, e prolongado na razão instrumental. Essa crítica, analisada em capítulos anteriores, é aludida pelo narrador na seguinte passagem de sua narração: "**a razão é pródiga, querida irmã, corta em qualquer direção**, consente qualquer atalho, bastando que sejamos hábeis no manejo desta lâmina" (1993, p.133) (grifo nosso). Ou então: "eu tinha de

¹ Haverá uma continuidade, em *Um Copo de Cólera*, da crítica do uso dos discursos e também ao humanismo, o qual André Gide insere-se. Especificamente, sobre o humanismo, o narrador da obra desta segunda obra de Nassar afirma – ainda em um "discurso hemorrágico": "saiba ainda que faço um monte pr'esse teu papo, e que é só por questão de higiene que não limpo a bunda no teu humanismo" (1984, p.62).

provar minha paciência, **falar-lhe com a razão, usar sua versatilidade**" (1993, p. 119) (grifo nosso).

A crítica à razão na obra de Raduan Nassar atinge a própria linguagem, tão comumente comentada pelos estudiosos deste escritor. Observamos no narrador uma linguagem colérica, embriagada, visando livrar as palavras de uma razão impregnada de vontade de poder em seu uso instrumental.

Além de sublinharmos a crítica à razão na narrativa, podemos constatá-la na construção da obra. A multiplicidade de textos retrabalhados em *Lavoura Arcaica* mostra-nos a diversidade do uso de seus usos, empregado seja para manter e reafirmar o poder, por meio da reprodução dos textos antigos, arcaicos, como os da *Bíblia*, seja uma revisitação crítica destes, para daí transgredi-los. De qualquer maneira, o texto arcaico ou religioso está sempre presente no trabalho — *labor*, lavoura — intertextual.

Na primeira parte do romance, "A Partida", observa-se, em primeiro lugar, a particularidade do espaço do quarto como um meio propício ao abalo da verdade tida como inquestionável. Aí é profanado o discurso do irmão – reprodução daquele do pai - e proferido um outro discurso, embriagado por uma outra religião, a corporal.

Outro espaço, a fazenda com a casa paterna, ainda na primeira parte, é constituído a partir das reminiscências do protagonista. Segue-se a dessacralização do discurso paterno, porém, contrário ao "quarto catedral" (1993, p.09), de onde jorra a narração, em um vai-e-vem intermitente de tempos, temos na capela da fazenda o espaço mais íntimo e corporal do narrador, em que observamos o uso com fins persuasivos (no desvio) do texto de André Gide, *A Volta do Filho Pródigo* (1984).

Em raros momentos a sua palavra é pronunciada – sempre mantida marginal – sendo que na maioria das vezes esta se encontra internalizada, sempre em um movimento rumo ao silêncio. A palavra, que é amiúde permitida, encontra-se externalizada no “sermão” e no “discurso”, pronunciados pelo “irmão mais velho” (1993, p.11) e pela voz paterna.

Toda narração internalizada está permeada pela expressão: “eu poderia dizer”. Em incontáveis vezes, o narrador expõe a impossibilidade de comunicação, de um diálogo consensual. Ele constata, de modo obstinado, toda a inutilidade de sua palavra marginal, mediante a força do discurso prescritivo, religioso e impermeável a qualquer outra razão.

A resposta do narrador aos discursos paterno e do irmão mais velho não é dada diretamente, isto é, ele não rebate esses discursos, com um outro que objetiva suplantá-los. Caso isto acontecesse, estaríamos diante de uma relação de forças, um discurso tentando suplantar um outro; o discurso marginal na tentativa de transformar-se no mesmo discurso autoritário do pai. Em *Lavoura Arcaica* não ocorre essa relação de forças; o discurso marginal prosseguirá ao longo da narrativa como no seu início. Há uma pluralidade de vozes e estas não se interpenetram, permanecem intactas, fiéis à singularização de suas verdades, em todo romance.²

A ausência de uma relação de forças pode ser observada entre os capítulos. Após o discurso prescritivo e religioso do pai, o narrador oferece em resposta um capítulo de natureza lírica, rememorativa, recusando-se assim ao jogo de forças, de poder.

Além da recusa de suplantar o discurso do pai, também há, como já foi observada, a idéia de inutilidade do diálogo como consenso. Podemos fazer um paralelo entre a embriaguez do narrador e a sua palavra “embriagada”: esta surgirá externalizada, em confronto com aquela do

² Através da pluralidade de vozes que se querem em interpenetração nos romances modernos, podemos aferir a obra de Nassar na corrente do pós-modernismo, que contraria essa interpenetração.

irmão, apenas no estado de embriaguez do narrador. Observamos esse paralelo no seguinte excerto:

Romper-se o fruto que me crescia na garganta, e não era um fruto qualquer, era um figo pingando em grossas gotas o mel que me entupia os pulmões e já me subia soberbamente aos olhos, mas num esforço maior, abaixando as pálpebras, fechei todos os meus poros, embora tudo isso fosse inútil, pois nada detinha meu irmão na sua incansável lavoura. (1993, p. 39)

O irmão prossegue em seu discurso designado "lavoura" pelo narrador. Neste momento é possível fazer a associação com o próprio título da obra de Nassar, *Lavoura Arcaica*. Observamos, ao longo da obra, trechos em que a palavra derivada de "lavoura", lavrador, está presente em substituição ao discurso, sermão, como por exemplo, na seguinte passagem:

era ele sempre **dizendo coisas assim na sua sintaxe própria**, dura e enrijecida pelo sol e pela chuva, era esse o **lavrador fibroso catando da terra a pedra amorfa que ele não sabia tão maleável nas mãos de cada um**; era assim, Pedro, tinha corredores confusos a nossa casa, mas era assim [...]. (1993, p.44) (grifo nosso)

Esse trecho apresenta o termo "lavrador", transposto e em associação ao trabalho com a palavra, entrevisto na metáfora da "pedra amorfa" (o texto antigo, duro, e de maneira contraditória, plástico ou amorfo, abrigando novas formas), "maleável nas mãos de cada um" (texto antigo do pai em sua maleabilidade no trabalho intertextual).

A respeito dos múltiplos usos que uma palavra pode tomar em um discurso — nesse caso, o narrador apresenta o emprego subversivo da palavra do pai — ele ainda comenta, utilizando a metáfora do lavrador para pregador da verdade e da moderação, que é seu pai:

era ele, Pedro, era o pai que dizia sempre é preciso começar pela verdade e terminar do mesmo modo, era ele sempre dizendo coisas assim, eram pesados aqueles sermões de família, mas era assim que ele os começava sempre, **era essa a sua palavra angular**, era essa a pedra em que tropeçávamos quando crianças, essa a pedra que nos esfolava [...], mas era ele também, **era ele que dizia provavelmente sem saber o que estava dizendo e sem saber com certeza o uso que um de nós poderia fazer um dia, era ele descuidado num desvio [...]**. (1993, p.43) (grifo nosso)

Observamos que não há somente um diálogo intertextual, mas também o comentário do próprio narrador apontando, no discurso paterno, o uso e desvio das palavras.

O capítulo 9 encerra-se com a seguinte frase, proferida pelo pai: “Era uma vez um faminto” (1993, p.63). Essa história pertence ao livro *As Mil e Uma Noites* e constitui uma espécie de parábola no interior do discurso do pai, sendo retomada e transcrita somente no capítulo 13. O narrador observa a omissão de um fato que transformaria por inteiro a “moral” sobre a virtude da paciência dessa história de um faminto. Nessa observação da omissão do final da história, ele ilustra a razão instrumental do pai a serviço da moral que este pretende impor.

A parábola é sobre um faminto que chegou a um palácio de um rei. Este fingiu dar um banquete ao faminto, que fingiu, embora faminto, apreciar tudo o que lhe fora oferecido no banquete do faz-de-conta. O rei ficou exultante por ter finalmente um “homem que possuía a virtude mais rara de que um ser humano é capaz”. Entretanto, o pai omitiu o final da parábola e essa omissão é aludida pelo narrador:

o faminto – com sua força surpreendente e descomunal da sua fome, desfechara um murro violento contra o ancião de barbas brancas e formosas, explicando-se diante de sua indignação: “Senhor meu e louro da minha frente, bem sabes que sou o teu escravo, o teu escravo submisso, o homem que recebeste à tua mesa e a quem banqueteaste com iguarias dignas de um rei, e a quem por fim mataste a sede com numerosos vinhos velhos. Que queres, senhor, o espírito do vinho subiu-me à cabeça e não posso responder pelo que fiz quando ergui a mão contra o meu benfeitor”. (1993, p. 86-87)

Novamente, estamos diante da questão do uso particular da palavra, do discurso que se serve às múltiplas intenções. Apontamos até aqui os comentários que o narrador efetua sobre o “desvio”, o uso particular dos discursos do pai, embora rígidos em sua verdade absoluta. No trecho último, observamos que o próprio narrador ilustra, no recurso à alusão do discurso paterno, o uso particular do discurso. O “desvio”, aí, configura-se na omissão do final desta história, com objetivos de persuasão, por meio da razão instrumental. No discurso sobre a paciência que o pai

“mais contou nos seus sermões” (1993, p.86) está omitido o final, no qual o faminto, legitimado pela cena fictícia criada pelo senhor, usa a razão como fundamento de sua impaciência.

Observamos semelhante discurso rígido, inflexível, empregado por estes dois, ser desmascarado em seu aspecto maleável, posto que modificado no “desvio” que nele o narrador aponta.

Os capítulos da primeira parte de *Lavoura Arcaica* são desenvolvidos por meio da contraposição dos discursos do irmão mais velho e das lembranças, ora dos discursos do pai, ora das lembranças da infância do narrador. Aos pesados discursos do pai e do irmão mais velho, temos a resposta do narrador fazendo-se por meio das recordações infantis em que a paixão, o corpo, substitui as palavras prescritivas dos discursos.

Expomos a seguir uma passagem ilustrativa em que é possível condensar a forma e a intenção com as quais o narrador efetua o desvio dos textos arcaicos, mostrando-nos o trabalho intertextual realizado em *Lavoura Arcaica*:

me ocorreu também que era talvez num exercício de paciência que ele se recolhia, consultando no escuro os textos dos mais velhos, a página nobre e ancestral, a palma chamando à calma, mas na corrente do meu transe já não contava sua dor misturada ao respeito pela letra dos mais antigos, eu tinha de gritar em furor que a minha loucura era mais sábia que a sabedoria do pai, que a minha enfermidade me era mais conforme que a saúde da família, que os meus remédios não foram jamais inscritos nos compêndios, mas que existia uma outra medicina (a minha!), e que fora de mim eu não reconhecia qualquer ciência, e que era tudo só uma questão de perspectiva, e o que valia era o meu e só o meu ponto de vista, e que era um requinte de saciados testar a virtude da paciência com a fome de terceiros, e dizer tudo isso num acesso verbal, espasmódico, obsessivo, virando a mesa dos sermões num revertério, destruindo travas, ferrolhos e amarras, tirando não obstante o nível, atento ao prumo, erguendo um outro equilíbrio [...]. (1993, p.111) (grifo nosso)

Este trecho condensa as questões que até o momento temos discutido, tais como a reelaboração do discurso do narrador a partir “dos textos dos mais velhos” ou a “letra dos mais antigos”, e a intenção com a qual ele ergue seu discurso, sempre situado em sua singularidade, sendo esta o “outro equilíbrio”, erguido na desconstrução das verdades universais. A afirmação

da verdade singularizada é possível observarmos nas expressões empregadas como: "fora de mim eu não reconhecia qualquer ciência" e "o que valia era o meu e só o meu ponto de vista". Notamos também que o narrador comenta a forma com a qual ele reelabora a "letra dos mais antigos", que é sobretudo erigida em um "acesso verbal, espasmódico, obsessivo", cujo objetivo pode ser percebido na expressão "virando a mesa dos sermões num revertério".

No capítulo 21, o narrador reivindica a sacralização do sensível, do imanente, do mundo para além da casa paterna, ao afirmar que "eram também coisas do direito divino, coisas santas, os muros e as portas da cidade" (1993, p. 144). E com este argumento, finda-se a primeira parte de *Lavoura Arcaica*, construída a partir da chegada do irmão, com seu discurso religioso, e das memórias da infância e da adolescência do narrador. Memórias estas em que há a presença forte do discurso religioso e prescritivo do pai, entrecruzadas por um discurso-resposta do narrador. Ele apossa-se do mesmo estilo religioso do pai, para reivindicar uma outra religião em conformidade com o mundo sensível, o corpo.

Há vários níveis de intertextualidade. O discurso persuasivo do pai está construído em conformidade com os discursos religiosos, sendo tão somente uma assimilação e reprodução sem crítica, ou, remetendo-nos às palavras do narrador: seria um discurso feito de "enxertos de várias geografias" (1993, p. 91).

No entanto, o discurso do narrador remete-nos tanto à *Bíblia* quanto aos discursos do pai, mas configura-se em uma intertextualidade distinta ao do pai, tendo como objetivo desmascarar a razão universal, absoluta, mostrando a pluralidade de seus usos, por meio do que ele denomina "desvios". O narrador, ao empregar a mesma linguagem religiosa do pai, recria uma outra religião particular, em uma transposição ao universalismo e totalização, na última das instâncias da singularidade – o seu corpo. Essa transposição também está presente, como ele

assinala freqüentes vezes, para demonstrar o uso das palavras, do discurso racional e da razão nele imbutida – sempre ao serviço das vontades, ou intenções, daquele que os emprega.

O uso das palavras para a legitimação de verdades acarreta conseqüências na estrutura da obra. As palavras do narrador geralmente não se apresentam na forma dialogal, pois ele concebe o diálogo como exercício e efetivação do poder. O diálogo, sob este ponto de vista do narrador, seria a reafirmação do poder, e o consenso dele advindo seria apenas a submissão a uma verdade universal e totalitária, que não leva em conta a singularidade.

Na segunda parte de *Lavoura Arcaica*, a intertextualidade torna-se explícita, sobretudo aquela entretida com *A Volta do Filho Pródigo* (1984), de André Gide. Nesse trabalho intertextual permeia a crítica ao humanismo do escritor francês, assinalando sua crença em uma razão universal e consensual – obtida na somatória de diferentes vozes ou perspectivas – alcançadas sob uma forma dialogal.

No fim do romance, encontramos uma efetiva destruição do discurso racional. A construção da narrativa baseada na intertextualidade como crítica ao emprego do discurso racional e universal, terá o seu clímax na derrocada do discurso racional paterno. O pai, contradizendo todo o seu discurso, subjuga-se ao seu próprio corpo, à sua própria paixão.

Expomos o trecho em que o próprio narrador comenta sobre a derrota desse discurso racional do pai por meio do assassinato da irmã:

era o próprio patriarca, ferido nos seus preceitos, que fora **possuído de cólera divina** (pobre pai!), era o guia, era a tábua solene, **era a lei que se incendiava** – **essa matéria** fibrosa, palpável, tão concreta, não era descarnada como eu pensava, tinha substância, corria **nela o vinho tinto, era sangüínea**, resinosa, **reinava drasticamente as nossas dores** [...]. (1993, p.196) (grifo nosso)

Nas duas últimas páginas de *Lavoura Arcaica*, o narrador cita fielmente o discurso de seu pai: “Em memória de meu pai, transcrevo suas palavras [...]” (1993, p.195). Novamente, ele

apropriar-se do discurso paterno para o seu próprio uso, afirmando a ausência de uma narrativa totalizante, como seria o caso de um final explicativo.

Há um trecho da conversa entre o narrador e seu pai, em que o primeiro diz ser a ordem insustentável, pois ela está “erguida sob acidentes” (1993, p.164). Assim, também a narrativa de Nassar finda sob o acidente, não cabendo ao autor oferecer uma ordem e significado por meio de uma metanarrativa universal.

Existe uma idéia embutida nessa afirmação do narrador, que seria aquela da historicidade do mundo, dos eventos mais mundanos, atingindo os limites do corpo, minando a ordem e a razão pretendidas universais. Conforme já comentamos, encontra-se analisada nos escritos de Friedrich Nietzsche e, alcança a teoria de Michel Foucault, a idéia de um historicismo não como progresso rumo à perfeição (idéia de Hegel), mas sim um historicismo determinado por contingências, pelo imanente do mundo ou, como afirma o narrador, por “acidentes”.

Lavoura Arcaica apresenta aspectos centrais da pós-modernidade, como a crítica à razão e a crítica ao discurso. Sobre a primeira crítica ela aproxima-se daquela de Nietzsche. Lembramos do desmascaramento que este filósofo realiza a respeito da razão universal do Iluminismo, ao apontar a singularidade, a pessoalidade da razão e o seu uso com a finalidade de poder.

Quanto à crítica ao discurso, recordamos Foucault que, prosseguindo Nietzsche, aponta na linguagem a parcialidade do “quem fala?”. Este “quem fala?”, juntamente com a sua razão, tornam-se objetos de desconfiança na pós-modernidade.

Raduan Nassar parece ter em mente o “quem fala”. O romance *Lavoura Arcaica* está erguido sobre pluralidade de discursos que denuncia a pluralidade das razões. O seu final põe a



nu, de maneira trágica, o “quem fala?”, ou a razão singular. Esta, como afirma o narrador, é composta por “matéria fibrosa”, “sangüínea”, onde “corria nela o vinho tinto” (1993, p.193).

Lavoura Arcaica denuncia a razão com seu discurso universalizante – com pretensões de imparcialidade – ao mesmo tempo que expõe, de forma recorrente, até o seu final, uma razão singular, parcial, corporal, impregnada de “vinho tinto”, e “erguida sob acidentes”.



3. CRÍTICA À RAZÃO UNIVERSAL NA IMPOSSIBILIDADE DO DIÁLOGO EM *LAVOURA ARCAICA*

Um dos elementos destacados pela crítica da obra de Nassar refere-se à dificuldade que o público encontra na leitura de *Lavoura Arcaica*. Tomamos como exemplo dessa crítica um dos primeiros artigos sobre o romance, "Lembrete para a leitura de Estranha Lavoura de Raduan Nassar", de Modesto Carone, publicado no *Jornal da Tarde* (1976). Nele, o estudioso comenta que

não é de se surpreender que alguns possam achar "difícil" a leitura de *Lavoura Arcaica*, pois na medida em que se distancia do modo de narrar naturalista, o romance de Nassar exige um tributo de discernimento estético para revelar sua generosa energia criadora. Quem souber ler, verá.

Raduan Nassar, não obstante assentar sua obra sob uma linguagem do campo semântico da religião, também não oferece uma linearidade narrativa que auxilie alguma compreensão imediata de sua obra. Uma das poucas críticas desfavoráveis de sua obra encontramos na revista *Veja* (1976) – no mesmo ano da publicação de Modesto Carone – no artigo intitulado "Poesia-prosa", de Bruna Becherucci. Em sua crítica, ela sublinha justamente a sua "linguagem obscura" destinada a "esclarecer o estado de desordem moral".

Sobre essa observação, ela afirma:

O leitor encontra dificuldade em separar a alegoria da verdade e em aceitar a linguagem desvairada, frequentemente obscura, do autor. Só quando fala na sedimentação familiar, na mesa bíblica que recolhe em volta dos pais os sarculi olivarum, os filhos. Nassar usa uma expressão clara e bela. Mas, em geral, se abandona ao devaneio de frases empoladas, destinadas a esclarecer um estado de desordem moral e que, pelo contrário, fazem supor a intenção de escrever um livro original e difícil a qualquer custo [...]. Porém, o estilo de Nassar não fica sempre plausível e justificado pelos significados recônditos do livro.

Nossa intenção, ao destacar essa crítica, é tão somente esclarecer que neste capítulo dispomo-nos a estudar o "devaneio de frases empoladas", no seu estilo "plausível e justificado pelos significados recônditos do livro".

Uma crítica que sublinha, de maneira favorável, a presença de dois estilos em *Lavoura Arcaica* – o "tom recitativo trágico alternado com fragmentos líricos" – encontramos no artigo de *Cadernos de Literatura Brasileira*. Raduan Nassar, "Da cólera ao silêncio", de Leyla Perrone-Moisés. A teórica assinala ser impressionante o

fôlego com que alinha seus extensos e escassamente pontuados parágrafos, o tom recitativo trágico alternado com fragmentos líricos [...] Alguns trechos, como o Capítulo 2 (pp.13-14), são verdadeiros poemas em prosa [...]. O registro lírico, que corresponde à espontaneidade da personagem André, não reaparecerá nas outras obras de Raduan Nassar. (1996, p. 66-67)

O "tom recitativo trágico" alternado ao "registro lírico" são apontados pela crítica como um elemento relevante na constituição do romance e será a ele que dirigiremos nossa atenção neste capítulo, procurando uma compreensão dessa intercalação de registros – o "trágico" e o "lírico".

Para iniciarmos a discussão, sublinhamos que a narração nesse romance de Nassar obedece à sobreposição (amálgama), não facilmente visível, de dois polos mantidos antagônicos: diálogo-silêncio. Esse antagonismo é possível ser verificado na narração, em que é aventada a hipótese de diálogo, encontrando-se este último, ao longo da obra, na maioria das vezes, apenas sugerido. À sugestão de diálogo, segue-se sua negação, isto é, a sugestão vem imediatamente acompanhada pela negativa de sua efetivação.

Articulando nossa análise ao estudo de Dowe Fokkema, *História Literária. Modernismo e Pós-Modernismo* (s/d.), acompanhamos esse estudioso em seu levantamento comparativo entre o código modernista e pós-modernista. Ele afirma que o primeiro assentava-se

na seleção de construções hipotéticas, havendo na narração o desenvolvimento dessas construções. O código pós-modernista rejeita a construção e o desenvolvimento de hipóteses, elegendo a descrição. Fokkema não vai mais longe no tocante a essa comparação. No entanto, consideramos a preferência do pós-modernismo pela descrição, em razão de nesta não estar contida uma intenção explicativa. A hipótese desenvolvida na narração do modernismo mantinha a função explicativa, ao passo que o pós-modernismo abandona o objetivo da explicação, de totalização.

No caso de Nassar, ele expõe a hipótese, porém não a desenvolve, mas sim a rejeita, em proveito da descrição não-explicativa. Há um trecho em sua narração onde é possível ver ilustrada a concepção da palavra do narrador de *Lavoura Arcaica*. Ele afirma:

que importância tinha ainda dizer as coisas? O mundo pra mim já estava desvestido, bastava tão só puxar o fôlego do fundo dos pulmões, o vinho fundo das garrafas, e banhar as palavras nesse doce entorpecimento [...]. (1993, p. 47) (grifo nosso)¹

São raros os momentos em que sua palavra é pronunciada, sendo na maioria das vezes internalizada, colérica, marginal, dirigida de forma voluntária ao silêncio – indicando, em consequência, a narração predominantemente descritiva e efetuada em uma linguagem lírica. Essa narração ocorre tendo em vista tanto a negação de uma explicação, como também a impossibilidade de um diálogo com fins consensuais. O narrador nega essa finalidade consensual requerida pelo diálogo, na exata medida em que concebe neste a instalação de uma razão absoluta (universal), à qual teria de se subordinar.

Por outro lado, será exteriorizada a palavra – designada “sermão” e “discurso” – do pai e sua reprodução pelo irmão mais velho. Nela encontramos a efetivação do tom trágico e recitativo da obra.

¹ Em virtude dessa concepção da palavra ser relevante ao nosso trabalho, esse trecho será apresentado no capítulo sobre o diálogo intertextual de *Lavoura Arcaica* com a obra de André Gide. Salientamos que outros excertos do romance de Nassar poderão ter alguma recorrência, em virtude da abordagem plural que deles realizamos.

A intercalação desses dois registros não obedece à ordem da linearidade temporal, fato passível de ser observado na falta de concatenação entre os capítulos e no interior deles mesmos. À primeira vista, eles apresentam-se frouxos entre si, sendo percebidos como fragmentos – fato que causa estranhamento dos leitores e perturba a compreensão da narrativa. É rara a apresentação de capítulos concatenados; estes interrompem-se uns aos outros, sendo sua seqüência difícil de ser apreendida.

No entanto, analisando a justaposição aparentemente arbitrária dos capítulos e mesmo no seu interior, nas frases e nas orações fragmentadas do narrador, notamos que essa justaposição apresenta-se vinculada ao discurso do irmão, não se encontrando fundamentada em uma base aleatória, mas sim obedecendo à intenção do narrador, proposta em uma resposta em fuga ao tom prescritivo e trágico dos discursos, investidos pela personagem do irmão e do pai.

Em resposta a esses discursos duros (lembremos que o narrador nomeia a palavra do pai por meio da metáfora "pedra") é engendrada uma palavra que se quer livre da intenção de uma razão universalista e instrumental. O estatuto de marginalidade – e singularidade – de sua palavra permanece desde o princípio até o final de sua narração, pois ele nega a sobreposição de um discurso totalitário por outro de igual natureza, originando, assim, a formação de dois registros de linguagem: o trágico e recitativo (discurso universal, do poder, entrevisto naquele do pai e sua reprodução no do irmão), e outro lírico e/ou embriagado-colérico (singular, acontecido à margem do poder, porém engendrado em resposta a este).

A escassez de diálogos em *Lavoura Arcaica* advém da postura do narrador em relação às possibilidades de um diálogo: ou a simples aceitação da verdade pretensamente universal do centro (configurado no pai e irmão), e nesse assentimento estaria criado um consenso, adverso à singularidade do narrador, ou o confronto no diálogo – espaço de luta de sobreposição de singularidades, tendo como consequência a transformação da palavra marginal em central. Essas

duas possibilidades apresentam-se na narração configuradas em sua negação, sendo o contrário afirmado: a singularidade da palavra do narrador, apartada da universalidade imperativa dos demais discursos.

Essa concepção da palavra desempenha importante função na estrutura narrativa, revelada na resposta, oferecida na palavra-descritiva, embriagada-colérica ou lírica do narrador, à palavra-explicativa (paterna ou fraternal). Na palavra-descritiva, a razão encontra-se entorpecida, anulando ou abrandando assim o uso explicativo e persuasivo nela incorporado.

Dessa maneira, os capítulos, que à primeira vista parecem se apresentar desvinculados entre si, revelam uma concatenação apreendida em uma interpretação que leve em conta a distinção dos dois registros balizados na crítica (o lírico e o trágico). Em outras palavras, os capítulos ou frases aparentemente desvinculados dos antecedentes apresentam-se, de maneira geral, como reminiscências narradas em um estilo lírico ou embriagado, recuperando uma palavra mais consonante ao corpo, sendo ela a resposta, encontrada pelo narrador, ao discurso do pai e do irmão mais velho.

Aludindo à observação de Perrone-Moisés quanto ao capítulo 2 ser fundado em um estilo lírico, sublinhamos que ele é constituído como uma resposta ao anterior discurso prescritivo do seu irmão, que finda o capítulo 1 com a seguinte frase: "Abotoe a camisa, André" (1989 p.12).

A prescrição do irmão tem como resposta a reminiscência lírica do narrador, iniciada no capítulo 2, com a seguinte frase: "na modorra das tardes vadias na fazenda, era num sítio lá no bosque que eu escapava aos olhos apreensivos da família" (1993, p. 13).

No capítulo 3 é interrompida a reminiscência lírica do narrador em uma volta ao presente da narrativa (o encontro do narrador com o irmão, em um quarto de pensão). Nele, observamos a negação da palavra do narrador, justificada pela sua inutilidade frente ao discurso

persuasivo e prescritivo, da "voz solene" do pai e do irmão. Sobrepondo-se a esta, ele dará expansão à sua voz internalizada, em um registro lírico.

Destacamos esses dois trechos:

e foi uma onda curta e quieta que me ameaçou de perto, me levando impulsivo quase a incitá-lo num grito "não se constranja, meu irmão, encontre logo a voz solene que você procura, uma voz potente de reprimenda, pergunte sem demora o que acontece comigo desde sempre, componha gestos, me desconforme depressa a cara, me quebre contra os olhos a velha louça lá de casa", mas me contive achando que exortá-lo, além de inútil, seria uma tolice, e, sem dar por isso, caí pensando nos seus olhos, nos olhos de minha mãe nas horas mais silenciosas da tarde [...] (1993, p. 17) (grifo nosso)

me ocorrendo que seria bom aproveitar um resto de embriaguez que não se deixara espantar com sua chegada para confessar, quem sabe piedosamente, "é o meu delírio, Pedro, é o meu delírio, se você quer saber", mas isso foi só um passar pela cabeça um tanto tumultuado que me fez virar o copo [...], e eu que achava inútil dizer fosse o que fosse passei a ouvir (ele cumpria a sublime missão de devolver o filho tresmalhado ao seio da família) **a voz de meu irmão, calma e serena como convinha, era uma oração que ele dizia quando começou a falar (era o meu pai) da cal e das pedras da nossa catedral.** (1993, p. 18) (grifo nosso)

Na primeira passagem que expomos, à "voz solene" do irmão, o narrador busca a sua resposta em sua reminiscência: "nas horas mais silenciosas da tarde". No segundo trecho, final do capítulo 3, em resposta ao "cal e pedras", apresenta-se o capítulo 4 – uma resposta do narrador, constituída, mais uma vez, a partir das suas reminiscências da infância e ainda entrevista em um estilo lírico.

Inicia-se da seguinte forma o capítulo 4:

Sudanesa (ou Schuda) era assim: farta; debaixo de uma cobertura de duas águas, de sapé grosso e dourado [...]. (1993, p. 19)

O capítulo 5 novamente dirige-se ao presente da narrativa, na palavra fraterna que reproduz o discurso solene paterno:

O amor, a união e o trabalho de todos nós junto ao pai **era uma mensagem de pureza austera guardada em nossos santuários, comungada solenemente em cada dia, fazendo o nosso desjejum matinal e o nosso livro crepuscular; sem perder de vista a claridade piedosa desta máxima, meu irmão prosseguia [...]**. (1993, p. 22) (grifo nosso)

A natureza da universalidade do discurso paterno é revelada em sua designação "máxima", sendo o estilo solene também observado pelo narrador.

Nesse mesmo capítulo, encontramos várias passagens em que notamos a resposta do narrador, sob forma de reminiscência lírica, ao discurso solene do irmão.

Destacamos duas delas:

ele disse misturando na sua reprimenda um certo e cada vez mais tenso sentimento de ternura, **ele que vinha caminhando sereno e seguro, um tanto solene (como meu pai), enquanto eu me largava numa rápida vertigem**, pensando nas provisões dessa pobre família [...]. (1993, p. 25) (grifo nosso)

eu poderia dizer com segurança [...] mas mesmo assim **passei pensando na minha fita de congregado mariano** que eu, menino pio, deixava ao lado da cama antes de me deitar e pensando também em como Deus me acordava [...]. (1993, p. 26) (grifo nosso)

No primeiro trecho, o narrador rejeita a construção de um discurso semelhante ao do irmão, preferindo sobrepor a descrição narrada em estilo lírico. O discurso "solene" fraterno é substituído por outro, lírico, onde o narrador se "largava numa rápida vertigem". Na segunda passagem, em negação ao diálogo com o irmão, ele ergue um discurso, fundado na descrição das reminiscências da sua infância.

Ainda nesse capítulo, prossegue o narrador aventando a hipótese do diálogo, sendo mais uma vez descartado em virtude de sua inutilidade, em proveito de uma palavra descritiva e entorpecida no seu lirismo, como podemos observar no seguinte excerto:

eu quase deixei escapar, mas ainda uma vez achei que teria sido inútil dizer qualquer coisa, na verdade eu me sentia incapaz de dizer fosse o que fosse, e erguendo meus olhos vi que meu irmão [...] **e ele disse [...] foi o que ele disse [...]** e num jorro instantâneo renasceram na minha imaginação os dias claros de domingo daqueles tempos [...]. (1993, p. 28) (grifo nosso)

O capítulo 6 interrompe o confronto entre o narrador e seu irmão. Não se trata, nesse capítulo, de reminiscências do narrador, mas de uma rápida reflexão sobre o tempo.

O capítulo 7 volta ao presente da narrativa. Inicia-se com a palavra do irmão dirigida ao narrador, cujo conteúdo é um diálogo havido com a mãe e a promessa de conduzir o “filho pródigo” de volta ao lar. Após a narração desse diálogo, antecido no passado, há a resposta do narrador em seu silêncio, sob forma de lembranças:

e meu irmão sorria, os olhos lavados, cheios de luz, e tinha ternura mais limpa do mundo no seu jeito de me olhar, mas isso não me tocava propriamente, **continuei calado, e com a memória molhada só lembrei** dela me arrancando da cama [...] **e ouvindo meu irmão dizer** de repente recolhido “a mãe envelheceu muito”, **eu continuei pensando nela noutra direção** [...]. (1993, p. 38) (grifo nosso)

Essa “outra direção” é o lirismo do narrador. Porém, em seu confronto com o irmão mais velho, Pedro, ele observa o efeito gradativo do vinho tomando o seu corpo, materializando-se em sua língua. À medida que a embriaguez intensifica-se, o narrador começa a dar sinais de que estaria a um passo de externalizar sua palavra, ou como ele mesmo diz, estaria prestes a

romper-se o fruto que me crescia na garganta, e não era um fruto qualquer, era um figo pingando em grossas gotas o mel que me entupia os pulmões e já me subia soberbamente aos olhos, mas num esforço maior, abaixando as pálpebras, fechei todos os meus poros, **embora tudo isso fosse inútil**, pois nada detinha meu irmão na sua incansável lavoura [...]. (1993, p.39) (grifo nosso)

O irmão prossegue sua “incansável lavoura” (discurso), sendo interrompido pelo narrador, que em um jorro convulsivo, colérico, embriagado, finalmente lança sua voz ao irmão. Nesse momento, o lirismo de sua voz internalizada na reminiscência é substituído pela sua externalização na palavra-embriagada, ainda conservando a intenção de seu atordoamento, desviando-se sempre de seu uso persuasivo. O narrador descreve a transformação de sua palavra no seguinte fragmento:

ele disse [...] ele continuou cortante [...] ele ainda disse impiedoso, francamente hostil, me fazendo sentir de repente que me escapava da corrente o cão sempre estirado na sombra sonolenta dos beirais, e me fazendo sentir que **a contenção e a sobriedade mereciam ali o meu escárnio mais sarcástico**, e me fazendo sentir [...] foi tudo isso e muito mais o que senti com a tremedeira que me sacudia inteiro num caudaloso espasmo “não faz mal a gente beber” **eu berrei transfigurado [...] fui explodindo [...] eu berrava e soluçava dentro de mim [...] e fui gritando [...]**. (1993, p.40-41) (grifo nosso)

Essa palavra embriagada e colérica do narrador corresponde ao avesso da palavra prescritiva paterna – "a sabedoria das lições do pai" com sua "contenção e a sobriedade" substituída pelo seu "escárnio mais sarcástico".

No final do capítulo 7, encontra-se a descrição dos sermões contrapostos ao tempo da adolescência do narrador:

Que rostos mais coalhados, nossos rostos adolescentes em volta daquela mesa: o pai à cabeceira, o relógio de parede às suas costas, **cada palavra sua ponderada pelo pêndulo, e nada naqueles tempos nos distraíndo tanto como os sinos graves marcando as horas.** (1993, p. 53) (grifo nosso)

O sermão paterno anunciado pelo narrador é interrompido, mais uma vez, no capítulo 8. Em resposta à palavra de verdades ou máximas inquestionáveis, apresenta-se um capítulo constituído a partir do "eu" lírico, singularizado. Nessas lembranças do narrador, encontramos a recorrência à anáforas, comum à linguagem bíblica, porém distinta em seu emprego. Na *Bíblia*, o uso das anáforas aplica-se à memorização dos conteúdos prescritivos, enquanto que em *Lavoura Arcaica*, especificamente nas reminiscências do narrador, elas estão à serviço da obtenção de um efeito lírico. Cria-se, dessa maneira, um entorpecimento da função prescritiva, persuasiva das palavras.

Vejamos a passagem:

Onde eu tinha a cabeça? **que** feno era esse que fazia minha cama, mais macio, mais cheiroso, mais tranqüilo, me deitando no dorso profundo dos estábulos e dos currais? **que** feno era esse que me guardava em repouso [...] **que** feno era esse que me esvaía em calmos sonhos [...] **que** sonho era esse tão frugal, tão imberbe, só sugando nos mamilos o caldo mais fino dos pomares? **que** frutos tão conclusos [...] **que** grãos [...] **que** semente mais escondida [...] **que** hibernação [...] **que** sol [...] **que** sono mais abandonado entre mourões, entre mugidos! onde eu tinha a cabeça? [...] não era o meu sono, como um antigo pomo, todo feito de horas maduras? [...] **que** salto, que potro inopinado e sem sossego correu com meu corpo em galope levitado? Essas perguntas que vou perguntando em ordem e sem saber a quem pergunto, escavando a terra [...]. (1993, p51) (grifo nosso)

O narrador assinala que são perguntas sem destinatários – observação que realiza uma distinção entre um sermão, construído justamente a um destinatário, com a intenção prescritiva, tais como aqueles fraterno e paterno. Embora não possuindo a destinação para suas perguntas, ele nos oferece a metáfora da terra, e não a "pedra" de seu pai, como trabalho textual.

O capítulo 9 é constituído pela transcrição do sermão do pai, gravitando em torno de sua concepção do tempo. Em seu final, há a promessa do narrador de uma narração paterna sobre a história de um faminto; história que será revelada em sua função persuasiva (o preceito da paciência que o pai quer extrair).

No entanto, o capítulo 10 apresenta-se como uma resposta do narrador à história do faminto, sendo uma descrição, em forma de reminiscências, dos objetos da antiga casa da fazenda. Mais uma vez, há a quebra da linearidade narrativa, em um novo capítulo-resposta (o capítulo 10) efetuado a partir das reminiscências do narrador:

(Fundindo os vidros e os metais de minha córnea, e atirando um punhado de areia pra cegar a atmosfera, incursiono às vezes num sonho já dormido [...]) (1993, p. 64)

No capítulo 11, há a retomada do confronto entre o narrador e o irmão mais velho. A palavra embriagada do narrador faz-se presente em sua externalização.

O fato de o narrador arremessar sua voz ao irmão, não a faz uma palavra com fins dialogais, mas prosseguindo sua natureza embriagada e lírica. Ele erguerá, a partir dela, um discurso lírico, onde discorre suas "reflexões profanas de adolescente" (1993, p. 70) em uma "fé insolente" (1993, p. 71), intercalado a um outro, embriagado e colérico. Este último discurso, ao qual nos referimos, pode ser verificado nas expressões: "eu disse num grito" (1993, p. 74) e "eu berrei numa fúria" (1993, p. 75).

Entretanto, ao final desse capítulo, ele desiste de sua palavra afirmando: "eu quis dizer pra ele" (1993, p. 75) e "eu poderia exortá-lo" (1993, p. 76).

O capítulo 12 interrompe o discurso embriagado, substituindo-o pelo lírico, mais uma vez buscado nas reminiscências de sua adolescência:

(... e é enxergando os utensílios, e mais o vestuário da família, que escuto vozes difusas perdidas naquele fosso [...]). (1993, p. 77)

Nesse capítulo, ele descreve os "códigos de conduta" prescritos pelo pai. Estes reaparecerão em outro capítulo, promovidos nos "códigos proibidos" do narrador, assim designado o seu código singular, descritos em sua "paixão mais pressentida", em suas "pestilências" e em seus "gritos" (1993, p. 94).

Somente no capítulo 13 é apresentada a transcrição da história do faminto narrada pelo pai e transcrita pelo narrador.

O capítulo 14 do romance é configura-se em uma resposta ao anterior, novamente na reminiscência lírica – também apresentaremos um comentário sobre ele, no capítulo referente ao diálogo que *Lavoura Arcaica* efetua com a *Bíblia*. Verificaremos que contrariamente ao conteúdo dos sermões veiculado pelo pai (a virtude da paciência), no final de sua reminiscência, o narrador expõe o avesso do discurso paterno.

No próximo capítulo, o 15, encontramos uma pequena reflexão sobre o discurso paterno, denominado pelo narrador em sua expressão: "discernimentos promíscuos do pai" (1993, p. 92)

Contraposto a esses discernimentos, o capítulo 16 terá compõe-se na resposta, em forma de reminiscência lírica, do narrador. Ele inicia esse capítulo da seguinte forma:

Pondo folhas vermelhas em desassossego, centenaas de feiticeiros desceram em caravanas do alto dos galhos, viajando o vento [...] (1993, p. 92)

Notamos nesse capítulo os "códigos proibidos" e singulares do narrador, opostos ao "código de conduta" universal (representados na narrativa pelos códigos da família, centralizado na palavra paterna).

O capítulo 17 funda-se na transformação do discurso prescritivo paterno concernente ao tempo (capítulo 9). O narrador, em seu discurso lírico de infância, questiona o momento da ação, ausente na concepção do tempo do discurso paterno – tempo em que não há a ação, apenas a prescrição à sua submissão

No próximo capítulo, há novamente a quebra da linearidade narrativa, em que o narrador atravessa o tempo de menino para o da adolescência – o tempo da ação, da transgressão, acontecido, não somente por meio da subversão dos discursos paternos, mas atingindo a própria ação da narrativa, no fato do incesto nela inserido.

O presente da narrativa – o encontro entre o narrador e seu irmão – que esteve suspenso desde o capítulo 11, retorna apenas no capítulo 19, na confissão do narrador sobre sua paixão pela irmã; confissão efetuada no espasmo colérico do narrador, coincidente com sua crise epiléptica. Podemos observar o aspecto de embriaguez e cólera de sua narração nos seguintes comentários: "explodi de repente", "gritei de boca escancarada, expondo a textura da minha língua exuberante" (1993, p. 109), "eu disse espumando e dolorido, me escorregando na lascívia de uma saliva escusa" (1993, p. 110), "retirando da fimbria das palavras ternas o sumo do meu punhal, me exaltando de carne estremecida na volúpia urgente de uma confissão" (1993, p. 112).

O capítulo 20 encontra-se fundado na reminiscência do narrador. No entanto, ele distingue-se dos demais, em virtude da natureza de sua palavra. No seu discurso, entrevemos o emprego de outros textos, como os de Gide e de Jorge de Lima, dispostos em uma intenção de persuasão. Ele utiliza-os tendo como objetivo convencer sua irmã de seu amor por ela. A princípio, observamos o predomínio do lirismo, porém, à medida que esse amor lhe é negado, seu

discurso adquire outra feição, transformando-se em um discurso satânico, avesso à sua palavra inicial. Notamos, nesse capítulo, os textos literários empregados em um uso instrumental e que, não atingindo seu objetivo, transformam-se, por meio dos "requintes de alquimia" (1993, p. 138) do narrador, em seu oposto.

Toda a seqüência dos capítulos da primeira parte de *Lavoura Arcaica* é desenvolvida na contraposição dos discursos do irmão mais velho e das lembranças ora dos discursos do pai, ora das lembranças da infância e da adolescência do narrador. Aos pesados discursos paterno e fraterno, temos a resposta do narrador fazendo-se por meio das recordações infantis, substituindo, dessa forma, as palavras prescritivas dos sermões.

Na segunda parte de *Lavoura Arcaica*, a narrativa apresenta lineariedade, com capítulos visivelmente concatenados. No tocante a essa parte, importa destacar a imposição da palavra paterna na situação de um diálogo iminente com o narrador, por ocasião de sua volta ao lar.

Expomos a seguir várias passagens da segunda parte do romance, onde o narrador assinala, de maneira categórica, sua negação de um diálogo, vendo neste a sua inutilidade:

Não acredito na discussão dos meus problemas, não acredito mais em troca de pontos de vista, estou convencido, pai, de que uma planta nunca enxerga a outra.

Conversar é muito importante, meu filho, toda palavra, sim, é uma semente; entre as coisas humanas que podem nos assombrar, vem a força do verbo em primeiro lugar; precede o uso das mãos, está no fundamento de toda prática, vinga e se expande, e perpetua, desde que seja justo.

Admito que se pense o contrário, mas ainda que eu vivesse dez vidas, os resultados de um diálogo para mim seriam sempre frutos tardios, quando colhidos. (1993, p. 162) (grifo nosso)

Onde você encontraria lugar mais apropriado para discutir os problemas que te afligem?

Em parte alguma, menos ainda na família [...] foi o senhor mesmo que disse há pouco que toda palavra é uma semente: traz vida, energia, pode trazer inclusive uma carga explosiva no seu bojo: corremos graves riscos quando falamos. (1993, p. 167) (grifo nosso)

se bem que já não me faz diferença que eu diga isto ou aquilo [...] de que me adiantaria agora ser simples como as pombas? Se eu depositasse um ramo de

oliveiras sobre esta mesa, o senhor poderia ver nele simplesmente um ramo de urtigas. (1993, p. 168) (grifo nosso)

Sobre os valores alheios à singularidade, que estão inseridos no discurso paterno, o narrador de *Lavoura Arcaica* comenta:

imaturo ou não, **não reconheço mais os valores que me esmagam, acho um triste faz-de-conta viver na pele de terceiros [...]** a vítima ruidosa que aprova seu opressor se faz duas vezes prisioneira [...]. (1993, p.158) (grifo nosso)

Na primeira parte de nosso trabalho, discutimos a natureza intencionalmente não consensual da pós-modernidade, que nega a totalização inserida na concepção da razão universal. Essa pós-modernidade coloca, a partir dessa crítica, o acento no "quem fala ?", discutido, em primeiro lugar, por Nietzsche e sendo prolongado por Foucault.

Em *Lavoura Arcaica*, o "quem fala ?" encontra-se integrado na singularidade do discurso do narrador. Ele vai criticar o discurso paterno, em sua exigência de um consenso para o estabelecimento da razão universal – concebida como razão instrumental.

O seu discurso permanece em sua singularidade, em uma tentativa de afastamento da razão universal e totalizante por ele criticada. Esse afastamento dá o estilo do narrador: colérico, lírico, respectivamente acontecido na embriaguez e na reminiscência.

A fragmentação entre os capítulos, e mesmo em seu interior, apresenta cada uma das singularidades, que não será resolvida em sua somatória, dirigida à totalização, mas mantida como tal: a cada palavra corresponde uma singularidade não solucionada em uma totalização ou consenso. Em outras palavras, podemos aferir que a presença de vários discursos contrapostos e impermeáveis não se desenvolvem na totalização de um consenso, tornando, em virtude desse fato, a narrativa fragmentada – em capítulos e dentro deles mesmos, onde a concatenação desaparece em proveito da fragmentação.

Relembramos Habermas, na sua idéia de comunicação estabelecida por meio do diálogo progressivo entre os falantes promovendo um consenso final, sendo este a verdade. Seria a partir daí, segundo o pensador, que estaria a possibilidade do estabelecimento de um discurso unificado, universal e hegemônico perdidos na pós-modernidade. Essa idéia tem seu fundamento em uma concepção da razão universal, na completa coincidência entre esta e cada uma das singularidades, sendo o diferente retirado da questão.

Lyotard afirma que, em um diálogo, a razão encontra-se em um desenvolvimento através de uma aproximação de consensos provisórios, que em desenvolvimento posterior, transforma-se em dissentimento, dirigindo-se novamente a um consenso e daí sucessivamente.

Na obra de Nassar está afastada qualquer idéia de consenso, tanto aquela de Habermas quanto a de Lyotard. A noção de consenso em *Lavoura Arcaica* é negada, pois o narrador compreende-a em sua inserção no universalismo da razão – universalismo que afasta qualquer singularidade.



4. AS VOLTAS DO FILHO PRÓDIGO

4.1 *A Volta do Filho Pródigo*, de André Gide, em seu diálogo com "O Filho Pródigo", do Evangelho de São Lucas.

Com o objetivo de propagar o ensinamento de Jesus – indicando como valor máximo o seu exemplo de vida, especificamente em sua forma igualitária nas atitudes para com os homens – São Lucas relembra, em seu Evangelho, três parábolas contadas por Jesus. São elas: "A Ovelha Perdida", "A Dracma Perdida" e, por último, "O Filho Pródigo".

Na Introdução a essas três parábolas, já é possível observar a antinomia igualdade-desigualdade, que será problematizada nas parábolas, e nelas mesmas minimizadas por meio do ensinamento do perdão, na bondade de Jesus estendida a todos.

Nessa Introdução encontramos a seguinte descrição:

Aproximavam-se dele os publicanos e os pecadores para o ouvir. Os fariseus e os escribas murmuravam, dizendo: Este recebe os pecadores e come com eles.
(1969, Lc)

Essa relação discriminatória que os homens mantêm entre si faz surgir o isolamento daqueles considerados incomuns pela sociedade. Podemos pensar, referindo-nos a esses incomuns, como o "diferente" instalado no desvio de alguns homens do contexto social e religioso estabelecidos, carregando, dessa maneira, a designação "pecadores".

Em "O Filho Pródigo", o pecado seria observado, de maneira implícita, menos no individualismo de viver como um só e mais no fato de o homem não ver no outro seu semelhante, um "outro" igual a si mesmo. O ensinamento presente em São Lucas estaria no apagamento das diferenças nas relações entre os homens.

Essa narrativa pertence a um conjunto maior de Evangelhos, os *Sinópticos*, assim designados, além do *Evangelho de São Lucas*, o *Evangelho de São Mateus* e o *Evangelho de São Marcos*, por neles ocorrerem certas semelhanças em suas versões.

Se, por um lado, eles conservam certas semelhanças entre si, por outro, o mesmo não acontece se pensarmos no grau de literariedade desenvolvido em cada um deles. Uma causa possível para essa diferença no grau de literariedade entre os Evangelhos seria as datas distintas em que foram escritos, pois São Mateus foi testemunha ocular das ações de Jesus, e no caso de São Marcos houve proximidade, em termos cronológicos, da vida de Cristo. No que concerne ao *Evangelho de São Lucas*, no seu *Prólogo*, é possível observar que ele já estava cronologicamente distante dos fatos

Visto que muitos já empreenderam pôr em ordem a narração das coisas que entre nós se cumpriram, como no-las referiram os que, desde o princípio, as viram e foram ministros da palavra, pareceu-me (bom) também a mim, depois de ter investigado diligentemente tudo desde o princípio, escrever-te por ordem (a sua narração), excelentíssimo Teófilo, para que conheças a solidez dos ensinamentos que recebestes. (1969, Lc)

Além dessa questão, surge uma outra, levantada nesse *Prólogo*, e que se refere à intenção de São Lucas de conceber um texto histórico, porém essa intenção ainda não o distingue dos dois outros evangelistas, pois todos mantêm essa mesma preocupação. O que distingue o *Evangelho de São Lucas* dos outros está no fato de ele ser, sobretudo, uma rememoração. Já havia uma tradição cristã quando São Lucas escreveu seu *Evangelho*, que sobrepujava o dogmatismo em detrimento das palavras de Jesus. Na tentativa de recuperar a verdadeira palavra de Jesus em uma forma rememorativa, São Lucas traz um desenvolvimento, ainda que mínimo, das personagens, em relação aos dois outros anteriores. A esse respeito, Aimé Puéch afirma, em *Histoire de la Littérature Chrétienne et Grecque* (1922), que “o caráter novo da verdadeira arte

cristã sob todas as formas, aparece já instintivamente com ele; é a alma. Tudo nele é natural, vivo, tocante (1922, p. 99). *

A partir desta observação de Aimé Puéch, reportamos ao estudo que André Jolles realiza em sua obra *Formes Simples* (1972). Nesse trabalho, o ensaísta afirma que os *Evangelhos Sinópticos* fazem parte do conjunto das narrativas "formes simples", designados por ele "memorables". Segundo o autor, a "memorable" foi primeiramente um título de uma obra sobre a vida de Sócrates, que tinha como objetivo deixar a personagem destacar-se acima da ação, elevando-a, dessa forma, a uma ordem superior. Os apologistas cristãos do século II, retomam o título, estendendo-o aos textos dos Evangelistas, considerados verdadeiros, em oposição aos escritos falsos dos pagãos (1972, p. 166).

Essa "forma simples" de narrativa já conteria um certo grau de literariedade amalgamada com elementos da história. No caso da narrativa de São Lucas, não há uma testemunha ocular que vê os fatos, mas sim um narrador que objetiva a rememoração da vida de Jesus, fortificando-o como personagem. Além dessa rememoração já conter em si uma literariedade intrínseca, o fato de São Lucas não apreender as pessoas *de fora*, como seria o caso de um texto puramente histórico, mas sim "narrar através dele mesmo, conhecendo-as, assim, na intimidade do *dentro*" (Antônio Cândido, *A Personagem de Ficção*, p. 27), reforça a narrativa de natureza literária, expandindo-a para além de seu valor histórico e religioso. A esse respeito, Aimé Puéch comenta que São Lucas apresenta uma narração cuja maneira é toda interior, dando preferência ao aspecto psicológico. Ele consegue discernir e indicar com sobriedade expressiva os movimentos secretos do coração (1922, p. 95).

* "Le caractère nouveau du véritable art chrétien sous tous les formes apparaît déjà instinctivement chez lui; c'est l'âme. Tout est chez lui naturel, vivant, touchant.



É relevante sublinhar que, da mesma maneira como Jesus é fortificado como personagem, por meio de sua rememoração, o filho pródigo ganha o estatuto de personagem pelo fato de o narrador revelá-lo a partir de dentro. Como consequência, o valor de documento histórico e religioso estará concorrendo com o seu valor literário.

Outro dado que nos conduz à idéia de literariedade da narrativa de São Lucas, encontra-se no fato de ele revelar-se como narrador, ao introduzir a personagem Teófilo, que seria um narratário para a sua história.

É concebendo o *Evangelho de São Lucas* como uma forma literária que estudaremos o desenvolvimento deste texto em *A Volta do Filho Pródigo*, de André Gide.

Um comentário sobre a relação entre o cristianismo dogmático da Igreja e essa narrativa pode ser apreciado na dicotomia imanente/transcendente. A Igreja recusa aceitar o imanente, rechaçando-o em nome do transcendente. Uma obra em que é possível notar esse cristianismo fundado sobre relações rígidas entre o imanente e o transcendente, seria *A Cidade de Deus* (1964), de Santo Agostinho. Nessa obra estão presentes esclarecimentos sobre a recusa – dogma da Igreja – da imanência, do prazer advindo do sensível, terreno.

A narrativa de São Lucas apresenta, além da preocupação de esboçar uma forma literária, certa ênfase sobre a vida mundana do homem (prodigalidade), ou seja, sobre o imanente. Embora essa ênfase vise o transcendente, Deus, ele será alcançado por meio do imanente. O próprio Cristo representaria essa bipolaridade imanente/transcendente que o dogmatismo cristão tenta escamotear ou então não sublinhar.

Embora na narrativa, aqui em questão, haja um certo acento sobre o desenvolvimento da personagem, permanece comum às de São Marcos e São Mateus, no que concerne tanto ao teor de ensinamento que ela veicula, por meio do exemplo da vida de Jesus, quanto à intenção de ilustrar uma moral. Entretanto, ao expô-la, a pretensão é atingir o maior número de pessoas, o que



conduz o contador ou narrador à preocupação quanto à forma de contar a história. Dessa maneira, o horizonte do narrador ultrapassa o simples conteúdo da história, para se concentrar na construção de uma estrutura a qual, de forma simultânea, possa ser vinculada uma moral, mas que também desperte curiosidade e prazer.

André Gide constrói uma narrativa mais reflexiva e relativizada, própria do seu tempo. Trata-se, nessa narrativa, de destacar o desenvolvimento pessoal da personagem da narrativa "O Filho Pródigo". Se a história sagrada em São Lucas já se encontrava imbricada na história profana dos homens, Gide vai intensificar essa implicação, ao ponto de esfumá-la em sua narrativa.

O escritor, assim como o fez São Lucas, constrói o seu "tratado" (será esta a sua denominação para as suas narrativas curtas), *A Volta do Filho Pródigo* (1984), em uma retomada do sentido original das palavras de Cristo, "a vida evangélica [...] anterior à Igreja, sem regras nem dogmas, fundada unicamente sobre a inspiração do Amor e da consciência individual" (Gide, Claude Martin, p. 119). Porém, se na intenção de São Lucas há a proposta de expor um ensinamento, uma moral, o mesmo não sucede em Gide. Este volta ao "O Filho Pródigo", sem transgredi-lo, porém negando o seu conteúdo didático. Ele comenta, em seu Prólogo: "deixando dispersa e confusa a dupla inspiração que me anima, não busco provar a vitória de qualquer deus sobre mim – nem a minha" (1984, p. 145). Na "dupla inspiração", referida por Gide, talvez seja plausível pensar, em primeiro lugar, em sua retomada da história do filho pródigo, em segundo lugar, uma retomada com transformações.

Gide transforma os seus vinte e dois versículos e ultrapassa o tempo decorrido de um final de tarde e uma noite, fazendo expandir a sua narrativa em cinco noites. Cada noite corresponde a um diálogo com as personagens de São Lucas, porém acrescentando aí, outras,

como a mãe e o irmão mais novo do filho pródigo – este, instigado pela vida pródiga do irmão, anseia por seguir seu exemplo. Em relação ao irmão mais velho, Gide será fiel ao de São Lucas, mas acrescentando nesta personagem a rigidez das palavras da Igreja. Porém, a narrativa de Gide guarda a fidelidade à intenção proposta por São Lucas, procurando reanimar as verdadeiras palavras de Cristo, sem seu intérprete – a Igreja. O narrador comenta:

Ah! Pai, embora o primogênito vos sussurre, possa eu ouvir às vezes a vossa voz através de suas próprias palavras! (1984, p.150-151)

A palavra da Igreja, em Gide, vem diretamente do irmão mais velho: "*Fora da Casa, não há salvação para ti*" (1984, p. 153), enquanto a palavra de Jesus – distinta daquela da Igreja – está apresentada pelo Pai do filho pródigo. Esse Pai afirma:

Fui eu que te formei; sei o que há em ti. Sei o que te impulsionava para os caminhos; eu te esperava ao fim. Se me chamasses ... eu estaria lá. (1984, p. 153)

No tocante à construção da personagem do irmão mais novo, ela adquire relevância no tratado, tanto na estrutura narrativa como no tocante ao conteúdo aí imprimido. Na estrutura narrativa, como observaremos ainda neste capítulo, essa personagem oferece a abertura a uma possível continuidade da história e, o conteúdo ao qual nos referimos, concerne ao próprio ensinamento do filho pródigo ao irmão mais novo: o de incitá-lo ao aprendizado, buscado necessariamente, fora dos limites da casa paterna, nas estradas, na experiência de si mesmo. O aprendizado proposto no tratado não se encontra no ensinamento por meio do exemplo de uma vida, como no caso da vida do pródigo – ou, como o quer em São Lucas, na vida de Cristo – mas, sim, no ato de viver.

Em relação ao tipo de narrativa encontrada em São Lucas, é importante salientar que essa narrativa cristã distingue-se da narrativa grega. Enquanto na narrativa grega, a personagem

encontra-se subordinada à ação, servindo tanto de pretexto a esta última, como também para exemplificar tipos éticos, na narrativa cristã o mais relevante é o desenvolvimento da personagem, sendo que a ação é colocada a seu serviço.

De maneira distinta daquela do filho pródigo de São Lucas, cujo desenvolvimento da personagem realiza-se por meio da história, esse desenvolvimento em Gide efetua-se sobretudo a partir de uma relação dialógica, mantendo uma constante sincronia entre esse diálogo e a progressão pessoal das personagens.

Além do desenvolvimento pessoal levado a cabo em *A Volta do Filho Pródigo*, Gide estende a história narrada por São Lucas, fazendo coexistir, segundo a classificação de Scholes e Kellog, em *A Natureza da Narrativa* (1977), a narrativa do tipo "ilustrativa", que seria a apresentação de um ou mais aspectos selecionados do real (a prodigalidade), a do tipo "representativo", isto é, a representação de tipos generalizados da realidade (o filho pródigo) e a forte presença da narrativa do tipo "estético". Esta última depende de uma "tênue ligação entre os mundos ficcional e real, tão tênue a ponto de ser quase uma negativa de ligação" (1977, p. 70).

Gide aspira a alcançar uma narrativa no nível estético, convidando o leitor a retirar as possíveis interpretações advindas da leitura de sua obra. Sobre esse propósito, ele mesmo confessa: "Pintei aqui, para o meu secreto prazer [...]" (1984, p. 145). Embora esse escritor faça emprego de tipos generalizados da realidade e ilustre essências ou conceitos – cuja leitura desliza para o alegórico – ele pede, de maneira implícita, aos leitores para se despojarem de interpretações objetivando a pura fruição do prazer estético. Vem ao encontro da intenção estética de Gide, livre do valor moral, o comentário de Roland Barthes, em *O Prazer do Texto*, quando este afirma ser o prazer um "*neutro* (a forma mais perversa do demoníaco)" que "suspende o valor *significado*" (1996, p. 84).



Sobre a questão da dicotomia imanente/transcendente, Gide mantém a semelhança com a narrativa de São Lucas, pois ambos procurarão, pelo imanente, atingir o transcendente. A imanência é sempre afirmada, mesmo se configurada em uma forma de alcance do transcendente. É

Agora que é preciso viver na eternidade [...] se você sabe essas coisas você é feliz [...] Não: você será feliz, mas: você É feliz. É agora e lgo que nos podemos participar da felicidade. Há mais presença divina na imanência – no coração do sujeito e de sua presença – que nessa transcendência sempre difícil de se completar, sempre perto de se endurecer e de se ressecar no dogma, na falta de poder se vivificar à subjetividade do sujeito. (André Gide e Jean Amrouche. *André Gide. Qui êtes vous?* (1978, p. 105) *

O narrador de *A Volta do Filho Pródigo*, sublinha essa imanência no diálogo confessional com o pai (Pai):

Mudei vosso ouro em prazer, vossos preceitos em fantasias, minha castidade em poesia, e minha austeridade em desejos. (1984, p. 152)

A linguagem que se reporta ao transcendente, pertencente à Igreja, encontra-se nos lexemas: "ouro", "preceitos", "castidade", "austeridade". Da mesma maneira que a religião prega a vida adiada, em defesa de uma vida para além do nosso mundo (transcendência), o narrador fará o percurso inverso, ao transformar a vida em religião, onde a transcendência não se dá fora da imanência, no "prazer", "fantasias", "poesia", "desejos".

Nesse diálogo com o pai e Pai, observamos a presença de termos constantes na maior parte da obra de Gide, como: fervor, prazer, privação, sede, enfermidade, embriaguez, abundância, e que serão retomados em *Lavoura Arcaica*.

* "dès à present qu'il faut vivre dans l'éternité [...] si vous savez ces choses vous êtes heureux [...] Non pas: vous serez heureux, mais: vous ÊTES heureux. C'est dès à présent et tout aussitôt que nous pouvons participer à la félicité [...] Il y a davantage de présence divine dans l'imanence – au cœur du sujet et de son présence – que dans cette transcendance toujours en peine de s'accomplir, toujours près de se figer et de se raconir dans le dogme, faute de pouvoir se vivifier à la subjectivité du sujet."

O filho pródigo encontra nas estradas, longe da casa paterna, a sede e a privação, e estas serão os elementos engendrados do sensualismo religioso do narrador de Gide. Nesse estado de inibição do pensamento, é possível a exaltação da sensação, intensificando o prazer e o fervor. O objetivo da partida do filho pródigo é o alcance deles.

No tocante à inserção de Gide no modernismo, em *A Volta do Filho Pródigo*, é possível visualizá-la evocando as "convenções do código modernista", analisadas por Dowe Fokkema, em *História Literária. Modernismo e Pós-Modernismo* (s/d.). Em um diálogo com o leitor (o respeito pela individualidade deste também faz parte desse código – lembra Fokkema), o escritor, aqui em questão, irá nos oferecer índices de sua postura modernista.

Ele observa no seu Prólogo, em uma confissão ao leitor:

Se o leitor, no entanto, exige de mim alguma devoção, talvez não a procure em vão nesta pintura, em que, como um doador a um ângulo do quadro, eu me ponho de joelhos, buscando ser como o filho pródigo, a um só tempo sorrindo e com a face coberta de lágrimas. (1984, p. 144)

Podemos aludir, a partir deste trecho, ao que Fokkema analisa como "código modernista", cujo centro, segundo ele, encontra-se na noção de consciência. Ele observa a presença de várias palavras correlatas no campo semântico da consciência, como os lexemas "percepção", "reflexão", "pensamento". Para se pensar no código modernista centralizado na consciência, ele nos oferece a metáfora de três círculos concêntricos. Iremos efetuar um paralelo entre os círculos referidos por Fokkema e o trecho citado do Prólogo de *A Volta do Filho Pródigo*, iniciando pelo núcleo ou primeiro círculo concêntrico, o "eu" ou o "sujeito pensante". Em correspondência a esse primeiro círculo encontra-se o protagonista. Porém, este se apresenta em uma dupla consciência (narrador e sua projeção no "filho pródigo"), buscada na reflexão sobre a consciência, ou na subjetividade do filho pródigo. O segundo círculo de Fokkema é o do

desprendimento, conferido nas palavras correlatas como "afastamento" e "despersonalização", e que, em Gide, encontramos na palavra correlata "doador". Finalmente, o terceiro círculo concêntrico da consciência modernista, o da "observação" que, em *A Volta Do Filho Pródigo*, estaria na imagem que o narrador nos oferece de seu ponto de vista: "a um ângulo do quadro". Esse último círculo resulta em uma relatividade intrínseca tanto a Gide como ao modernismo em geral.

Gide mantém seu tratado sob um código modernista, cujo centro está na consciência formada por um sujeito pensante. Em sua reflexão, partindo da identificação com o filho pródigo, ele dispõe de um instrumental oferecido no distanciamento das ações narradas e pela observação ou ponto de vista.

O que já vinha sendo desenvolvido por São Lucas – alguma subjetividade da personagem em sua imanência – adquire densidade no tratado de Gide, *A Volta do Filho Pródigo*. Diante da história de "O Filho Pródigo", o narrador faz uma reflexão sobre as possibilidades que essa história disponibiliza:

"Ah! **pensa consigo**, se meu pai, que a princípio, irritado contra mim, me dera como morto, **pudesse talvez**, apesar do meu pecado, alegrar-se de me ver; ah! se acaso voltando humildemente, a fronte baixa e coberta de cinzas, e inclinando-me diante dele, lhe disser: "Meu pai, pequei contra o céu e contra vós"- que farei **se**, erguendo-me com a mão, me responder: "Entra em casa, meu filho"? ... *E o filho contrito já se põe a caminho.* (1984, p. 147) (grifo nosso)

O narrador evoca a subjetividade do filho pródigo e por meio desta, vai se aproximando, entrando no "quadro", até atingir uma completa identificação com o filho pródigo:

Imagino o amplexo do pai; no calor de tal afeto o coração me funde. **Imagino** até mesmo a penúria precedente; Ah! **imagino** tudo que quiserem. **Eu creio** em tudo isso; **sou aquele** cujo coração palpita. (1984, p. 150)

Após a transformação do narrador no próprio filho pródigo, ele suspende a narrativa de São Lucas, com o propósito de modificá-la por meio de um diálogo entre as personagens:

Parai! Não prepareis tão depressa o festim! - Filho Pródigo, penso em ti; diz-me primeiro **o que te falou o Pai, no dia seguinte** ao festim de teu regresso. (1984, p. 150) (grifo nosso)

Ao suspender a antiga narrativa, ele substitui-a por outra, construída sob hipóteses. Sobre essa construção hipotética, Fokkema também irá incluí-la como um traço do código modernista (s/d. p. 69). Na estrutura assentada sob base hipotética, ainda há a aspiração modernista de "estabelecer uma visão de mundo válida e autêntica, ainda que pessoal" (s/d., p. 64). Gide ainda pretende uma representação do mundo de acordo com sua consciência, ou por meio da somatória das várias consciências ou perspectivas.

Quanto à temática de sua obra, no trecho que expusemos, parece estar imbuída a idéia de que o perdão não se alcança no simples arrependimento do filho pródigo. O perdão, já acontecido quando o pai avista e reconhece o filho pródigo de São Lucas, não é levado em conta pelo narrador de Gide. Este desenvolve uma cena do perdão, no dia seguinte da chegada e da festa, no diálogo com o Pai. Gide irá mostrar, na transformação dessa narrativa, o perdão sendo alcançado somente por meio de uma confissão do narrador, realizada por meio de um diálogo consensual entre as personagens da narrativa.

Para concluirmos, observamos que as idéias de mudança, de evolução e de não-conclusão se efetuam na narrativa do escritor por meio da inclusão de uma nova personagem, o irmão mais novo. Encontra-se implícito aí uma frase de Jesus: *Vai e faze tu o mesmo* (Lc, 10, 37)

Não há fechamento da obra em um final. Este pode ser considerado como um novo início, por meio do irmão mais novo, em sua ação de partir para as estradas. Entretanto, esse recomeço seria necessariamente sempre distinto do anterior, porque efetuado na intervenção de



outro ponto de vista de uma outra personagem. Além da consequência dessa negação de um fechamento da obra, existe uma outra, no fato de a conclusão possibilitar a procura de um significado, e Gide tem o propósito de interditar essa procura (ele mesmo afirma-o no prólogo). O final da obra de Gide, com a partida do irmão mais novo, já nos remete à procura de um outro ponto de vista de um outro filho pródigo, oferecendo uma relativização da história.

Quanto ao romance de Nassar, o que ele deixa em aberto é a desconstrução de discursos como possibilidade de recriação, como possibilidade de literatura; sublinha a abertura na multiplicidade de interpretações oferecida pelo texto – fato característico do pós-modernismo. O que Gide deixa em aberto não é um discurso, mas uma história inconclusiva abrindo-se à possibilidade de recriações de outras personagens, capazes de darem prosseguimento à aventura do protagonista. É a revitalização da personagem em uma outra história o que está em jogo. A criação do irmão mais novo desempenha esse papel: um aluno que fará seu aprendizado na prodigalidade.

4.2 *Lavoura Arcaica* em seu Diálogo com *A Volta do Filho Pródigo*.

Que importância tinha ainda dizer as coisas. O mundo para mim já estava desvestido, bastando tão só puxar o fôlego do fundo dos pulmões, o vinho do fundo das garrafas.
(Raduan Nassar, *Lavoura Arcaica*. p. 47)



Já conheceis a história. Contudo, iremos repeti-la. Todas as coisas já foram ditas; mas, como ninguém escuta, força é recomeçar sempre. (André Gide, O tratado de Narciso: teoria do símbolo. In: A Volta do Filho Pródigo, p. 09)

Em virtude de Nassar e de Gide efetuarem, igualmente, um trabalho intertextual em suas obras, objetivamos realizar um rápido comentário sobre a maneira com que cada um concebe o fenômeno intertextual, pois suas concepções podem trazer alguma contribuição que nos auxilie na apreensão da intertextualidade no modernismo e no pós-modernismo.

Nassar observa que o mundo já está "desvestido" (sem segredos, nu, sem mais nenhuma necessidade de explicação – posição típica da pós-modernidade), "bastando tão só" embriagar no "vinho" as palavras. Na revisitação de outros textos, pelo de Nassar, está expressa a idéia de retirar a intencionalidade das palavras por meio de seu entorpecimento.

Gide comenta, no entanto, que "tudo já foi dito", porém ele volta às "coisas" que "já foram ditas", perseverando-se ainda em uma posição tipicamente moderna, objetivando um recomeço capaz de sustentar uma narrativa de explicação universal. Ele constrói sua obra tendo em vista a legitimação das palavras.

O escritor francês, em *A Volta do Filho Pródigo* (1984), retoma a narrativa de São Lucas, *O Filho Pródigo*, e recomeça-a no ponto exato em que esta findou. Entretanto, Gide prossegue a narrativa em uma forma dialogal, em uma pluralidade de vozes capaz de atingir um consenso (universalidade), ou seja, ele reelabora-a em uma abordagem própria da modernidade: uma metanarrativa legitimadora, que tenha o alcance universal, totalizante. Como já foi observado em *A Volta do Filho Pródigo*, a forma dialogal perpassa todo o conto, fazendo-se adequada ao ensinamento do perdão.

Já afirmamos, no capítulo denominado “Introdução à obra de Raduan Nassar”, que os estudiosos de sua obra associam-na com *O Filho Pródigo*. No entanto, observamos *Lavoura Arcaica* construída em diálogo com *A Volta do Filho Pródigo*, como tentaremos comprovar neste capítulo.

Em uma entrevista concedida à Ana Maria Ciccacio, em *O Estado de São Paulo* (1981), no Nassar irá fazer um comentário fundado em uma comparação entre o filho pródigo de São Lucas, e o de Gide. O vetor para essa comparação podemos verificar em sua observação quanto aos dois tipos de discursos sugeridos nas duas narrativas. O primeiro, o de São Lucas, refletiria, segundo Nassar, a persuasão dos "centro de poder" e o segundo buscaria o "romantismo libertário".

Nassar comenta na entrevista:

Se a parábola bíblica exortava contra toda a "ilusão" de buscar a liberdade, a reinventada por Gide exortaria o êxito dessa busca através das gerações mais novas. A primeira refletiria – ainda que mascarada por um sincero amor paterno – a ideologia dos centros de poder, tentando persuadir todo rebelde a oferecer em holocausto seus anseios de libertação, e sugerindo que só o enquadramento sumário pode condicionar o sossego coletivo. A segunda (a de Gide) refletiria o romantismo libertário, repudiando toda capitulação, e sugerindo quem sabe o elogio da clandestinidade, pois o cão magro dessa fábula, se volta de cabeça baixa pro osso do seu dono, mal chega e, às escondidas, já se dispõe – usando as pernas lépidas do caçula – a perambular por esse mundo. (1981)

Para o nosso trabalho, importa destacarmos o caráter didático e persuasivo da primeira narrativa – sublinhado por Nassar – contraposto à natureza do texto de Gide, no seu romantismo libertário. Associamos este último ao já analisado na primeira parte de nossa tese, que é a modernidade em sua criação de uma metanarrativa, seja a filosófica, seja a de emancipação. Nassar, referindo-se ao tratado de Gide, irá sugerir a sua inserção em uma narrativa libertária, podendo estar associado às análises de Lyotard, mais especificamente aquela concernente à "metanarrativa" legitimante de natureza emancipatória da modernidade.

Quanto à defesa da idéia de consenso no diálogo, presente em *A Volta do Filho Pródigo*, Nassar mostra sua impossibilidade na revisitação do texto de Gide. Em resposta à *A Volta do Filho Pródigo*, Nassar expõe a desconfiança, ou mais ainda, a descrença na palavra. Já não há a procura de uma metanarrativa ou uma explicação legitimante, universal. O narrador, buscando um afastamento dessa metanarrativa, recorre ao entorpecimento da palavra, retirando o seu uso persuasivo.

O intertexto de Nassar é o espaço em que ele realiza sua crítica ao diálogo, ao consenso e à metanarrativa legitimante de Gide.

O ceticismo em relação ao uso das palavras e a pluralidade de vozes que se mantêm distantes, não-consensuais, cada uma abrigando uma verdade singular e provisória, é tanto uma característica da pós-modernidade quanto um aspecto fundamental posto em evidência em *Lavoura Arcaica*.

Raduan Nassar mantém um diálogo com a obra *A Volta do Filho Pródigo*, configurado em uma intertextualidade de natureza reativa. A obra de Gide será inclusive empregada no texto de Nassar, tendo como objetivo atestar o trabalho intertextual como uso instrumental das palavras. Um exemplo dessa ocorrência podemos observar no discurso do narrador, em que ele efetua uma apropriação do texto de Gide com finalidade persuasiva, como observaremos adiante.

Uma observação que aqui vale ressaltar é o fato de os estudiosos apontarem a intertextualidade realizada por Nassar em uma perspectiva temática – a prodigalidade – e apenas tendo como referência a segunda parte de seu romance. O discurso persuasivo do narrador, em que observamos o emprego de *A Volta do Filho Pródigo*, encontra-se inserido na primeira parte de *Lavoura Arcaica*.

No tocante aos temas, podemos apontá-los comuns tanto em *Lavoura Arcaica* e *A Volta do Filho Pródigo*, como também em uma outra obra de André Gide, *Os Frutos da Terra* (1961). No capítulo "Introdução à *Lavoura Arcaica*", observamos que houve por parte de Nassar a leitura de *Os Frutos da Terra* – sublinhada pelos editores, com o seguinte trecho dessa última obra "o instante que passa, passa definitivamente", fato que torna pertinente a nossa proposição de diálogo entre *Lavoura Arcaica* e ambas as obras de Gide. Os temas aos quais nos referimos são aqueles relacionados sobretudo ao corpo e ao desejo, sempre concebidos de maneira religiosa.

Observamos também que as linguagens apresentadas na obra de Gide e naquela de Nassar apresentam afinidades com a do texto bíblico. Os "frutos" – termo recorrente nesse último texto e que se refere aos resultados de uma boa ação – estão transpostos em ambos escritores em uma associação com desejos, concebidos sempre de maneira religiosa.

Há um trecho em que o narrador, em *Lavoura Arcaica*, descreve esse fruto, em uma correspondência entre fruto-desejo semelhante àquela que encontramos em Gide, de *Os Frutos da Terra*.

Vejamos o trecho, de *Lavoura Arcaica*, ao qual nos referimos:

que potro enjaezado corria o pasto, esfolando as **farpas sangüíneas das nossas cercas**, me guiando até a gruta encantada dos **pomares**: que **polpa** mais **exasperada**, **guardada entre folhas de prata**, **tingindo** meus dentes, **inflamando minha língua**, cobrindo minha **pele** adolescente com suas **manchas** [...]. (1993, p. 96) (grifo nosso)

E em *Os Frutos da Terra*:

Mas dos **frutos** – dos **frutos** – Nathanael, que direi? [...]
Sua **polpa** era delicada e sumarenta,
Saborosa como a **carne que sangra**,
Vermelha como o **sangue que sai de um ferimento** [...]
Serviam-nos em cestos de ouro [...]
Depois, ai de nós, Nathanael, quem dirá
Do **amargo ardor de nossos lábios**?
Nenhuma água os pôde lavar.
O desejo desses frutos atormentou-nos até a **alma**. [...]

Alguns há cuja casca **mancha os lábios** [...]. (1961, p.57-59) (grifo nosso)

O narrador de *Lavoura Arcaica* alude ao “cercado” e aos “muros” de *A Volta do Filho Pródigo*. Em Gide, notamos o desejo expandido além dos limites da casa, sendo o marco entre o desejo e a interdição configurado no vocábulo “cercado”. A “polpa” do “fruto”, em *Os Frutos da Terra*, tem sua existência em sua relação com o corporal: “carne que sangra, vermelha como o sangue que sai de um ferimento” e “cuja casca mancha os lábios”.

Nassar intensifica essa relação conflituosa do desejo-interdição dos “muros” e do “cercado” ao designá-los em suas “farpas sanguíneas”, e associa, da mesma maneira como o efetua Gide, os “frutos” aos desejos, ao corporal, porém em uma relação causal: um “fruto” que inflama sua língua, que cobre sua pele adolescente com suas manchas.

Observamos que essa “polpa” é expandida, em uma oferta festiva, constatada em “serviam-nos em cestos de outro”, em *Os Frutos da Terra*. Em Nassar, não há a expansão dos desejos: a “polpa” está “guardada entre folhas de prata”.

Em uma passagem de *Lavoura Arcaica*, o narrador explicita a própria obra de Gide – *Os Frutos da Terra* – alinhando-se ao seu narrador, na procura dos frutos, do prazer ou do imanente, na terra. Segue-se a passagem em questão:

eu disse cegado por tanta luz tenho dezessete anos e minha saúde é perfeita e sobre esta pedra fundarei minha igreja particular, a igreja para o meu uso, a igreja que freqüentarei de pés descalços e corpo desnudo, despido como vim ao mundo e muita coisa estava acontecendo comigo pois me senti num momento profeta da minha própria história, não aquele que alça os olhos pro alto, antes o profeta que tomba o olhar com segurança sobre os **frutos da terra** [...]. (1993, p.89) (grifo nosso)¹

O narrador faz uma profissão de fé relativa aos seus desejos – sempre concebidos de forma religiosa. Ele parece estar referindo-se à particularidade da fé nos desejos, como o narrador

¹ Em virtude das implicações que essa passagem apresenta com relação à *Bíblia*, ela estará presente no último capítulo de nosso trabalho.



(profeta?) de *Os Frutos da Terra*, em uma contraposição àquele profeta cuja atenção está voltada para fora do mundo, para o transcendente, como os profetas dos textos religiosos.

Observamos outro vocábulo pertencente ao tratado *A Volta do Filho Pródigo* e *Lavoura Arcaica*, que é o caso de “reprimenda”.

O termo “reprimenda”, por exemplo, inexistente na narrativa *O Filho Pródigo*, mas é comum no tratado *A Volta do Filho Pródigo*. Entre os seus cinco pequenos capítulos do tratado de Gide, há dois deles que se intitulam: “A reprimenda do pai” e “A reprimenda do irmão mais velho”.²

Em *Lavoura Arcaica*, observamos a ocorrência da palavra “reprimenda” no confronto entre o irmão mais velho, Pedro, e o narrador, André.

Seguem-se alguns trechos em que apontamos esta ocorrência:

E foi uma onda curta e quieta que me ameaçou de perto, me levando impulsivo quase a incitá-lo num grito “não se constranja, meu irmão, encontre logo a voz solene que você procura, uma **voz potente de reprimenda** [...]” . (1993, p.17) (grifo nosso)

ele disse misturando na sua reprimenda um certo e cada vez mais tenso sentimento de ternura, ele que vinha caminhando sereno e seguro, um tanto solene (como meu pai) [...]. (1993, p.23) (grifo nosso)

“Pedro, meu irmão, eram inconsistentes os sermões do pai” eu disse de repente com a frivolidade de quem se rebela, sentindo por um instante, ainda que fugaz, sua mão ensaiando com aspereza o **gesto de reprimenda** [...]. (1993, p. 48) (grifo nosso)

Um termo constante nas duas obras de Gide, aqui em questão, e que retorna transformado em Nassar, concerne à “embriaguez”. Desta vez, não se trata apenas de uma presença de um vocábulo recorrente em Gide, do qual Nassar apropria-se em uma “transfiguração” (termo designado por Gerard Genette, em *Palimpsestes* (1982), onde o texto de

² A tradução mantém-se fiel ao termo reprimenda. Podemos verificar no texto original os pequenos capítulos intitulados “La Reprimande du Père” e “La Reprimande du Frère Aîné”. GIDE, A. *Le Retour de L'Enfant Prodigue*. Paris: Gallimard, 1930.

chegada – o "hipertexto" – faz apenas uma alusão, sem modificações, ao "hipotexto", ou o texto primeiro). Nassar faz um desvio, em uma "transposição" (outro termo proposto por Genette, para designar a transformação do "hipotexto" efetuada pelo "hipertexto"), do texto de Gide, desestruturando a abordagem original. Trata-se da figura de estilo denominada *discordia concors*, lembrada por Henri Suhami, em *Les Figures de Style* (1981), em que ocorre a substituição do sentido figurado pelo sentido concreto (1981, p. 33).

Com o objetivo de elucidarmos essa "transposição" do texto de Gide, efetuada por Nassar, destacamos algumas passagens na obra do primeiro, em que podemos observar a natureza da embriaguez buscada pelo seu narrador.

A embriaguez em *Os Frutos da Terra*:

Estava doente e não podia pensar em nada; a natureza penetrava-me; em virtude de uma perturbação nervosa, por vezes **não sentia limites em meu corpo**; ele continuava, ou por vezes, tornava-se poroso como um pedaço de açúcar; eu fundia. (1961, p. 42) (grifo nosso)

Comprazia-me com exageradas frugalidades, **tão pouco comendo que minha cabeça se fazia leve e toda sensação se me tornava uma espécie de embriaguez**. Muitos vinhos bebi depois, mas nenhum me dava, bem o sei, esse **atordimento do jejum [...]**. (1961, p. 50) (grifo nosso)

Conheci a **embriaguez que deforma ligeiramente os pensamentos [...]**. (1961, p. 74) (grifo nosso)

Na obra *A Volta do Filho Pródigo* também há a referência desse estado de embriaguez associada ao entorpecimento dos pensamentos, ao atordimento e à intensidade dos sentidos:

Quando após longa ausência, fatigado de sua fantasia e como desprendido de si mesmo, o filho pródigo, do **fundo dessa privação que procurava**, lembra-se do rosto de seu pai, do quarto bastante amplo onde a mãe sobre o seu leito se inclinava, do jardim regado pela água corrente, mas cercado e de onde sempre desejou fugir, do irmão previdente a quem jamais amou, mas que guarda ainda à sua espera a parte de seus bens que ele, pródigo, não conseguí dilapidar – **o jovem reconhece não ter encontrado a felicidade, nem mesmo conseguido prolongar por muito tempo aquela embriaguez que, à falta de felicidade, procurou [...]**. (1984, p.147) (grifo nosso)

O narrador refere-se ao entorpecimento do pensamento, emergindo nesse estado a sensação pura e a captação da natureza em toda sua integralidade, em uma interpenetração mundo/corpo.

Entretanto, em Nassar, a natureza da embriaguez não está configurada em um entorpecimento do pensamento, em uma captação do mundo puramente pelos sentidos, como no caso de Gide. Ela permanece no sentido denotativo – a embriaguez do vinho – sem alcançar um estado de fruição pura dos sentidos, como alcançado na obra de Gide.

De maneira distinta daquela do narrador de Gide, o narrador em *Lavoura Arcaica* sai da casa paterna, sem, no entanto, encontrar a febre das sensações, "a embriaguez que, à falta de felicidade, procurou", mas sim a embriaguez do vinho, em um quarto de pensão. O espaço fora dos limites da casa, as estradas, em Gide, propicia a expansão do narrador. Em Nassar, o espaço não exprime a vastidão, sendo ele mais adequado à retração da personagem.

Sobre a embriaguez do narrador, em *Lavoura Arcaica*, no espaço exterior à casa paterna, o narrador descreve:

Eu estava escuro por dentro, não conseguia sair da carne dos meus sentimentos, e ali junto da mesa eu só estava certo era de ter os olhos exasperados em cima do **vinho rosado que eu entornava nos copos [...]**. (1993, p.16) (grifo nosso)

Eu poderia também explodir em choro, me ocorrendo que **seria bom aproveitar um resto de embriaguez** que não se deixara espantar com sua chegada para confessar, quem sabe piedosamente, "é meu delírio, Pedro, é o meu delírio, se você quer saber", mas isso só foi um passar pela cabeça um tanto tumultuado que **me fez virar o copo em dois goles rápidos [...]**. (1993, p.18) (grifo nosso)

Outra alusão à obra de Gide, ainda associada à "embriaguez", pode ser verificada nos comentários do narrador de *Lavoura Arcaica* sobre uma possível felicidade vislumbrada fora dos limites da casa paterna.

Em primeiro lugar, citamos essa questão em *Os Frutos da Terra*. O narrador aí dirige seu ensinamento à personagem Nathanael. Esta personagem constitui-se em seu ouvinte, ou em seu narratário, cuja função é desempenhar o papel de seu discípulo. O narrador objetiva, nesse recurso, ensinar o desprendimento da família, do lar – sempre opressores, segundo ele – e a partida para as estradas, buscando tornar-se disponível para o mundo das sensações.

Destacamos um trecho da obra de Gide onde é possível constatar a associação entre as estradas e a embriaguez da fome, do atordoamento:

Nathanael, muitas vezes a mais simples satisfação foi para mim uma embriaguez, a tal ponto, antes, eu já estava embriagado de desejos. E o que procurava pelas estradas era menos um albergue do que minha fome. (1961, p.74)

Em *Os Frutos da Terra*, há uma outra personagem, Ménalque, com quem o narrador fizera sua aprendizagem de sair pelas estradas, buscando as “alegrias dos sentidos” (1961, p.56).

Em um discurso direto, o próprio Ménalque narra sua saída para as estradas:

Com dezoito anos, terminados meus primeiros estudos, o espírito cansado de trabalho, o coração desocupado, definhado por isso, o corpo exasperado pelos constrangimentos, **parti pelas estradas, sem metas, ao sabor de minha febre erradia.** (1961, p.48) (grifo nosso)

Em *A Volta do Filho Pródigo*, há a referência sobre a vontade de transgredir o jardim "cercado" de onde o narrador sempre desejou fugir:

o filho pródigo, do fundo dessa privação que procurava, **lembra-se** do rosto do pai, do quarto bastante amplo onde a mãe sobre o seu leito se inclinava, **do jardim regado pela água corrente, mas cercado e de onde sempre desejou fugir [...]**. (1984, p.147) (grifo nosso)

Sentia mais que a Casa não abarcava o universo inteiro. Eu próprio não me continha no ser que querieis que eu fosse. Apesar de mim mesmo, **imaginava** outras culturas, outras terras, e **caminhos a percorrer** para chegar a elas [...]. (1984, p.156) (grifo nosso)

Sublinhamos uma passagem, no romance de Nassar, em que é possível entrevermos a alusão à obra de Gide, porém em uma retomada distinta, cuja função é a de negar as estradas, e o

que elas propiciam, ou seja, a "alegria dos sentidos" ou, como o narrador afirma, "a festa dos sentidos":

O narrador afirma:

eu, o filho arredio, provocando as suspeitas e os temores da família inteira, **não era com estradas que eu sonhava, jamais tinha pensado antes correr longas distâncias em busca de festas pros meus sentidos [...].** (1993, p.68-69) (grifo nosso)

Encontramos essa alusão também em uma passagem do discurso prescritivo do pai, preceituando tanto o desvio do olhar para além das divisas da casa paterna, como também a não-transgressão destas divisas:

O mundo das paixões é o mundo do desequilíbrio, é contra ele que devemos esticar o arame das nossas cercas, e com as farpas de tantas fiadas tecer um crivo estreito, e sobre este crivo emaranhar uma sebe viva, cerrada e pujante, que divida e proteja a luz calma e clara da nossa casa, que cubra e esconda dos nossos olhos as trevas que ardem do outro lado; e que nenhum de nós há de transgredir esta divisa, nenhum entre nós há de estender sobre ela a vista [...]. (1993, p.56) (grifo nosso)

A mesma referência faz-se presente nas palavras do narrador dirigidas ao irmão mais velho, no tocante ao desejo, à fome, e à transgressão das divisas da casa paterna.

sem contar que o horizonte da vida não era largo como parecia, não passando de ilusão, no meu caso, a felicidade que eu pudesse ter vislumbrado para além das divisas do pai [...]. (1993, p.24)

Transpondo a prescrição paterna, no recurso *discordia concors*, o narrador vai obedecer a prescrição, em um emprego singular da palavra do pai, ao situar seu desejo, dentro dos limites da casa paterna, e não além destes:

"[...] Era Ana, era Ana, Pedro, era Ana a minha fome" explodi de repente num momento alto [...] era Ana a minha enfermidade, ela a minha loucura, ela o meu respiro, minha lâmina, meu arrepio, meu sopro, o assédio impertinente dos meus testículos" gritei de boca escancarada, expondo a textura da minha língua exuberante [...] era eu o irmão acometido, eu, o irmão exasperado, eu, o irmão de cheiro virulento [...]. (1993, p.109-110)

foi um milagre descobrirmos acima de tudo que nos bastamos dentro dos limites da nossa própria casa, confirmando a palavra do pai de que a felicidade só pode ser encontrada no seio da família [...]. (1993, p.120)

Encontra-se presente, nas reminiscências da infância e adolescência do narrador de *Lavoura Arcaica*, um diálogo entre ele e sua irmã, em que notamos referências explícitas a certos trechos da obra *A Volta do Filho Pródigo*, porém com finalidade persuasiva.

Primeiramente, ele revela à sua irmã a sua vontade de se parecer com os outros membros da casa do pai. Esta vontade está também presente em *A Volta do Filho Pródigo*. E, em momento posterior, do mesmo diálogo, o narrador afirma ser o “convalescente” como é denominado o filho pródigo, de Gide.

Vejamos as passagens em *Lavoura Arcaica*:

as coisas vão mudar daqui para frente, vou madrugar com nossos irmãos, seguir o pai para o trabalho, arar a terra e semear, acompanhar a brotação e o crescimento, participar das apreensões da nossa lavoura [...]. (1993, p.120-121)

mas estou cansado, querida irmã, quero fazer parte e estar com todos, não permita que eu reste à margem [...]. (1993, p. 125)

estou cansado, quero fazer parte e estar com todos, eu, o filho arreado, o eterno convalescente, o filho sobre o qual pesa na família a suspeita de ser um fruto diferente [...]. (1993, p. 126)

Em *A Volta do Filho Pródigo*, encontramos o mesmo anseio do filho pródigo em se parecer com os irmãos:

Oh! Filho de teus pais e irmãos de teus irmãos.

Eu não me parecia com meus irmãos. Não falemos mais disto: eis-me aqui de volta.

Sim, falemos ainda: achas teus irmãos assim tão diferentes de ti?

Meu único anseio daqui por diante é parecer-me a vós todos. (1984, p. 161)

Em momento posterior de *Lavoura Arcaica*, ainda no diálogo com a irmã, o narrador descreve uma possível volta à casa paterna. Essa descrição assemelha-se à chegada do filho pródigo, de Gide. Transcrevemos o trecho:

e, numa noite dessas, depois do jantar, quando as sombras já povoarem as cercanias da casa, e a quietude escura tiver tomado conta da varanda, e o pai na sua gravidade tiver se perdido nos seus pensamentos, vou caminhar na sua direção, puxar uma cadeira, me sentar bem perto dele, vou assombrá-lo ainda mais quando puxar sem constrangimento a conversa remota que nunca tivemos; e logo que eu diga 'pai', e antes que eu prossiga tranqüilo e resoluto, vou pressentir no seu rosto o júbilo mal contido vazando com a luz dos seus olhos úmidos, e a alegrias de suas idéias que se arrumam pressurosas para proclamar que o filho pelo qual se temia já não causa mais temor, que aquele que preocupava já não causa mais preocupação, e, porque fez uso do verbo, aquele que tanto assustava já não causa mais susto algum; e depois de ter escutado ponto por ponto tudo o que eu tiver para lhe dizer, desfazendo pouco a pouco, através dele, as apreensões de uma família inteira, posso desde agora prever como será nossa comunhão [...]. (1993, p.127-128)

Esse trecho mantém uma relação estreita com a obra de Gide, na alusão do narrador a um diálogo existente entre o pai e o filho; a "conversa remota" faz parte de *A Volta do Filho Pródigo*. O filho pródigo de Gide, ao retornar à casa paterna diz: " – Meu pai! Meu pai!". O narrador alude a essa frase, dizendo "e logo que eu diga 'pai'". Os "olhos úmidos" aludidos pelo narrador são uma referência ao pai do narrador de Gide: "e chora na alegria que lhe transborda o coração" (1984, p. 148). O ato de "proclamar" que o "filho pelo qual se temia já não causa mais temor, que aquele que preocupava já não causa mais preocupação, e, porque fez uso do verbo, aquele que tanto assustava já não causa mais susto algum", refere-se tanto à proclamação do pai pela volta do filho pródigo de Gide, como também ao diálogo – "o uso do verbo" – presente entre pai e filho na narrativa do escritor francês.

É importante salientar que os trechos de *Lavoura Arcaica* que expusemos encontram-se no diálogo do narrador com a irmã. Observamos o emprego do texto de Gide, *A Volta do Filho Pródigo*, no interior do diálogo com a irmã, em sua finalidade de domínio, de persuasão para uma união física com a irmã.

Há algumas passagens em que não encontramos presentes a "transposição", em *Lavoura Arcaica*, do "hipotexto" de Gide, mas tão somente uma "transfiguração".

Destacamos, em primeiro lugar a narração em que é evocada a imagem da terra em fusão com o narrador, de *O Frutos da Terra*. O narrador afirma: "Desejava dormir, infinitamente na umidade da terra e como uma vegetação" (1961, p, 21)

Em *Lavoura Arcaica*, notamos essa mesma imagem da terra fundida com o narrador. Neste outro excerto, podemos estabelecer novamente uma relação com a obra de Gide, quando o narrador afirma:

ia afastando as folhas secas e alcançando abaixo delas a camada de espesso húmus, e a **minha vontade incontida era de cavar o chão com as próprias unhas e nessa cova me deitar à superfície e me cobrir inteiro de terra úmida.** (1993, p. 33, p. 191) (grifo nosso)

A diferença entre o texto de Gide e o de Nassar é que enquanto o primeiro remete à idéia de expansão e fusão com a natureza, o texto de Nassar sublinha na fusão com a terra (elemento sempre associado ao feminino) o seu caráter sexual, na ação de cavar o chão. No entanto, o texto de Nassar dirige-se, constantemente, à uma intimidade com a natureza em um espaço de retração, imobilidade, escuridão, como no ato de se "cobrir inteiro de terra úmida".

Na segunda parte de *Lavoura Arcaica*, intitulada "O Retorno", acentuam-se as analogias ou "transfigurações" com a obra *A Volta do Filho Pródigo*. A semelhança entre ambas pode ser observada no retorno do filho pródigo à casa paterna, ao anoitecer, com as sombras da noite, e a referência à varanda da casa. Vejamos o trecho em Gide:

Já cai a tarde quando, do alto da colina, vislumbra finalmente as chaminés fumegantes do solar; ma ele espera que as sombras da noite possam velar um pouco mais sua miséria. Percebe os preparativos do jantar [...] Distingue a mãe, que aparece na varanda ... e não agüentando mais, desce a correr a colina [...]. (1984, p.148)

O narrador, de *Lavoura Arcaica*, volta à noite, assim como o do escritor francês:

era já noite quando chegamos, a fazenda dormia num silêncio recluso, a casa estava em luto, as luzes apagadas, salvo a clareira pálida no pátio dos fundos que se devia à expansão da luz da copa, pois a família se encontrava ainda em volta da mesa; entramos pela varanda [...]. (1993, p.150)

Mas existe uma distinção significativa entre o filho pródigo de Gide e o de Nassar.

Em Gide, há a incertitude dos motivos que levaram o pródigo a voltar. Afirma ser “a indolência, talvez” (1984, p.152), e menciona também a “enfermidade, a covardia” (1984, p.153) que o enfraqueceu nas estradas.

Em *Lavoura Arcaica*, notamos uma “transposição” do texto de Gide, pois o filho pródigo de Nassar, em sua chegada à casa paterna, afirma ser um “possuído”, um “enfermo”. O narrador, ao invés de ir ao encontro do pai, da família, dirige-se ao seu quarto, e confuso, afirma-se um enfermo:

Na sucessão de tantas idéias, me passava também pela cabeça o esforço de Pedro para esconder de todos a sua dor, disfarçada quem sabe pelo cansaço da viagem; ele não poderia deixar transparecer, ao anunciar a minha volta, que era um possuído que retornava com ele a casa; ele precisaria dissimular muito para não estragar a alegria e o júbilo nos olhos de meu pai, que dali a pouco haveria de proclamar para os que o cercavam que “aquele que tinha perdido tornou ao lar, aquele pelo qual chorávamos nos foi devolvido”. (1993, p.150)

a casa estava em silêncio, vazia por dentro, a família atendia com certeza a uma recomendação de Pedro, cuja palavra persuasiva beirava a autoridade do pai, gozando de audiência: eu era um enfermo, necessitava de cuidados especiais [...]. (1993, p.155)

Ocorre novamente a analogia entre o “hipotexto” (Gide) e o “hipertexto” (Nassar) na promessa de uma conversa que se segue mais tarde, entre o filho pródigo e o pai.

Referindo-se ao primogênito que comparece à festa pela volta do filho pródigo, o narrador na obra de Gide faz a seguinte observação:

Se consentiu em comparecer ao festim foi porque, dando crédito ao irmão, pode-lhe dispensar a alegria de uma noite; e também porque o pai e a mãe lhe prometeram morigerar o pródigo na manhã seguinte, além de ele próprio preparar para repreendê-lo gravemente. (1984, p.149)

Já em *Lavoura Arcaica* o próprio narrador observa a advertência de seu pai:

E me olhando com ternura contida, e medindo longamente o estado roto dos meus traços, e me advertindo sobre a conversa que teríamos um pouco tarde, quando tudo estivesse mais tranqüilo, e me lembrando ainda que meu encontro com a mãe deveria ser comido [...]. (1993, p.152-153)

O capítulo 25 é construído por meio do diálogo do filho pródigo, André, com o seu pai. Observamos não estar aí proposto um diálogo cujo fim seria o do consenso, como o filho pródigo de Gide. Em *A Volta do Filho Pródigo*, não há não uma sentença de acusação, mas apenas apresentada uma pergunta, na inversão bíblica: “- Meu filho, por que me abandonaste?” (1984, p.151).

Em *Lavoura Arcaica* há uma sentença condenatória, já no início da tentativa de diálogo que se desenrolará ao longo do capítulo: “- Meu coração está apertado de ver tantas marcas no teu rosto, meu filho; essa é a colheita de quem abandona a casa por uma vida pródiga” (1993, p.158).

O filho rebate essa acusação afirmando estar, no próprio interior da casa paterna, a prodigalidade – esta descrita como o apetite. Porém, o narrador observa que a casa não oferece o alimento suficiente: “muitos trabalham, gemem o tempo todo, esgotam suas forças, fazem tudo que é possível, mas não conseguem apaziguar a fome” (1993, p.159).

O pai responde ao comentário do filho relembrando a história do faminto contada nos seus sermões cujo ensinamento é a paciência da espera e a sua recompensa por esta virtude:

- Você diz coisas estranhas, meu filho. Ninguém deve desesperar-se, muitas vezes é só uma questão de paciência, não há espera sem recompensa, quantas vezes eu não contei para vocês a história do faminto? (1993, p. 159)

O narrador faz a réplica desta parábola, contada pelo pai, com uma outra:

- Eu também tenho uma história, pai, é também a história de um faminto, que mourejava de sol a sol sem nunca conseguir aplacar sua fome, e que de tanto se contorcer acabou por dobrar o corpo sobre si mesmo alcançando com os dentes as pontas dos próprios pés: sobrevivendo à custa de tantas chagas, ele só podia odiar o mundo [...]. (1993, p.160)

Devemos observar este apelo do narrador por uma outra história – o oposto da parábola contada pelo pai. André, o narrador, alude constantemente ao avesso da história, dando mostras, assim, dos desvios, da permeabilidade à qual a razão submete-se, por meio do uso que cada um faz dela. Essa outra história, que ele tenta em vão contar ao seu pai, é mais uma ilustração da palavra desviada, usada por outra razão, a do narrador.

O discurso do pai, autoritário, não admite outra palavra, senão a sua; fato este que acarreta a impossibilidade de diálogo. O pai comenta:

ponha de lado essas histórias de famintos, que nenhuma delas agora vem a propósito, tornando muito estranho tudo o que você fala. Faça um esforço, meu filho, seja mais claro [...]. Para que as pessoas se entendam, é preciso que ponham ordem em suas idéias. Palavra com palavra, meu filho. (1993, p.160)

Essa falta de clareza também é afirmada em *A Volta do Filho Pródigo*. A diferença entre as duas obras está no alvo ao qual se dirige a crítica. Em Nassar, é o pai criticando a falta de clareza do filho; em Gide, é o irmão mais velho comentando sobre falta de clareza palavra do (P)pai. Este irmão comenta que "- Bem sei o que te disse o Pai. É vago" (1984, p. 156).

Nessa obra de Gide, o diálogo, que se segue após a observação da falta de clareza, está baseado na defesa do irmão mais velho em favor de uma única interpretação da palavra do Pai. É sobre a disciplina de sua casa – a ordem imperando sobre a anarquia – o modelo a ser seguido.

Estão presentes tanto em *A Volta do Filho Pródigo*, como em *Lavoura Arcaica*, duas histórias no interior de suas narrativas, ambas se prestando à razão instrumental. Em Gide, há o emprego de uma referência bíblica que, como a história do faminto, está servindo à mesma função, que é a da persuasão. Porém, tanto a história do faminto, quanto à referência bíblica empregada em Gide, serão interrompidas quando não se prestarem mais à ilustração da virtude a

ser mostrada, quando não servirem ao poder persuasivo que delas se quer extrair. O que está em questão é o uso particular do discurso, a permeabilidade da razão com o objetivo de persuadir.

A referência usada pelo irmão mais velho, em *A Volta do Filho Pródigo*, é a do *Apocalipse*, III,11. Vejamos:

“Guarda firmemente o que possuis”, diz o Espírito ao Anjo da Igreja, e acrescenta: “a fim de que ninguém usurpe a tua coroa.” *O que possuis* é a tua coroa, e essa realza sobre os demais e sobre ti mesmo [...] *Guarda firmemente*, meu irmão! [...] essa palavra do Espírito, eu a conheço; não a citaste por inteiro.

- **Na verdade, ela continua assim:** “O que vencer, farei dele uma coluna no templo de meu Deus, e dali não sairá.”

- “E dali não sairá.” É isso precisamente o que me assusta. (1984, p.157-158) (grifo nosso)

Em *Lavoura Arcaica* o narrador faz a seguinte crítica:

como podia o pai, Pedro, ter omitido tanto nas tantas vezes que contou aquela história ocidental? Terminava confusamente o encontro entre o ancião e o faminto, mas era com essa confusão terapêutica que o pai deveria ter narrado a história que ele mais contou nos seus sermões [...]. (1993, p.86) (grifo nosso)

Levantamos também um outro aspecto comum na obra de Gide e na de Nassar: A falta de clareza do Pai, criticada pelo irmão mais velho de *A Volta do Filho Pródigo*, está deslocada na crítica do pai para com o filho, em *Lavoura Arcaica*.

Observamos a crítica à falta de clareza do pai, em Gide, na passagem do diálogo entre o filho pródigo e o irmão mais velho, quando este afirma: “Ele já não se explica muito claramente; de modo que é possível fazê-lo dizer o que desejar” (1984, p. 156).

Gide, em *A Volta do Filho Pródigo*, expõe o seu humanismo por meio da palavra do Pai, em consonância com a palavra do homem.

Em Nassar, a falta de clareza do narrador é reclamada pela palavra do pai – dissociada daquela do filho. O pai desconhece a palavra filial – sempre apartada da palavra paterna – expressa nos seus “desvios”. Esse fato pode ser observado no seguinte diálogo:

- Quero entender, meu filho, mas já não entendo nada.

- Misturo coisas quando falo, não desconheço meus **desvios**, são as palavras que me empurram, mas estou lúcido, pai, sei onde me contradigo [...] Mesmo

confundindo, nunca me perco, distingo pro meu uso os fios do que estou dizendo. (1993, p.164-165) (grifo nosso)

Já basta de extravagâncias, não prossiga mais neste caminho, não se aproveitam teus discernimentos, **existe anarquia no teu pensamento**, ponha um ponto na tua arrogância, **seja simples no uso da palavra!** (1993, p.168) (grifo nosso)

Diferentemente de *A Volta do Filho Pródigo*, o diálogo como consenso é impossível, em *Lavoura Arcaica*, pois não há a interpenetração da palavra Pai e a do homem. Ambas se mantêm impermeáveis em suas razões nos discursos distintos.

É por meio da crítica ao discurso religioso do pai, da ordem aí prescrita, configurada na simplicidade – na “ordem” e na “clareza” – e no uso da razão ao serviço do poder, que observamos o trabalho intertextual em *Lavoura Arcaica*. Através da mesma linguagem religiosa paterna, o narrador mostra a desordem e a obscuridade que dela é possível extrair.

A construção do discurso do narrador surge em contraposição à clareza e a ordem do discurso arcaico do pai. Sobre esta construção engendrada a partir do discurso do pai, o narrador observa: “Toda ordem traz uma semente de desordem, a clareza, uma semente de obscuridade, não é por outro motivo que falo como falo [...]” (1993, p.160).

No capítulo 27, surge o irmão mais novo do narrador. O surgimento dessa personagem marca, novamente, a semelhança entre *A Volta do Filho Pródigo* e *Lavoura Arcaica*. Antes de cotejarmos essas semelhanças, cabe enfatizar que elas são, sobretudo, “transfigurações”, sem que elas apontem para transformações relevantes na obra de Nassar, passíveis de acarretar uma interpretação sobre a natureza de seu trabalho intertextual. Não seria a cena do encontro, análoga nas duas obras, que acreditamos alcançar uma interpretação da transformação do texto de Gide no de Nassar, mas sim a análise da função desempenhada por esses dois irmãos caçulas.

A seguir, contrapomos os dois diálogos dos filhos pródigos com os irmãos caçulas.

Em Gide: “O pródigo, uma candeia à mão, por ele **entra até o leito onde repousa o irmão mais novo, rosto voltado em direção à parede**” (1984, p.176) (grifo nosso).



Em Nassar: **“Ao entrar no quarto, embora achando um tanto estranho, não me surpreendi vendo Lula na cama, deitado de lado contra a parede”** (1993, p.175) (grifo nosso).

Em Gide:

Começa a falar em voz baixa para, se é que ele dorme, não lhe perturbar o sono [...]

E o irmão mais novo acaba por dizer:

Que foi que veio fazer aqui? Por que perturbou meu sono?

- **Você não estava dormindo, e vim para falar-lhe com carinho.**

- **Que me tem a dizer?**

- Nada, se o toma nesse tom.

- Então, adeus. [...]

- No entanto, **eu venho como amigo.** (p.165-166) (grifo nosso)

Em Nassar:

- Lula! Lula!

Lula demorou para descobrir a cabeça e me olhou sem virar o corpo, rosnando qualquer hostil **como se tivesse sido despertado**, não conseguindo contudo esconder seu contentamento.

- **Você dormia?**

- Claro! Então você não viu que eu dormia?

- É que **eu queria ter um dedo de conversa com você**, foi só por isso que te acordei.

- **Conversar o quê?**

- Acabo de voltar pra casa, Lula.

- E daí?

- Eu pensei que isso te deixasse contente.

- Contente por quê?

- **Não sei, mas pensei isso.**

- Pensou errado.

[...]O que há com você, Lula? – eu disse num impulso de ternura. – **Quero te falar como amigo**, é tudo. (1993, p.177-178) (grifo nosso)

Em *A Volta do Filho Pródigo*, a mãe faz a seguinte descrição do irmão mais novo:

“- Está sempre trepado nas árvores mais altas do pomar, de onde se pode ver, como sabes, o campo aberto, para além dos muros da casa” (1984, p.163). (grifo nosso)

Em *Lavoura Arcaica*, é o próprio irmão mais novo que comenta sobre seu comportamento, depois da partida do filho pródigo:

“Só foi você partir, André, e eu já vivia empoleirado lá na porteira, sonhando com estradas, esticando os olhos até onde podia, era só na tua aventura que pensava ...” (1993, p.180) (grifo nosso)

Também há outra "transfiguração" na crítica que os caçulas dirigem ao filho pródigo.

Vejamos as passagens:

Em Gide:

Não quis perguntar nada a ninguém a seu respeito: sabia apenas que você vinha de muito longe, e seu olhar à mesa ...

- Então você estava no festim?

- **Oh! bem sei que não me reparou;** durante o tempo todo do banquete olhava para longe, sem ver nada. **Que fosse, na segunda noite falar com o pai, ainda compreendo, mas que na terceira ...** (1984, p.167) (grifo nosso)

Em Nassar:

O que há ... o que há... você ainda pergunta – ele disse sem descobrir a cabeça – **faz mais de uma hora que estou te esperando, se você quer saber.** Uma hora! Agora vem você com essa de amigo ... (1993, p.179) (grifo nosso)

Permanece a semelhança entre ambos em suas confissões aos filhos pródigos, no que concerne à fuga iminente da casa dos pais.

Em Gide:

- Ouça; sabe por que o esperava esta noite? É que partirei esta noite. Hoje, de madrugada, ao clarear ...

Estou disposto a tudo e já tenho as sandálias calçadas.

- Como! pensa fazer o que eu não consegui?...

- Você me abriu o caminho, e me sustentarei de pensar em você. (1984, p.171)

Em Nassar:

André, vou sair de casa para abraçar o mundo, vou partir para nunca mais voltar, não vou ceder a nenhum apelo, tenho coragem, André, não vou falhar como você... (1993, p. 181)

O tratado de André Gide finda exatamente em uma nova partida, a do irmão mais novo. Essa nova partida pode ser associada ao ensinamento entrevisto em *Os Frutos da Terra*, que é o desprendimento da família, na ação de partir para as estradas. Como já comentamos no

capítulo anterior, o final de *A Volta do Filho Pródigo* também assinala a possibilidade de recomeço da história.

Em *Lavoura Arcaica* há a ocorrência da repetição, findando a narrativa com a promessa de um recomeço. Como já vimos no capítulo anterior, o romance terá no seu último capítulo a transcrição do discurso paterno.

Dessa forma, não é o ensinamento do protagonista que geraria novas obras, novos textos, como sugere o final de *A Volta do Filho Pródigo*. O que geraria novas obras, novos discursos e parece estar sugerido, em *Lavoura Arcaica*, seria o ato de recorrer ao discurso arcaico para, dessa forma, transformá-lo, analisá-lo, transgredi-lo por meio de sua desconstrução.

Essa repetição, no final da narrativa, do discurso arcaico do pai, sugerindo um novo recomeço, seria uma característica da estética do pós-modernismo, que poderíamos traduzir nas palavras de Fokkema relativas a essa estética:

No universo do pós-modernismo, as palavras inventam o nosso mundo, tornando-se a única justificação para o nosso mundo. Por essa razão, o pós-modernista continua a falar, ainda que tenha consciência de que não pode fazer mais do que reciclar significados cristalizados. (s/d, p.70)

No cotejo de algumas características entre os dois textos, podemos assinalar que, enquanto Gide ainda pretende uma visão de mundo que contemple a sua representação, mesmo que relativizada, Nassar concebe seu modo de ver o mundo tão somente como um a mais entre uma infinidade de visões. O primeiro terá uma representação do mundo em seu intento de totalização, o segundo acena à representação do mundo singularizada, negando qualquer pretensão à totalização.

Se Gide assenta sua obra na seleção de uma construção hipotética, como ocorre no modernismo, Nassar cede lugar à descrição, que nega a explicação do mundo. Porém, a ênfase

que ele concede à descrição recebe sua luz das questões filosóficas da pós-modernidade. O escritor brasileiro recusa-se apresentar hipóteses que levem a uma possível explicação. Somente a verdade em sua singularidade seria capaz de legitimar a palavra do narrador. Característico do pós-modernismo é forjar uma explicação – que na verdade não tem intenção alguma de totalização, apenas torna mais fragmentada essa verdade – fornecida no final, por meio de uma paródia.

Nassar, no interior de sua obra, oferece uma "transposição" de um texto de Novalis. Após a sua reflexão sobre o tempo, em que o narrador indaga-se "para onde estamos indo?", ele afirmará no seu final que "estamos indo sempre para casa" (1993, p. 35-36). Essa "transposição" é do texto de Novalis, intitulado *Henri d'Offerdingen*, em que o narrador pergunta-se: "Où allons-nous donc?" "Toujours à la maison" (1992, p. 225). No texto de Novalis, essa casa refere-se a um retorno paradisiaco, a um tempo de origem ou de perfeição. Nassar, não mais em imbuído desse ideal romântico do eterno retorno, vai expô-lo em sua base pragmática: o retorno à casa paterna, que não é um retorno à perfeição, e sim ao cumprimento trágico do final, em um caos – um tempo da imperfeição, que não pode ser explicado.

Na última frase de *Lavoura Arcaica*, o narrador nos fornece uma "explicação", configurada em mais uma "transposição" desse fragmento de Novalis, afirmando: "que o gado sempre vai ao poço" (1993, p. 196). Em sua reflexão, ele não tenciona apresentar uma totalização explicativa. Ele transpõe o fundamento explicativo, próprio da modernidade, pelo fragmento parodiado.



5. LAVOURA ARCAICA EM SUA INTERTEXTUALIDADE BÍBLICA

Abordaremos, neste capítulo, o estreito vínculo que o romance de Raduan Nassar mantém com certos livros da *Bíblia*. Em primeiro lugar, observamos que prosseguiremos em uma abordagem literária do texto religioso, como já o fizemos no capítulo dedicado ao estudo das relações comparativas e de desenvolvimento narrativo e temático entre o *Evangelho de São Lucas*, "O Filho Pródigo", *A Volta do Filho Pródigo*, de André Gide e *Lavoura Arcaica*. Aludimos, para essa abordagem literária da *Bíblia*, aos estudos de Aimé Puéch e André Jolles.

No transcorrer deste capítulo, outros teóricos cujos focos de suas pesquisas gravitam em torno dos estudos comparativos entre a *Bíblia* e a literatura serão inseridos, como os de Bernard Westphal (2002).

Embora não abordemos a *Bíblia* em seu teor religioso, assinalamos essa obra como um universal cultural e uma grande narrativa explicativa – aludindo ao conceito de metanarrativa de Lyotard, em sua natureza de princípio explicativo, porém expandindo-o ao acrescentarmos o seu valor de máxima. Esse princípio totalizador, rígido e fixo apresentado na *Bíblia*, constitui-se um espaço privilegiado para indagar a verdade em suas assertivas há muito impostas.

Paralelamente a esse texto-verdade que se constitui a *Bíblia*, temos a literatura como texto-indagador, transpondo, transformando essa verdade na particularidade e sensibilidade dos escritores. Esse seria o caso de *Lavoura Arcaica*. Porém, se esse romance traz consigo a particularidade da verdade desses textos antigos, ele possui, não obstante, um universo narrativo que o remete a uma atemporalidade análoga ao universo do *Antigo Testamento*. O romance permanece em um mundo arcaico, encontrando seu paralelo nesse texto antigo. Toda a narrativa está mergulhada em um mundo primitivo, próprio do universo bíblico, com a ação sendo efetuada em um anacrônico arcaísmo, em um tempo em que é

evocado o trabalho arcaico da terra, na atividade agrícola rudimentar, no primeiro núcleo social, o familiar.

Esse universo evocado no romance encontra sua correspondência em uma linguagem cujo referencial aponta para o campo semântico bíblico. Essa atmosfera arcaica, vinculada a uma linguagem pertencente ao campo semântico religioso, é fator relevante quando pensamos na reação de estranheza na recepção da leitura da obra – estranheza já comentada no capítulo dedicado a uma introdução à obra desse escritor.

Se *Lavoura Arcaica* permanece em uma relação de analogia tanto com o universo bíblico, mítico,¹ como também com o nível expressivo com a *Bíblia*, o mesmo não acontece com a crítica ao universalismo nela contido. Esta insere-se em nossa atualidade, questionando suas verdades cristalizadas, mostrando seu avesso, particularizando-as de acordo com as idéias recorrentes na pós-modernidade.

Em um estudo de Bertrand Westphal, *Roman et Évangile* (2002) ele realiza uma análise comparativa entre a literatura e o *Evangelho*, denominando a literatura do *Antigo Testamento*, como pertencente ao gênero da epopéia, e designando o *Novo Testamento* como uma gesta cristã. O estudioso concentra-se no estudo desta última, porém oferecendo-nos suporte teórico, baseado na obra *Palimpsestes* (1982), de Gerard Genette, passível de ser associado com o *Antigo Testamento*. Westphal distingue dois tipos de inserções do texto bíblico, na literatura. Um seria a "transfiguração", como uma relação entre uma personagem bíblica e uma outra personagem de um outro texto que se associa, por analogia, à primeira.

Caso distinto é o da "transposição", ou a "transformação" de Genette, em que se efetua uma adaptação do modelo "hipotextual" (*Bíblia*) havendo uma relação de identidade

¹ Na obra *La Bible en Littérature*. Actes du colloque international de Metz (1997), em sua Introdução, P. –M. Beaude e B. Sarrazin, comentam que os exegetas da *Bíblia* desconfiam do termo mito, pois este quer dizer um texto fundador de uma literatura, reservatório de formas, que põe em evidência as grandes questões da vida e da sociedade, narrativa fora do tempo, museu de arquétipos do imaginário. Porém, eles indagam-se se esse emprego da *Bíblia* não tem o perigo de ocultar a diferença dos seus diversos gêneros literários que desviam teogonias e cosmogonias mitológicas por já desenvolver uma certa "sensibilidade histórica".



entre esse modelo e o "hipertexto" – assim classificado o texto de chegada ou o segundo texto por Genette, em *Palimpsestes*. Westphal subdivide essa transposição em um nível primário ou secundário. No primeiro caso, o modelo seguirá como uma parte integrante da narrativa do hipertexto, mas cedendo lugar a uma outra história, no contato com os vazios e os plenos do modelo. Na transposição secundária, o modelo será transportado de seu lugar original para ser transplantado em outros lugares e em outros momentos.

Associando essa classificação ao universo de *Lavoura Arcaica*, podemos aferir que o universo narrativo da obra mantém uma relação de analogia, ou uma "transfiguração" do hipotexto do *Antigo Testamento*. Tanto a narrativa de Nassar nos conduz a um tempo e lugar arcaicos, como também a ação aponta esse arcaísmo, no semear, plantar, arar. As metáforas que nela encontramos pertencem ao universo bíblico, como por exemplo, a semente, a terra, os frutos, o vinho, o pão, a candeia, o cordeiro, o templo, os vitrais, a uva, a saliva e a língua (associadas ao verbo), a peste, a casa, o mel, a serpente e tantas outras as quais nos deparamos na leitura dessa obra. Além do universo arcaico do romance Nassar, observamos uma analogia entre o narrador do *Antigo Testamento* e a personagem do pai em *Lavoura Arcaica*.

De modo diferente é o estatuto do protagonista nessa obra, em que notamos não mais uma "transfiguração", mas sim uma "transposição" do tipo primária, em que o hipotexto será motivo para uma transposição de valores: com o intuito de dar voz ao filho, que é o narratário do *Antigo Testamento* – propagando valores diferentes do narrador-pai bíblico – Nassar cria o seu narrador-filho. O escritor está efetuando o que Genette classifica uma "transposição" por meio do processo da "transvalorização". Sobre essa classificação, ele afirma que

A valorização de uma personagem consiste em lhe atribuir, por via de transformação pragmática ou psicológica, um papel mais importante e/ou mais "simpática", no sistema de valores do hipertexto, que não lhe foi conferida no hipotexto. (1982, p. 393)

A fim adaptarmos essa classificação de Genette ao hipertexto *Lavoura Arcaica*, concebemos o filho ao qual se dirige constantemente o discurso do narrador do *Antigo Testamento*, como um narratário ou uma personagem.

Westphal denomina comparsa aquele que não modifica a trajetória de uma personagem. Ele seria, segundo o autor, ora um interlocutor da personagem, ora estaria apenas no horizonte ou objetivo de uma ação que ele sofre, não sendo indispensável sua caracterização, pois, muitas vezes, ele pode ser até mesmo anônimo (2002, p. 40). Ele denomina *Evangelia Minorum* o hipertexto que visa no hipotexto o apelo a um comparsa que será seu objeto de heroização. Na relação hipotexto-hipertexto, ele classifica três tipos de comparsas: o que é mencionado no hipotexto, outro que permanece no anonimato, mas cuja presença é assinalada, e o terceiro, que é criado no hipertexto.

Se mantivermos o filho evocado dos *Provérbios* e *Eclesiástico* como comparsa, iremos inseri-lo no segundo tipo da tipologia de Westphal – mantido no anonimato –, caso não o vejamos como comparsa, afirmaríamos, dessa maneira, que ele é criado em *Lavoura Arcaica*. A direção do nosso trabalho leva-nos a esborrar essa tipologia, pois, em última análise, está implicada a problemática do conceito de personagem no filho evocado nos *Provérbios* e *Eclesiástico*, podendo ser concebido como seu narratário. Se não o considerarmos personagem do hipotexto, o filho-narrador de *Lavoura Arcaica* será uma criação do hipertexto, caso contrário ele será um desenvolvimento do hipotexto ocorrido por meio da resposta do narrador-filho. De qualquer

maneira, será a partir do filho evocado no hipotexto que se constituirá o narrador-personagem, em um processo de "transvalorização".

É fato comum a observação da *Bíblia* manter uma narrativa lacônica, imprecisa, obscura, sem o desenvolvimento adequado das personagens, incitando dessa maneira uma constante volta a essa narrativa com objetivo de elucidação e preenchimento dos seus silêncios. Geralmente a autoridade dos seus narradores, sobretudo do *Antigo Testamento*, abafa a voz das personagens por eles apresentadas. Exemplo disso, pode ser notado em um filho imaginário, ou narratário, aludido pelo narrador de *Provérbios* e *Eclesiástico*, instigando a sua criação, em uma voz resposta ao narrador-pai.

Como temos observado no nosso trabalho, em *Lavoura Arcaica* há a contraposição de dois discursos. A natureza do primeiro discurso, o do pai, com o prolongamento naquele do irmão mais velho, limita-se à "transfiguração" dos textos bíblicos, em especial aqueles do *Antigo Testamento*, denominados *Livros Poéticos e Sapenciais*. Neles estão inseridos os livros *Jó*, *Salmos*, *Provérbios*, *Eclesiastes*, *Cântico dos Cânticos*, *Sabedoria* e *Eclesiástico*. Notamos a estrutura do primeiro discurso (o paternal) articulada ao livro dos *Provérbios* e *Eclesiástico*, sobretudo se atentarmos aos seus narradores-pais.

Nossa alusão ao narrador-pai desses livros torna-se relevante na medida em que neste podemos visualizar uma relação de analogia em *Lavoura Arcaica*. Nesta obra encontramos um discurso paterno dirigido ao filho. Esse discurso ou sermão (o narrador refere-se aos "sermões" paternos, já nos oferecendo a sua natureza religiosa) é, algumas vezes, transcrito, outras rememorado pelo narrador-filho. Além disso, observamos a semelhança do sermão dos *Provérbios* e do *Eclesiástico* com o sermão do pai, em *Lavoura Arcaica*, em seu conteúdo prescritivo e persuasivo, na exortação de uma palavra dirigida a um filho, tendo como finalidade a propagação da sabedoria em contraposição à insensatez, do homem justo contraposto ao ímpio

e ao soberbo, da palavra justa sobrepondo-se à palavra da loucura. Perpassa, nesses conteúdos, o preceito de uma moral baseada na sabedoria coletiva (no caso do romance aqui em questão, ela está apresentada no núcleo familiar), ditada pelo pai e apartada de possíveis individualismos.

O narrador-filho, de *Lavoura Arcaica*, nomeia seu pai como o "patriarca", o "guia", a "tábua solene", a "lei" (1993, p. 193), o que nos leva a uma associação com o narrador-pai do *Antigo Testamento*.

A natureza arcaica do sermão paterno, em *Lavoura Arcaica*, é sempre destacada pelo narrador-filho. Ela nomeia o sermão do pai como a "palavra angular" (1993, p. 42), "musgo dos textos dos mais velhos" (1993, p. 52), "pó primevo" e "gema nuclear" (1993, p. 52), "o texto dos mais velhos, a página nobre e ancestral", "a letra dos antigos" (1993, p. 111).

Além da natureza arcaica oferecida nos epítetos ou metáforas relativos à palavra paterna, o narrador-filho oferece uma reflexão sobre a palavra do pai, observando ser esta nada além do que uma "transfiguração" do sermão paterno das *Escrituras*, ao referir-se aos "códigos de conduta" (1993, p. 77). Salientamos que esse "código de conduta" permeia a maioria dos denominados *Livros Poéticos*, em especial *Provérbios* e *Eclesiástico*.

O narrador-pai inicia os *Provérbios* oferecendo a natureza do seu discurso:

Para aprender as palavras de prudência, receber a instrução da doutrina, a justiça, a retidão e a equidade; a fim de que os inexperientes adquiram habilidade, e o jovem conhecimento e reflexão. (1969, 1, 1-4)

Logo após esse início, ele dirige, ao longo de seu discurso, sua palavra a um filho:

Ouve, meu filho, as instruções de teu pai, e não abandones a lei de tua mãe. Isso será um ornato para tua cabeça, e um colar ao teu pescoço. Meu filho, se os maus te atraírem com os seus afagos, não condescendas com eles. (1, 8-10)

A resposta do narrador-filho, em *Lavoura Arcaica*, é a criação de uma sabedoria legitimada a partir dele mesmo, e conservada em sua própria particularidade. Porém, essa criação

já corresponde a uma transformação baseada na "transvalorização" das *Escrituras*, na medida em que, por exemplo, na última passagem que transcrevemos, será a mãe que estará na linhagem dos "maus", pelos seus "afagos desmedidos" (1993, p. 130).

Esse fato podemos observar no seguinte comentário do narrador-filho:

se o pai, no seu gesto austero, quis fazer da casa um templo, a mãe, transbordando no seu afeto, só conseguiu fazer dela uma casa de perdição [...] (1993, p. 136)

O narrador-filho apossa-se do discurso paterno ("transformação" ou "transposição" dos *Provérbios* e dos *Eclesiástico*), revisitando-o na intenção de, a partir dele, erguer um outro discurso, apenas legitimado na sabedoria do seu corpo, atestando a singularidade de sua palavra-paixão-corpo, em um verbo que se faz carne.

Um dos preceitos dos *Provérbios* concerne à prática da sabedoria não a partir de si mesmo, mas sim na aceitação daquela do pai. O narrador-pai exorta uma sabedoria universal, coletiva, quando ele prescreve ao filho: "não sejas sábio a teus próprios olhos" (3, 7-8).

Em *Lavoura Arcaica*, encontramos a palavra do pai – reproduzida pelo irmão mais velho – exortando a submissão da singularidade à vontade universal (no núcleo familiar).

Em um discurso indireto, o narrador-filho comenta sobre a palavra paterna:

Ele falou ainda dos anseios isolados de cada um em casa, mas que era preciso **refrear os maus impulsos, moderar prudentemente os bons, não perder de vista o equilíbrio, cultivando o autodomínio, precavendo-se contra o egoísmo e as paixões perigosas que o acompanham, procurando encontrar soluções para os nossos problemas individuais sem criar problemas graves para os que eram de nossa estima [...]** (1993, p. 24) (grifo nosso)

Além do recalque do individualismo prescrito nesse discurso, encontramos outros preceitos semelhantes aos dos livros sagrados aqui em questão. São eles, a moderação, a inibição dos maus impulsos, o autodomínio, a ausência do egoísmo e o desvio das paixões perigosas.

Encontramos no capítulo 22 a transcrição da palavra paterna, na "mesa dos sermões" (1993, p. 148), em que é possível observarmos a semelhança entre a sua estrutura e aquela presente nos discursos dos *Provérbios* e *Eclesiástico*.

Transcrevemos a passagem:

"... e quanto mais engrossam a casca, mais se torturam com o peso da carapaça, pensam que estão em segurança mas se consomem de medo, escondem-se dos outros sem saber que atrofiam os próprios olhos, fazem-se prisioneiros de si mesmos e nem sequer suspeitam, trazem na mão a chave mas se esquecem que ela abre, e, obsessivos, afligem-se com seus problemas pessoais sem chegar à cura, pois recusam o remédio; a sabedoria está simplesmente em não se fechar nesse mundo menor: humilde, o homem abandona sua individualidade para fazer parte de uma unidade maior, que é de onde retira sua grandeza; só através da família é que cada um em casa há de aumentar sua existência, é se entregando a ela que cada um em casa há de sossegar os próprios problemas, é preservando sua união que cada um há de fruir as mais sublimes recompensas; nossa lei não é retraindo mais ir ao encontro, não é separar mas reunir, onde estiver um há de estar o irmão também ..." (1993, p. 148)

A estrutura do discurso paterno segue a mesma do sermão do *Antigo Testamento*: para persuadir o ouvinte a obedecer a voz de sabedoria daquele que profere o discurso, há a descrição do sofrimento daquele indiferente ao preceito – no caso o preceito de abandono da individualidade – expresso nas seguintes ações: "pensam que", "mas se consomem", "escondem-se", "sem saber que atrofiam", "fazem-se prisioneiros", "afligem-se". Para evadir-se a esse castigo, a sabedoria é aludida como preceito: "a sabedoria está simplesmente em não se fechar nesse mundo menor". Nas *Escrituras*, a sabedoria encontra-se junto aos sensatos, prudentes, justos, obedientes à palavra paterna e humildes. É evocada, no sermão paterno, em *Lavoura Arcaica*, a humildade integrada à sabedoria. A promessa de felicidade aos que cumprirem o preceito é, logo após, reiterada, expressando-se na anáfora "há de".

Henri Suhamy, em seu livro *Les Figures de Style* (1981), afirma ser a anáfora um recurso estilístico presente na repetição de uma palavra ou um grupo de palavras, consistindo em seu emprego repetitivo. Ele sublinha ser a anáfora um dos recursos mais cultivados na época da

publicação do seu livro, e aponta os laços existentes a retórica, a liturgia e a poesia e outras formas de expressões elevadas (1981, p. 60). No caso do sermão do pai, o emprego da anáfora assinala sua analogia com a liturgia e a retórica.

Nas primeiras páginas da obra já se entrevê o discurso litúrgico do irmão dirigido ao narrador:

O amor, a união, o trabalho de todos nós junto ao pai era uma mensagem de pureza austera guardada em nossos **santuários**, **comungada** solenemente em cada dia, fazendo o nosso desjejum matinal e nosso livro crepuscular; sem perder de vista a claridade piedosa desta **máxima**, meu irmão prosseguia na sua **prece** [...] falando [...] que era importante não esquecer [...] não nos deixando sucumbir às **tentações**, pondo-nos de guarda contra a **queda** [...] **se condenava a um fardo terrível aquele que se subtraísse às exigências sagradas do dever** [...]. (1993, p.22-23) (itálico nosso)

Observamos a apropriação do registro discursivo bíblico, na mensagem prescritiva paterna (ou a sua "máxima", configurada no "amor, a união, o trabalho" em conjunto) e, na ameaça de sofrimento daquele rebelde ao preceito. O emprego de lexemas pertencentes ao campo semântico bíblico, "tentações", "queda" vem acompanhado por outros lexemas recorrentes no registro especificamente litúrgico, como "santuários" e "comungada".

Seguem-se a eles, no decorrer desse capítulo, outros tantos, como: "austeridade", "perdão", "filho desgarrado", "sementes", "plantio", "fé", "congregado mariano", "comungar", "bem-aventurança", "igreja", "Deus", "cântico", "templo", "pão", "vinho", "catedral" – este último termo designando tanto a casa paterna. Porém, em algumas passagens, como na página 74, ocorre a substituição do substantivo "casa" pelo lexema "Catedral", apostasiando-se, assim, na Igreja.

Observamos outra "transfiguração" nas palavras do pai, em *Lavoura Arcaica*, do Evangelho de São Lucas, a "Parábola do Semeador" (8, 4-8). Ésta narra a história de um semeador, que, em um caminho deixa cair uma semente na estrada, outra sobre o pedregulho, mais uma sobre os espinhos e a última caindo em boa terra. Essas sementes, cuja explicação está

no interior da parábola, são a palavra de Deus. A última semente pertence àqueles que "ouvindo com coração bom perfeito, a retém [a palavra] e dão fruto pela perseverança" (8, 4-8).

A palavra do pai em *Lavoura Arcaica* mantém seu aspecto sagrado, em uma "transfiguração" tanto da palavra sagrada do pai-narrador dos *Provérbios* e de *Eclesiástico*, como também efetuando uma "transfiguração" a partir da palavra sagrada do Pai da "Parábola do Semeador". Ele afirma, em um diálogo com o narrador-filho, que "chegou a pensar por um instante que eu tinha outrora semeado em chão batido, em pedregulho, ou ainda num campo de espinhos" (1993, p. 171), em uma clara analogia com essa parábola em São Lucas.

Reiteramos que a "transfiguração" das *Escrituras*, efetuada pelo pai do narrador, está sempre a serviço da legitimação de sua palavra, impregnando-a de uma natureza sagrada.

O conteúdo prescritivo, análogo sobretudo ao *Antigo Testamento*, direciona o que o narrador denominará "sermão" do pai. A reprodução desse "sermão", efetuada por meio do irmão mais velho, é denominada pelo narrador, de "prece". Se o discurso do pai é prescritivo, o do irmão, na reprodução daquele, segue o mesmo aspecto, porém, acrescentando a essa prescrição, um pedido – significado de prece –, visto que ele "cumpria a sublime missão de devolver o filho tresmalhado ao seio da família" (1993, p.18).

Destacamos algumas passagens em que o narrador comenta sobre a prece do irmão:

Ele falou ainda dos anseios isolados de cada um em casa, mas que era preciso refrear os maus impulsos, moderar prudentemente os bons, não perder de vista o equilíbrio, cultivando o autodomínio, precavendo-se contra o egoísmo as paixões perigosas que o acompanham, procurando encontrar a solução para nossos problemas individuais sem criar problemas mais graves para os que eram de nossa estima [...] **meu irmão pôs um sopro quente na sua prece** para me lembrar que havia mais força no perdão do que na ofensa e mais força no reparo que no erro, deixando claro que deveriam ser estes o anverso e o reverso sublimes do bom caráter [...]. (1993, p.24) (grifo nosso)

O amor, a união e o trabalho de todos nós junto ao pai era uma mensagem de pureza austera guardada em nossos santuários, comungada solenemente em cada dia, fazendo o nosso desjejum matinal e nosso livro crepuscular, sem perder de vista a claridade piedosa desta máxima, **meu irmão prosseguia em sua prece**. [...]. (1993, p.22) (grifo nosso)

Vemos, sob a “prece” do irmão, o mesmo discurso racionalista, o sermão do pai, em que a paixão deve ser subtraída, no “autodomínio”, no “moderar”, no “refrear”, em nome de uma coletividade, no caso, a familiar.²

Quanto à denominação do discurso do pai, haverá a presença recorrente, como assinalamos, do emprego de “sermão”. Observamos algumas passagens de *Lavoura Arcaica* em que o termo religioso, “sermão”, é empregado: “me lembrei que a gente sempre ouvia nos sermões do pai [...]” (1993, p.15); “Pedro, meu irmão, eram inconsistentes os sermões do pai [...]” (1993, p.48), ou então, referindo-se à grandeza do “aroto tosco (do avô) que valia por todas as ciências, por todas as igrejas e por todos os sermões do pai [...]” (1993, p. 91).

O capítulo 22 é constituído por um pequeno discurso do pai. No seu final há a seguinte observação: “(Da mesa dos sermões)” (1993, p.148).

Outra passagem com o emprego do termo “sermão”:

Tudo Pedro, tudo em nossa casa é morbidamente impregnado da palavra do pai; era ele, Pedro, era o pai que dizia sempre é preciso começar pela verdade e terminar do mesmo modo, era ele sempre dizendo coisas assim, eram pesados aqueles sermões de família [...]. (1993, p.43)

O segundo discurso, aquele da personagem-narradora, é engendrado como uma contra-liturgia do primeiro, insurgida como uma “transposição” em uma “transvalorização” em resposta à palavra paterna, sendo a exortação à palavra singular, o contra-mandamento da palavra do pai.

Em *Lavoura Arcaica*, o narrador-filho, em um diálogo com a irmã, refuta a autoridade daquele que prescreve e profere os discursos de validade universal, apontando-o como o “curador impertinente das virtudes coletivas” e questionando-se sobre a autoridade dele

² Este é discurso um discurso que guarda semelhanças com aquele do Iluminismo. Lembremos de Kant, que, em seu artigo “O que são as Luzes?”, distingue uma razão coletiva e uma outra, de uso particular.

emanada, em sua pergunta: "e que guardião da ordem é este?" (1993, p. 134). Esse curador das vontades coletivas guarda analogias com o narrador-pai dos *Provérbios* e *Eclesiástico*. O narrador-filho, em *Lavoura Arcaica*, exorta a indiferença ao "edital empertigado deste fariseu" (1993, p. 134) e o assentimento do próprio corpo – a última das singularidades. A justificativa para o assentimento do corporal é dada na questão que ele coloca: "seria fraqueza sermos arrolados por tão anacrônica hipocrisia, afinal, que cama é mais limpa do que a palha enxuta do nosso ninho?" (1993, p. 134). Ele se reporta, ao se referir à "anacrônica hipocrisia", ao arcaísmo do discurso paterno.

Notamos a presença de alguns comentários do narrador sobre a "transposição" efetuada a partir do discurso do pai. Constituem-se esses comentários auto-reflexivos um processo de colocação, em primeiro plano, do próprio processo da escritura, em que aparece o autor em "abyme". No artigo "L'auteur abymé", inserido na obra, *L'auteur* (1996), Alain Goulet comenta estar esse processo integrado na escritura do escritor que pensa seu romance, tomando a forma de um autor "abymé", em que ele se coloca em causa no nível da narrativa e da escritura, por meio da incorporação de comentários auto-teorizantes. Outro estudioso que toma o autor em sua relação com o narrador é Jean-Bernard Vray. Em seu artigo, "La bible revue et détournée par Michel Tournier", da obra *La Bible en Littérature* (1997), Vray comenta, baseado na *Estética e Teoria do Romance*, de Mikhail Bakhtin, que as palavras das personagens são bivocais, exprimindo duas vozes e duas intenções: aquela direta da personagem que fala, e aquela refratada, a do autor. Os discursos intercalados, no nosso caso, o discurso do pai e o do narrador filho, são interiormente dialogais.

No comentário do narrador, em *Lavoura Arcaica*, sobre sua transposição do discurso paterno, encontramos uma voz em que se encontrada projetada a voz do autor, e sua reflexão auto-teorizante. Colocaremos esta em evidência, por ela elucidar o processo de "transvalorização"

acontecido na obra. O narrador ergue um discurso, cujo acento continua sendo religioso, porém será uma religião transposta no nível do sensível, corporal. Ele deixa explícito, em diversas passagens, a sua palavra insurgida a partir do "texto dos mais velhos, a página nobre e ancestral" (1993, p.111) ou a "letra dos mais antigos" (1993, p.111), remetendo, assim, ao *Antigo Testamento*. O valor com o qual ele ergue seu discurso é outro daquele da "página nobre e ancestral", somente a ele pertencendo, mantém-se na singularidade do narrador, não se prestando à validade universal. Ele afirma que

a minha enfermidade me era mais conforme que a saúde da família, que os meus remédios não foram jamais inscritos nos compêndios, mas que existia uma outra medicina (a minha!), e que fora de mim eu não reconhecia qualquer ciência, e que era tudo só uma questão de perspectiva, e o que valia era o meu e só o meu ponto de vista [...]. (1993, p.111) (grifo nosso)

Destacamos outra passagem de *Lavoura Arcaica*, em que observamos novamente o comentário auto-teorizante do narrador (com ele, a voz do autor), ainda no tocante à subversão da palavra antiga, porém acrescentando nela o aspecto lírico. Vejamos o excerto:

Essas as perguntas que vou perguntando em ordem e sem saber a quem pergunto, escavando a terra sob a luz precoce da minha janela, feito um madrugador enlouquecido que na temperatura mais caída da manhã se desfaz das cobertas do leito uterino e se põe descalço e em jejum a arrumar blocos de pedra numa prateleira; não era de feno, era numa cama bem curtida de composto, era de estrume meu travesseiro, ali onde germina a planta mais improvável, certo cogumelo, certa flor venenosa, que brota com virulência rompendo o musgo dos textos dos mais velhos; este pó primevo, a gema nuclear, engendrado nos canais subterrâneos e irrompendo numa terra fofa e imaginosa. "que tormento, mas que tormento!" fui confessando e recolhendo nas palavras o licor inútil que eu filtrava, mas que doce amargura dizer as coisas, traçando num quadro de silêncio [...] e nesse silêncio esquadrinhado em harmonia, cheirando a vinho, cheirando a estrume, compor aí o tempo, pacientemente [...]. (1993, p.52) (grifo nosso)

Esse é um comentário auto-teorizante do autor, no qual ele explica sua transposição da palavra do pai (que já se afigura uma "transfiguração" da palavra do narrador-pai bíblico), baseado numa transvalorização dos seus conteúdos prescritivos. Em sua narração, ele compõe o

tempo arcaico, mantendo a sua harmonia, mas sublinhando um retorno embriagado ("vinho") e visceral ("estrume"). A natureza arcaica da palavra do *Antigo Testamento*, podemos observar na metáfora do "musgo" e "pedra"; o trabalho do narrador, na ação de escavar a terra e "arrumar blocos de pedra numa prateleira" (lembramos que a palavra arcaica do pai é designada pelo narrador-filho como "pedra"), e a subversão desse trabalho com a palavra podemos entrever tanto no epíteto "venenosa" referente à "flor" como também na metáfora do "cogumelo". O espaço para essa subversão da palavra aparece nos epítetos da metáfora "terra", ou seja, "fofa" e "imaginosa", e eles parecem aludir ao espaço da literatura.

No diálogo com o pai, na segunda parte do romance, o próprio narrador observa o seu discurso efetuado a partir do discurso paternal, endurecido, dogmático, pertencente à ordem e à clareza. O narrador afirma que "toda ordem traz uma semente de desordem, a clareza, uma semente de obscuridade, não é por outro motivo que falo como falo" (1993, p.160).

Porém, esse segundo discurso vai além da observação da ordem e clareza daquele do pai. Se ele é engendrado a partir do discurso religioso do pai, ele o conceberá, simultaneamente, como fonte de infinitas derivações, conformadas aos seus múltiplos usos. A "transposição" por meio da "transvaloração" da qual referimos pode ser visualizada e expressa nos "desvios" que o narrador realiza nos discursos do pai, e a finalidade figurada na sua observação quanto ao uso particular de suas palavras. *Lavoura Arcaica* trata da história dos discursos.

O pai, em seu discurso, caracteriza aquele do filho em sua natureza devassa, engendada a partir do arcaico, na seguinte passagem:

não é tua **palavra soberba** que vai **demolir agora o que levou milênios para se construir**; ninguém em nossa casa há de **falar com presumida profundidade, mudando o lugar das palavras, embaralhando as idéias**, desintegrando as coisas numa poeira [...] nenhuma **sabedoria devassa** há de contaminar os modos da família! (1993, p.168-169) (grifo nosso)

Notamos nesse trecho a forma com a qual se ergue o processo de "transvalorização" do discurso paterno – discurso análogo ao das *Escrituras* milenares. A sabedoria devassa filial, de *Lavoura Arcaica*, transpõe a sabedoria divina desse texto, por meio da palavra, mudando o "lugar das palavras" e "embaralhando as idéias". A crítica do pai também é análoga, ou uma "transfiguração" daquela presente nos *Provérbios*. Em ambos os sermões (do *Antigo Testamento* e em *Lavoura Arcaica*) são exortadas a humildade e a submissão à palavra paterna, não sendo permitida qualquer palavra de sabedoria que dela não advenha. Incluem-se, também nesses dois textos, a crítica à ambiguidade da palavra, prescrevendo a simplicidade no seu uso.

No capítulo 8, versículo 13, dos *Provérbios*, está presente a alegoria da Sabedoria, em que se lê: "eu detesto a arrogância e a soberba, o mau proceder e a língua dupla".

A sabedoria, oriunda do divino, aludida pelo narrador-pai nos *Provérbios*, e pelo pai do narrador em *Lavoura Arcaica*, é substituída pela "sabedoria devassa", mundana, no "mau proceder" do narrador-filho. A "arrogância", aludida pela Sabedoria, podemos entrever na descrição do "falar com presumida profundidade", a "língua dupla", na mudança do "lugar das palavras". Esta caracterização do discurso do narrador coincide com o processo da "transposição" efetuada na intertextualidade.

No emprego singular do discurso religioso do pai, o narrador mantém-se no mesmo registro discursivo e estilístico. Entretanto, desvia-se de suas prescrições morais, ou de seu "código de conduta" (1993, p.77), como ele mesmo denomina. O desvio a que o narrador alude, ao longo da obra, efetua-se por uma oscilação de meios, estando na transposição ora direta, ora indireta, por meio da figura de estilo nomeada *discordia concors*. Henri Suhami a explica afirmando ser a inversão do movimento natural da expressão, que tende a explicar o sentido figurado pelo sentido concreto (1981, p. 33). Para melhor entendimento da prescrição colocada em um sentido figurado e transgredida pelo narrador-personagem por meio de sua obediência no

sentido concreto, podemos citar o fato da obediência do filho em permanecer nos limites da casa paterna, fazendo dela uma casa de amor e união. Primeiramente, recorremos ao discurso paterno:

o mundo das paixões é o mundo do desequilíbrio, é contra ele que devemos esticar o arame das nossas cercas, e com as farpas de tantas fiadas tecer um crivo estreito, e sobre este crivo emaranhar uma sebe viva, cerrada e pujante, que divida e proteja a luz calma e clara de nossa casa, que cubra e esconda dos nossos olhos as trevas que ardem do outro lado; e nenhum entre nós há de transgredir esta divisa, nenhum de nós há de estender sobre ela sequer a vista [...]. (1993, p.56) (grifo nosso)

A felicidade que, segundo o pai, só pode ser encontrada dentro dos limites da casa paterna, é confirmada de maneira irônica pelo narrador, por meio do amor incestuoso entre ele e sua irmã. Essa obediência ao discurso paterno pode ser observada na seguinte passagem:

Foi um milagre descobrirmos acima de tudo que nos bastamos dentro dos limites da nossa própria casa, confirmando a palavra do pai de que a felicidade só pode ser encontrada no seio da família [...]. (1993, p. 120)

O narrador acaba por obedecer, de forma transgressora, as prescrições do discurso paterno. Ele emprega esse mesmo discurso central e dominante para legitimar seu desejo, a verdade e a religiosidade com as quais concebe seu corpo – a “sabedoria devassa”, lembrando a crítica do pai.

No capítulo 14, constituído pelas reminiscências da adolescência do narrador, há a descrição da passagem da infância para a adolescência como uma metamorfose de anfíbio para mamífero. No estado de anfíbio ele afirma pesar sobre si uma laje, que reaparece logo depois em sua alusão à pedra. Observamos aí a transposição da “pedra angular” do pai, a qual é fundada e inscrita as leis ou prescrições universais para uma pedra onde ele inaugura uma religião singular, fundada sobre a imanência do seu corpo e seu desejo. O narrador-filho contrapõe, de maneira implícita, as duas religiões, lançando para isso a alusão ao profeta do *Antigo Testamento*, aquele que “alça os olhos pro alto” – referência que nos remete à idéia de transcendentalidade – para, a seguir, negá-lo, afirmando-se como “profeta de sua própria história”, que “tomba o olhar com

segurança sobre os frutos da terra", ou seja, para o imanente, para o corpo e neste o seu desejo. O preceito inscrito na pedra do narrador é o da impaciência, contrário ao sermão paterno, cujo preceito gira em torno da paciência. Vejamos:

Saltei num instante para cima da laje que pesava sobre o meu corpo, meus olhos de início foram de espanto, redondos e parados, olhos de lagarto [...] e mal saindo da água do meu sono, mas já sentindo as patas de um animal forte galopando no meu peito, eu disse cegado por tanta luz tenho dezessete anos e minha saúde é perfeita e sobre esta pedra fundarei minha igreja particular, a igreja para o meu uso, a igreja que frequentarei de pés descalços e corpo desnudo, despido como vim ao mundo e muita coisa estava acontecendo comigo pois me senti num momento profeta da minha própria história, não aquele que alça os olhos pro alto, antes o profeta que tomba o olhar com segurança sobre os frutos da terra, e eu pensei e disse sobre esta pedra me acontece de repente querer, e eu posso! [...] eu tinha simplesmente forjado o punho, erguido a mão e decretado a hora: a impaciência também tem os seus direitos! (1993, p.89)

São constantes as justaposições de substantivos pertencentes ao paradigma da sexualidade, seguido por sua adjetivação advinda do campo semântico da religião. Encontramos, por exemplo, termos como "volúpia religiosa" (p.14), "orgia religiosa" (96), ou, "tormento sacro e profano" (p.93), "fé insolente" (p.71), "santa fúria" (p.140), "reflexões profanas" (p.70).

Uma "transfiguração" da *Bíblia* observada na obra de Nassar concerne ao emprego das metáforas "língua", "verbo", constantes nesse "hipotexto" e retomadas em *Lavoura Arcaica*. O narrador as revisita na descrição de sua palavra, oferecendo-nos sua intenção de erguer um discurso a partir da "saliva oleosa desse verbo" (1993, p. 48), da "textura da minha língua exuberante" (1993, p. 109), na "lascívia de uma saliva escusa" (1993, p. 110), "retirando da fimbria das palavras ternas o sumo do meu punhal, me exaltando de carne estremecida na volúpia urgente de uma confissão" (1993, p. 112).

O narrador-filho, em dado momento da narrativa, obedecendo ao princípio de "transposição", na "transvalorização" da palavra paterna, oferece uma contra-liturgia. "Em paga aos sermões do pai", ele profere um discurso mundano e devasso, porém observando e mantendo



o mesmo registro prescritivo dessa palavra. A mundaneidade que ele traz ao seu discurso refere-se aos objetos presenteados pelas prostitutas e que ele os dá, em oferta, às irmãs. Nessa oferta permanece o aspecto prescritivo dos sermões, como veremos a seguir:

Carregue essas miudezas todas pra casa e conte entre olhares de assombro como foi se erguendo a história do filho e a história do irmão; [...] espalhe aromas pelo pátio, invente nardos afrodisíacos; convoque nossas irmãs [...] faça ainda que brincos muito sutis mordisquem o lóbulo das orelhas e que suportes bem concebidos açulem os mamilos [...] carregue esses presentes com você e lá chegando anuncie em voz solene “são do irmão amado para as irmãs” e diga, é importante: “cuidado, muito cuidado em retirá-los deste saco, em paga aos sermões do pai, o filho tresmalhado também manda, entre os presentes, um pesado riso de escárnio” [...]. (1993, p.75)

Em outro momento de sua narração, ele revela sua ação transgressora sobre certos preceitos (fé e devoção religiosas). O ato transgressor (no ato de devassar) efetiva-se pelo fato desses preceitos apresentarem obscuridão e interdição, convidando o narrador a questioná-los. Ele afirma não ser “a hora”, mas nos dá a descrição de sua “transposição” na “transvalorização”. O narrador afirma não ser

mas não era a hora de especular sobre os serviços obscuros da fé, levantar suas partes devassas, o consumo sacramental da carne e do sangue, investigando a volúpia e os tremores da devoção [...]. (1993, p.26)

Haveria um lado obscuro da fé, da devoção, o qual não estaria submetido às prescrições morais da religião. Estaria, isto sim, em uma convergência com o próprio corpo. Na sua “transvalorização”, a fé e a devoção estão mantidas, entretanto estarão transpostas para o nível corporal. O “consumo sacramental” não se refere mais ao corpo imanente-transcendente de Cristo; mas sim desviado na imanência do corporal.

Em sua “transposição”, o narrador faz a “transvalorização” de uma religião transcendente para uma religião imanente, por meio da permanência do religioso e a introdução nele de elementos do mundo sensível. Sublinhamos mais algumas passagens da obra, em que é

possível observar esta fusão, como por exemplo, em seu encontro com a irmã, acontecido na capela da fazenda. Na descrição de seu desejo, ele conserva o registro religioso, afirmando: “e pude pensar cheio de fé eu não me engano neste incêndio, nesta paixão, neste delírio [...]” (1993, p.98), ou, no encontro com a irmã, quando ele revela: “ ‘te amo, Ana’, eu fui dizendo num incêndio alucinado, como quem ora [...]” (1989 p.119).

Na narração desse encontro com a irmã, há a presença recorrente da fusão de elementos sacros e profanos. Expomos algumas passagens desta narrativa:

Arrolando na minha fala convulsa a alma de uma chama, um pano de verônica e o espirro de tanta lama [...] **me exaltando de carne estremecida na volúpia urgente de uma confissão [...]**. (1993, p.112) (grifo nosso)

E minhas mãos cheias de febre que desfaziam os botões violentos da camisa, descendo logo pela braguilha, reencontravam altivamente sua vocação primitiva, já eram as mãos remotas do assassino revertendo com segurança as regras de um jogo imundo liberando-se para a doçura do crime (que orgias!), **vasculhando os oratórios em busca da carne e do sangue, mergulhando a hóstia anêmica no cálice do meu vinho, riscando com as unhas, nos vasos, a brandura dos lírios, imprimindo o meu dígito na castidade deste pergaminho, perseguindo nos nichos a lascívia dos santos [...]**. (1993, p.136) (grifo nosso)

Fazendo surgir da flora meiga do **púbis**, num ímpeto cheio de caprichos e de engenhos, o meu **falo soberbo**, resoluto, e, um pouco abaixo, entre a costura das **virilhas**, penso, me enchendo a palma, o saco tosco do meu **escroto** que protegia a fonte primordial de todos os meus tormentos, **enquanto ia oferecendo religiosamente para a irmã o alimento denso do seu avesso [...]**. (1993, p.137-138) (grifo nosso)

Na reminiscência do narrador do seu tempo de adolescência, também há a afirmação da expansão de seus desejos, concebidos de maneira religiosa:

me recolhi na casa velha da fazenda, fiz dela o meu refúgio, o esconderijo lúdico da minha insônia e suas dores, tranquei ali, entre as páginas de um missal, minha libido mais escura [...] **incidindo em cada canto meu tormento sacro e profano, ia enchendo os cômodos em abandono com minhas preces, iluminando com meu fogo e minha fé as sombras esotéricas que fizeram a fama assustada da casa velha [...]** e enquanto me subiam os gemidos subterrâneos através das tábuas, **eu fui dizendo, como quem ora**, ainda incendeio essa

madeira [...] fazendo do quarto maior da casa o celeiro dos meus testículos [...] eu disparava na embriaguez [...]. (1993, p.93-94) (grifo nosso)

Ou, ainda, na festa em comemoração à chegada do filho pródigo, na descrição de sua irmã Ana:

Era a voz surda de um coro ao mesmo tempo **sacro e profano** que subia, era a comunhão confusa de alegria, anseios e tormentos, ela sabia surpreender, essa minha irmã, sabia molhar a sua dança, embeber a sua carne, **castigar a minha língua no mel litúrgico** daquele favo [...]. (1993, p.190) (grifo nosso)

No confronto com o irmão, ainda na primeira parte do romance, o narrador externaliza seu discurso, vindo à tona pela total embriaguez. Ele conserva o aspecto prescritivo da religião, com verbos na forma imperativa. Também o estilo é notadamente bíblico, quando lembramos a presença dos polissíndetos e anáforas presentes na *Bíblia* e empregados pelo narrador. Entretanto, essas figuras de repetição, que fazem parte das figuras de estilo, se nos leva a aproximá-las do estilo bíblico, também mostra o discurso compulsivo e embriagado do narrador.

[...] volte agora pra casa e faça essa revelação, volte agora e você verá [...] e **você grite** cada vez mais alto “nosso irmão é um epilético, um convulso, um possesso” e **conte** também [...] e **diga** também [...] e **vocês podem gritar** [...] e **gritem** quanto quiserem [...] e **você pode** como irmão mais velho lamentar num grito de desespero [...] **grite, grite** sempre “uma peste maldita tomou conta dele” e **grite** ainda “que desgraça se abateu sobre a nossa casa” e **pergunte** em furor [...] e **você ouvirá** comprimido [...] e vá em frente e vá dizendo “ele tem os olhos tenebrosos” e **você há de ouvir** “traz o demônio no corpo” e **continue** engrolando as pedras desse bueiro e **diga** num assombro de susto e pavor [...] e **diga** ainda [...] e **você ouvirá** sempre o mesmo som cavernoso e oco “traz o demônio no corpo” [...] e em **clamor**, e como quem blasfema, **levantem** os braços, **ergam** numa só voz aos céus “Ele nos abandonou, Ele nos abandonou” e depois [...] **corra ligeiro** [...] e **procure** [...] e **fique atento** [...]. (1993, p. 41-43) (grifo nosso)

No tocante à embriaguez, o irmão do narrador comenta que “não vem deste vinho a sabedoria das lições do pai (1993, p. 40). Essa lição do pai não está inserida na narrativa, porém é possível encontrá-la nas lições do pai-narrador dos *Provérbios*: “O vinho é uma fonte de luxúria e a embriaguez é cheia de desordens; todo aquele que põe nisto o gosto, não será sábio” (1963, 20,

1). Nos *Provérbios*, (23, 29-35), o narrador-pai realiza em seu sermão uma crítica ao vinho, e no final prescreve:

Não olhes para o vinho quando te começa aparecer louro, quando a sua cor começa a brilhar no copo; ele entra suavemente, mas no fim morde como uma serpente, e espalha veneno como basilisco. **Os teus olhos verão coisas estranhas, e o teu coração proferirá incoerências. E tu serás como homem adormecido no meio do mar, e como um piloto sonolento que perdeu o leme** (1993, 23, 31-34) (grifo nosso)

O narrador-filho, em sua embriaguez, descreve o efeito do vinho:

Mas eram na verdade as primeiras ressonâncias do meu sangue tinto que eu sentia salso e grosso, e refluindo na cabeça, e intumescendo ali a flor antes inerte, e me fazendo daquele amontoado de vermes, despojada de galões, a almofada sacra pr'eu deitar meu pensamento; só eu sabia naquele instante de espumas em que águas, e, que ondas eu próprio navegava, só eu sabia que vertigem de sal me fazia oscilar, "é meu delírio" [...] (1993, p. 48)

Neste último excerto é possível notar a descrição do efeito do vinho, análogo àquele referido pelo pai-narrador dos *Provérbios*. Os olhos do narrador-filho de *Lavoura Arcaica* vê "coisas estranhas" as quais ele descreverá em toda a sua "incoerência": o surgimento, em sua cabeça, de flores providas de armas e a transformação dessas flores em almofada de vermes – espaço onde se instala seu pensamento. Porém, não ocorre apenas o desenvolvimento de um comentário sobre o efeito do vinho para a sua descrição. De maneira distinta do pai-narrador de *Provérbios*, o narrador-filho de *Lavoura Arcaica*, aludindo ao "homem adormecido no meio do mar, e como um piloto sonolento que perdeu o leme", nega estar perdido no mar, como o embriagado dos *Provérbios*, afirmando saber: "em que águas, e, que ondas" ele próprio "navegava".

Todo o capítulo 7 apresenta a voz do narrador, em suas raras externalizações, pronunciada ao irmão. Em resposta ao discurso deste, ele profere um discurso mundano, próprio de um "filho pródigo", em um estilo predominantemente religioso.

O narrador faz uma alusão ao conhecimento da família, não a partir da ordem e da disciplina apregoadas no discurso paterno, mas ao conhecimento a partir da intimidade corporal de cada membro da família, sempre com a intenção de sublinhar a importância da realidade mais sensível, contraposta à realidade dos preceitos universais, representados na figura paterna. Ele prossegue com um discurso onde as anáforas predominam:

era preciso revolver muito para encontrar as manchas periódicas de nogueira no fundilho dos panos leves das mulheres ou escutar o soluço mudo que subia do escroto engomando o algodão branco e macio das cuecas, **era preciso** conhecer o corpo da família inteira [...] **era preciso** surpreender nosso ossuário quando a casa ressoava [...]. (1993, p. 45) (grifo nosso)

Na página 46, a mesma repetição compulsiva continua na construção do discurso erguido com as anáforas comuns da linguagem bíblica. Desta vez, este emprego dar-se-á por meio da expressão “era ele”, “era” e “ele”, ao referir-se ao “sermão” do pai:

era ele, Pedro, **era ele** na verdade nosso veio ancestral, **ele** naquele terno [...] **era ele** na verdade que nos conduzia, **era ele** sempre apertado num colete [...] **era esse** velho asceta, esse lavrador fenado [...] **ele** que não se permitia [...] **era ele** a direção dos nossos passos em conjunto, sempre **ele**, Pedro, sempre **ele** naquele silêncio [...] **ele** não nos permitindo [...] **era ele** o guia moldado em gesso [...] eu disse aos berros [...]. (1993, p. 45-46) (grifo nosso)

O narrador muda de atitude, desistindo do seu discurso e, em uma confissão religiosa (“eu de repente me pus de joelhos”) e íntima, ainda construída por meio anáforas, diz:

eu, que podia ainda gritar [...] **eu**, que antes, num desarvorro demoníaco, tinha me deslocado de um canto para o outro, **eu** de repente me pus de joelhos [...] **eu**, tomado de dubiedades [...]. (1993, p. 47) (grifo nosso)

Encontramos o capítulo 9 onde há a transcrição do discurso do pai, sendo uma “transfiguração” do livro *Eclesiastes*, do *Antigo Testamento*, e do *Evangelho Segundo Mateus*, do *Novo Testamento*. Ele é constituído quase inteiramente pelo sermão do pai, “à cabeceira da mesa”, dirigindo sua palavra aos filhos.

O livro de *Eclesiastes*, segundo o comentador da edição aqui utilizada, é composto de reflexões, podendo ser incluído também no gênero de filosofia fragmentária. Salientamos que um dos significados atribuídos ao nome *Eclesiastes* refere-se à sua tradução grega, ou seja, “orador que fala na assembléia”. No entanto, o comentador aventa a possibilidade de *Eclesiastes* ser o apelido do autor do livro. Em virtude da imprecisão em torno do nome, optamos por adotar o ponto de vista que destaca o narrador de *Eclesiastes* como um “orador que fala na assembléia”.

De qualquer maneira, o aspecto que convém aqui destacar na obra é aquele de um falante e seus ouvintes: o discurso, o sermão.

O sermão tanto do *Eclesiastes*, como também do capítulo 9 de *Lavoura Arcaica*, apontam para uma reflexão geral sobre o tempo, a moderação no fruir dos sentimentos e prazeres, e o cuidado para com a vaidade. Porém, lembramos que estas reflexões estão, ao longo da narrativa, no centro das prescrições do discurso paterno, criticado com insistência e de forma ora colérica, ora desdenhosa, pelo narrador – forma crítica que transgride a prescrição do narrador-pai dos *Provérbios* e *Eclesiástico* na atitude da calma e da paciência, contrário à ira.

Há uma ordem de reflexão sobre o tempo, em *Eclesiastes*, que guarda paralelos com *Lavoura Arcaica*. Intitula-se “Tudo tem seu tempo”:

Todas as coisas têm seu tempo e todas elas passam debaixo do céu segundo o termo que a cada uma foi prescrito [...] Há tempo de nascer e de morrer. Há tempo de plantar. Há tempo de arrancar o que se plantou. Há tempo de matar e tempo de sarar. Há tempo de destruir e tempo de edificar. Há tempo de chorar e tempo de rir. (1963, 3,1-8)

É sobre a moderação no trato com o tempo que se inicia a máxima do pai, em *Lavoura Arcaica*. O paralelo da expressão “Há tempo de” é substituído por “existe tempo”:

onipresente o tempo está em tudo; existe tempo, por exemplo, nesta mesa antiga: existiu primeiro uma terra propícia, existiu depois uma árvore secular feita de anos sossegados, e existiu finalmente uma prancha nodosa e dura trabalhada pelas mãos de um artesão dia após dia; existe tempo nas cadeiras onde sentamos [...] rico só é o homem que aprendeu, piedoso e humilde, a conviver com o tempo, aproximando-se

dele com ternura, não contrariando suas disposições, não se rebelando contra o seu curso [...] brindando-o antes com sabedoria pra receber dele os favores e não a sua ira; o equilíbrio da vida depende essencialmente deste bem supremo, e quem souber com acerto a quantidade de vagar, ou a de espera, que se deve pôr nas coisas, não corre nunca o risco, ao buscar por elas, de defrontar-se com o que não é [...]. (1993, p. 54-55)

Logo após essas máximas concernentes ao tempo, segue a estrutura dos sermões do *Antigo Testamento*, entrevista nas prescrições, com a utilização das anáforas e clichés arcaicos, como:

por isso, **ninguém em nossa casa há de** dar nunca o passo mais largo que a perna: dar o passo mais largo que a perna é o mesmo que suprimir o tempo necessário à nossa iniciativa; **e ninguém em nossa casa há de** colocar nunca o carro à frente dos bois: colocar o carro na frente dos bois é o mesmo que retirar a quantidade de tempo que um empreendimento exige; **e ninguém ainda em nossa casa há de** começar nunca as coisas pelo teto: começar as coisas pelo teto é o mesmo que eliminar o tempo que se levaria para erguer os alicerces e as paredes de uma casa. (1993, p. 55) (grifo nosso)

Posterior às prescrições, seguem os castigos para aqueles que não ouvirem a palavra paterna e sagrada. O pai, em suas ameaças, "transfigura" os sermões das *Escrituras* da seguinte maneira:

Ai daquele que brinca com fogo: **terá** as mãos cheias de cinza; **ai daquele** que se deixa arrastar pelo calor de tanta chama: **terá** a insônia como estigma; **ai daquele** que cair e nessa queda se largar: **há de arder** em carne viva; **ai daquele** que queima a garganta com tanto grito: **será escutado por seus gemidos**; **ai daquele** que se antecipa no processo de mudanças; **terá** as mãos cheias de sangue; **ai daquele**, mais lascivo, que tudo quer ver e sentir de modo intenso: **terá as mãos cheias de gesso [...] acaba por nada ver, de tanto que quer ver; acaba por nada sentir, de tanto que quer sentir; acaba só por expiar, de tanto que quer viver.** (1993, p. 57) (grifo nosso)

Em todo o capítulo 9, encontramos a presença de máximas, prescrições e ameaças constituindo-se um sermão análogo àquele das *Escrituras*.

O narrador de *Lavoura Arcaica*, em sua "transposição" irá contrapor, ao sermão do pai sobre o tempo, o seu próprio discurso sobre esse tema. Primeiramente, ele alude à concepção do tempo pregada no sermão do pai: "e eu espreitava e aguardava, porque existe o tempo de

aguardar e o tempo de ser ágil (foi essa uma ciência que aprendi na infância e esqueci depois [...])” (1989 p.97). No entanto, ele contrapõe em um processo de "transvaloração", à essa concepção do tempo, da paciência, a sua própria, transgressora, o tempo da impaciência, um “tempo às vezes suave, às vezes terrível, demônio absoluto” e acrescenta uma falha do sermão do pai, ao observar que não há neste nenhum ensinamento em que se regula, ou legaliza-se, ou preceitua-se a transposição entre o agir e o não-agir, e entre vivência do tempo e a memória dessa vivência:

existia o tempo de aguardar, mas eu já tropeçava, voltando impaciente da janela, chutei com violência a palha que eu, no bico, dia-a-dia, tinha amontoado no meio do quarto [...] o tempo, o tempo, esse algoz às vezes suave, às vezes mais terrível, demônio absoluto conferindo qualidade a todas as coisas, é ele ainda hoje e sempre quem decide e por isso a quem me curvo cheio de medo e erguido em suspense me perguntando qual o momento, o momento preciso da transposição? Que instante, que instante terrível é esse que marca o salto? Que massa de vento, que fundo de espaço concorrem para levar ao limite? O limite em que as coisas já desprovidas da vibração deixam de ser simplesmente vida na corrente do dia-a-dia para ser vida nos subterrâneos da memória [...]. (1993, p. 99)

O narrador está referindo-se à armadilha para pegar uma pomba e perguntando-se qual seria o instante preciso de puxar a linha e apreender o pássaro, e estende esse exemplo na sua indagação sobre qual seria o instante que transpõe o tempo do não-agir para o de agir e vice-versa. Ele observa não encontrar a resposta nas prescrições do discurso paterno: a virtude da paciência não oferece a sabedoria do instante da ação. Esse instante corresponde, segundo o narrador, à ciência de menino:

era uma ciência de menino, mas já era uma ciência feita de instantes, a linha numa das mãos, o coração na outra, não se podia ser ágil tendo-se pela frente instantes de paciência [...] era uma ciência de menino, mas era uma ciência complicada, nenhum grão de mais, nenhum instante de menos, para que a ave não encontrasse o desânimo na carência nem na fartura, existia a medida sagaz, precisa, capaz de reter a pomba confiante no centro da armadilha [...]. (1993, p. 100)

No último capítulo da primeira parte da obra, o narrador reivindica a sacralização do sensível, do imanente, do mundo para além da casa paterna, ao afirmar que “eram também coisas do direito divino, coisas santas, os muros e as portas da cidade” (1989 p.144).

Com esse argumento, finda-se a primeira parte de *Lavoura Arcaica*, construída a partir da presença do irmão, com seu discurso religioso, e das memórias da infância e adolescência do narrador. Memórias essas em que há a forte presença do discurso religioso e prescritivo do pai, entrecruzadas por um discurso-resposta do narrador, em que ele apossa-se do mesmo estilo religioso do pai, a fim de reivindicar uma outra religião em conformidade com mundo sensível, corporal.

Além de capítulos constituídos por meio de memórias do narrador sobre discurso paterno, sobre sua infância, há outros onde o narrador memora a sua adolescência e nesta um encontro com a irmã, acontecido em dois espaços diferentes da fazenda: a casa velha e a capela. O primeiro deles, o capítulo 18, inicia-se com a narração da presença de Ana, a irmã, na casa velha. O narrador faz um paralelo entre Ana e uma pomba.

No *Cântico dos Cânticos*, o narrador enamorado, denomina sua amada de “minha irmã, amiga minha, pomba minha, imaculada minha de sua infância” (5, 2), fato que recebemos como uma relação de analogia ou “transfiguração”, em *Lavoura Arcaica*, desse “hipotexto” sagrado.

Essa relação que o narrador efetua entre sua irmã, sua amada, sua pomba, podemos percebê-la na seguinte passagem:

sentindo contudo seus passos dementes atrás de mim, adivinhando uma pasta escura turvando seus olhos, mas a sombra indecisa foi aos poucos descrevendo movimentos desenvoltos, perdendo-se logo no túnel do corredor: fechei a porta, tinha puxado a linha, sabendo que ela, em algum lugar da casa, imóvel, de asas arriadas, se encontraria esmagada sob o peso de um destino forte [...]. (1993, p. 102-103)

A descrição do encontro do narrador com sua amada é pontuada por um registro litúrgico – a prece – em que ele recorre à evocação a Deus. Ele dirá:

levantei nos lábios esquisitos uma prece alta, cheia de febre, que jamais eu tinha feito um dia, um milagre, um milagre, meu Deus, eu pedia, um milagre e eu na minha descrença Te devolvo a existência, me concede viver esta paixão singular [...]. (1993, p. 104)

Na prece do narrador há uma promessa a Deus, em troca da reciprocidade do amor da irmã. Porém, em sua narração-prece não se encontra elementos submissos ao transcendente, ela segue afirmando sua religião na imanência, em um amálgama entre o sacro e o sacrílego. Em sua descrição em prece, o narrador realiza a ressurreição de Deus, revitalizando-O sob a forma imanente, corporal, retirando, dessa forma, o seu aspecto transcendente. Essa revitalização submete-se ao corporal, sendo esta a forma de existência religiosa, e da existência de Deus, para o narrador.

Em sua prece, ele efetua uma descrição imanente de Deus, enfatizando Seu corpo, como veremos no trecho a seguir:

ó Deus, e eu em paga deste sopro voarei me deitando ternamente sobre Teu **corpo**, e com meus dedos aplicados removerei o anzol de ouro que Te físgou um dia a **boca**, limpando com rigor Teu **rosto** machucado, afastando com cuidado as teias de aranha que cobriram a luz antiga dos Teus **olhos** [...] removerei também o pó corrupto que sufocou Tua **cabeleira** telúrica [...] limparei Tuas **unhas** escuras [...] lavarei Teus **pés** em água azul recendendo a alfazema, e, com meus olhos afetivos, sem me tardar, **irei remendendo a carne aberta no meio dos Teus dedos; Te insuflarei ainda o ar quente dos meus pulmões** e, quando o vaso mais delgado vier a correr, Tu verás então Tua **pele** rota e chupada encher-se de açúcar e Tua **boca** dura e escancarada transformar-se num pomo maduro [...]. (1993, p. 104-105) (grifo nosso)

Ao longo de todo esse capítulo o narrador segue sua prece dirigida à irmã, fundindo em seu discurso o sagrado e o profano. Ele diz:

assim que entrei, fui me pôr atrás dela, **passando eu mesmo**, num murmúrio denso, **a engrolar meu terço**, era a corda do meu poço que eu puxava, caroço por caroço, “eu te amo, Ana” “te amo, Ana”, “te amo, Ana” **eu fui dizendo num incêndio alucinado, com quem ora**, cheio de sentimentos dúbios, e que gozo intenso açular-lhe a espinha [...] espicaçar-lhe a nuca com a mornidão da minha

língua; mas **era inútil minha prece** [...] mesmo assim eu fui em frente, caroço por caroço “Ana, me escute, é só o que te peço” eu disse forjando alguma calma, eu tinha de provar minha paciência, falar-lhe com a razão, usar sua versatilidade, **era preciso ali também aliciar os barros santos** [...]. (1989, p. 119) (grifo nosso)

Como se lê, nesse final, ele observa seu discurso servindo-se da razão instrumental, ou seu discurso prestando-se à suas intenções, vontades. Também notamos esse objetivo, em seu comentário: “era inútil minha prece”. O narrador emprega um discurso religioso com a clara intenção de persuasão, com fins precisos, ou seja, a vivência da união sexual com a irmã. Apesar desse objetivo do narrador, na multiplicidade dos usos da razão, terá o lirismo sua vez. Nesse lirismo, o narrador associará frutos aos desejos:

entenda, Ana, que a mãe não gerou só os filhos quando povoou a casa, fomos embebedos no mais fino caldo dos nossos pomares, enrolados em mel transparente de abelhas verdadeiras, e, entre tantos aromas esfregados em nossas peles, fomos entorpecidos pelo mazar suave das laranjeiras [...]. (1993, p. 130)

Porém, a irmã não se convence com o seu discurso lírico e sacralizador dos desejos. Contrário a tudo isso, ela recorre ao ritual litúrgico. Observamos essa recorrência na seguinte passagem:

sua vontade era forte, Ana não me via, trabalhava zelosamente de joelhos o seu rosário, era só fervor, água e cascalho nas suas faces, lavava sua carne, limpava a sua lepra, que banho de purificação! (1993, p. 132)

Diante da impassibilidade da irmã, o narrador opõe-se ao discurso religioso institucionalizado, fazendo uso de um discurso inflamado, colérico e dessacralizador dessa religião da irmã:

“[...] na quebra desta paixão, não serei piedoso, não tenho a tua fé, não reconheço os teus santos na adversidade” eu disse já ouvindo balidos de uma ovelha tresmalhada correndo num prado vermelho [...]. (1993, p. 132)

O discurso do narrador vai intensificando-se, cada vez mais colérico, profanador do sagrado e sacralizador do profano. De um discurso, que no início do capítulo, fazia promessas de união com a família e suas coisas santas, o narrador gradativamente transforma-o através do seu "requite de alquimista", até atingir o avesso do discurso anterior. Ele afirma:

estou banhado em fel, Ana, mas sei como enfrentar tua rejeição, já carrego no vento do temporal uma raiva perpétua, tenho o fôlego obstinado, tenho requintes de alquimista, sei como alterar o enxofre com a virtude das serpentes, e, na caldeira, sei como dar à fumaça que sobe da borbulha a frieza da cerração nas madrugadas; vou cultivar o meu olhar, plantar nele uma semente que não germina, será uma terra que não fecunda, um chão capaz de necrosar, como as geadas as folhas das árvores, as pétalas das flores e a polpa dos nossos frutos; não reprimirei os cantos dos lábios se a peste dizimar nossos rebanhos, e nem se as pragas devorarem as plantações [...]. (1993, p. 138)

A descrição efetuada pelo narrador de sua prodigalidade atingirá um aspecto satânico:

pertenço como nunca desde agora a essa insólita confraria dos enjeitados, dos proibidos, dos recusados pelo afeto, dos sem-sossego, dos intranquilos, dos inquietos, dos que se contorcem, dos aleijões com cara de assassino que descendem de Caim (quem não ouve a ancestralidade cavernosa dos meus gemidos?), dos que trazem um sinal na testa, essa longínqua cicatriz de cinza dos marcados pela santa inveja, dos sedentos de igualdade e de justiça, dos que cedo ou tarde acabam se ajoelhando no altar escuso do Maligno, deitando antes em sua mesa, piamente, as despojadas oferendas [...]. (1993, p. 139)

Esse aspecto satânico é descrito no discurso do narrador em uma "transvaloração" dos sermões do pai, que apregoam a sabedoria na obediência ao tempo – não indo jamais contra a sua corrente, resultando em alegrias e não em dores. Ele substitui o pai das *Escrituras* pelo seu oposto. Vejamos:

a ele, o artífice do rabisco, o desenhista provecto do garrancho, o artesão que trabalha em cima de restos de vida [...] ele, o propulsor das mudanças, nos impelindo com seus sussurros contra a corrente [...] nos seduzindo contra a solidez precária da ordem, este edifício de pedra cuja estrutura de ferro é sempre erguida, não importa a arquitetura, sobre os ombros ulcerados dos que gemem, ele, o primeiro, o único, o soberano, não passando o teu Deus bondoso (antes discriminador, piolhento e vingativo) de um vassalo, de um subalterno, de um promulgador de tábuas insuficiente, incapaz de perceber que suas leis são a lenha resinosa que alimenta a constância do Fogo Eterno! [...] já sinto ímpetos de empalar teus santos, de varar teus anjos tenros, de dar uma dentada no coração de Cristo!" (1989 p.140)

Após a profanação do sagrado, acima, o narrador diz:

já corria embalado numa santa fúria, me cobrindo de bolhas de torso a dorso, babando o caldo pardo das urtigas, sangrando a suculência do meu cactus, afiando meus caninos pra sorver o licor rosado dos meninos, profanando aos berros o tabernáculo da família [...]. (1989 p.140)

O próprio narrador descreve seu discurso como de natureza ritual, elevando-o em nível sagrado:

e eu que mal acabava de me jogar no ritual deste calor antigo, inscrito sempre em ouro na lombada dos livros sacros, incorporei subitamente a tristeza calada do universo, inscrita sempre em traços negros nos olhos de um cordeiro sacrificado [...]. (1989 p.141)

No penúltimo capítulo de *Lavoura Arcaica*, há uma reflexão do narrador sobre o tempo. Lembramos ter havido dois capítulos onde esteve presente a reflexão do tempo; a primeira efetuada pelo pai, a partir de *Eclesiastes*, e a segunda que a transpõe, a do narrador-filho. Nesse momento, convém aproximarmos um pouco mais dessa obra, pois Nassar retira dela alguns elementos relevantes para o final de *Lavoura Arcaica*.

O narrador de *Eclesiastes* afirma no início do texto que ele se propôs a “inquirir e investigar sabiamente todas as coisas que se fazem debaixo do sol” (1, 14), ou seja, ele empreendeu uma tentativa de compreensão da existência humana. Essa tentativa foi efetuada através da observação e da experiência do narrador no mundo. Faremos um breve comentário ou paráfrase desse texto.

Para o nosso trabalho, colocaremos em relevo duas questões que incidem em *Eclesiastes*: uma relativa ao tempo e outra que é a procura de conhecimento do mundo. A narração nesse texto gira em torno do percurso do narrador no mundo, no seu conflito entre a tentativa de compreensão deste, contraposta a um Deus e um tempo intervindo e limitando essa compreensão.

No início de *Eclesiastes*, encontramos um estribilho conhecido que concerne ao tema da vaidade: “vaidade de vaidades, tudo é vaidade” (1969, 1-2), sendo esta a lição que o narrador extrai de sua reflexão sobre o mundo. A condição humana ele observa estar restrita a vida “debaixo do sol”, compreendendo nessa descrição a finitude da vida mediante um tempo infinito com a natureza cíclica que o percorre. A esse respeito o narrador afirma:

Uma geração passa, e outra lhe sucede; mas a terra permanece sempre estável. O sol nasce e põe-se, e torna ao lugar donde partiu, e, renascendo aí, dirige o seu giro para o meio-dia, e depois declina para o norte; o vento corre visitando tudo em roda, e volta a começar os seus circuitos. Todos os rios entram no mar e o mar nem por isso transborda; os rios voltam ao mesmo lugar donde saíram, para tornar a correr. (1969, 1, 4-7)

Ele lembra que o homem não consegue ultrapassar sua condição “debaixo do sol” para atingir o entendimento para além desse limite. Depois dessa constatação, ele retorna sua reflexão sobre o tempo, indagando-se sobre o tempo infinito, desdobrado na manifestação de uma natureza cíclica:

Que é o que foi? É o mesmo que há de ser. Que é o que se fez? O mesmo que se há de fazer. Não há nada de novo debaixo do sol, e ninguém pode dizer: Eis aqui está uma coisa nova, porque ela já existiu nos séculos que passaram antes de nós. Não há memória das coisas antigas, mas também não haverá memória das coisas que hão de suceder depois de nós entre aqueles que viverão mais tarde. (1969, 1,9-11)

Não há nada de novo, pois tudo já existiu antes de nós, e existirá depois, sem que saibamos. Nossa finitude temporal não nos fraqueia o conhecimento do mundo.

O narrador toma distância dos fatos por ele narrados, fazendo uma descrição sucinta do seu percurso no mundo. Em primeiro lugar, ele pretendeu a sabedoria, mas no final dessa empreitada reconhece haver nela muito trabalho e aflição de espírito, porque “na muita sabedoria há muita indignação e o que aumenta a sua ciência também aumenta o seu trabalho” (1969, 1,18). Após essa constatação, ele levanta a possibilidade de gozar de todos os bens do mundo, de maneira desenfreada, sôfrega, mas distancia-se dessa tentação, com o objetivo de alcançar a

sabedoria sobre o mundo. A etapa seguinte do narrador é sua ação concreta no mundo, no acúmulo de riquezas. O narrador, novamente afirma ter refletido sobre as obras que suas mãos tinham feito, e chega à conclusão de que nisso também havia muita aflição de espírito e vaidade. Em consequência, ele transpõe seu agir sobre o mundo, atingindo a “contemplação da sabedoria, dos erros e da loucura” (1962, 2,12). Nesse estado contemplativo, o narrador traz ao seu discurso a idéia da morte, que nivela tanto o sábio quanto o insensato e o ignorante.

No terceiro capítulo da obra, intitulado “Tudo tem seu tempo”, retorna a sua reflexão sobre o tempo, em que ele pondera que cada coisa no mundo encontra sua ação em um tempo determinado por Deus. O narrador considera, ao longo de seu texto, que está vedado ao homem, em consequência da experiência humana circunscrever-se a “debaixo do sol”, o conhecimento do princípio e fim dessa criação.

Deus deu ao homem somente uma vida “debaixo do sol”, sendo que a ele cabe apenas a sabedoria de aproveitá-la, não cabendo senão viver, ou como exposto no texto de *Eclesiastes*:

Pareceu-me, pois, bem que o homem coma, beba e colha com alegria o fruto do seu trabalho com que se afadigou debaixo do sol durante o número dos dias da sua vida, os quais Deus lhe deu; e esta é a sua parte. (1969, 5, 17)

Viver segundo essa oferta de Deus seria, segundo *Eclesiastes*, um paliativo ofertado a fim de que o homem possa esquecer a sua condição temporal e cognitiva finitas na terra, pois ele, desse modo, “não se lembrará muito dos dias de sua vida, visto que Deus ocupa de delícias o seu coração” (1969, 5, 19). O narrador recorre a essa forma de epicurismo na mesma proporção em que observa não haver mais nada a ser criado, pois tudo já o foi desde o início, e o desenrolar de cada criação, no tempo, não a transforma em algo novo, mas apenas cumpre o que nela estava inserido no momento de sua criação.

Ao homem não lhe foi dado a ultrapassagem de sua condição de criatura, sendo que é justamente essa condição que o impede de conhecer a causa e a finalidade do mundo.

Em *Lavoura Arcaica*, além de observarmos a transfiguração do *Eclesiastes* no sermão paterno sobre o tempo, encontramos também a insinuação da problemática do tempo – em seu aspecto cíclico perpassando a natureza – com o mundo não sendo senão o desenvolver do já criado, e o homem apresentado em sua limitação temporal e cognitiva.

Observemos, em primeiro lugar, que além de Nassar lançar mão do trabalho intertextual como crítica à razão, o recurso do narrador ao emprego de outros discursos também encontra sua implicação na concepção de um mundo já criado, de um *maktub* – “está escrito” – sendo o seu discurso apenas o desenvolvimento, em forma negativa ou não, do que já foi escrito por outros.

Essa concepção das coisas já criadas em seu início, e que vai de par com aquela de *Eclesiastes*, está apresentada já nos eventos iniciais da narrativa; o “está escrito” faz parte do conceito de mundo dessa narrativa bíblica, como também permeia todo o texto de Nassar, cujas últimas páginas, encontramos o seu comentário que afirma nunca ter duvidado existir “a bolha derradeira, presente em cada folha amanhecida” (1993, p. 144). No entanto, não é somente por meio de comentários do narrador que observamos o “está escrito”. Este nós encontramos na própria estrutura do texto, em que o narrador cumpre o que havia descrito em seu início. Referimo-nos a um trecho de *Lavoura Arcaica* em que há uma descrição de uma festa, ocupando as páginas 28 até a 32. No penúltimo capítulo, ela reaparece, comportando as páginas 186 até a 191. Essa repetição da descrição inicial oferecida em um passado imperfeito irá atingir sua completude em um passado perfeito, ou seja, o texto apresenta em seu início a descrição de uma festa ocorrida em um passado imperfeito, como transcrevemos a seguir:

e **era** no bosque atrás da casa, debaixo das árvores mais altas que compunham com o sol o jogo alegre e suave de sombra e luz, depois que o cheiro da carne assada já tinha se perdido entre as muitas folhas das árvores mais copadas, **era** então que se **recolhia** a toalha estendida por cima da relva calma, e eu **podia** acompanhar assim recolhido junto ao tronco mais distante os preparativos agitados da dança, [...]. (1993, p. 28) (grifo nosso)

Essa descrição retorna no final de *Lavoura Arcaica*, atingindo sua completitude no passado perfeito:

e **foi** no bosque atrás da casa, debaixo das árvores mais altas que compunham com o sol o jogo alegre e suave de sombra e luz, depois que o cheiro da carne assada já tinha se perdido entre as muitas folhas das árvores mais copadas, **foi** então que se **recolheu** a toalha **antes** estendida por cima da relva calma, e eu **pude** acompanhar assim recolhido junto ao tronco mais distante os preparativos agitados da dança, [...]. (1993, p. 28) (grifo nosso)

A composição do texto atinge seu final em um tempo simples, realizando uma completitude do passado. A respeito do emprego do passado simples, aludimos a Roland Barthes, em *O Grau Zero da Escritura* (2004), em que ele afirma ser o papel desse passado simples o de reduzir a realidade a um ponto, e abstrair da multiplicidade dos tempos vividos e sobrepostos, um ato verbal puro. O narrador de *Lavoura Arcaica* demonstra, no emprego do passado simples, um mundo construído, elaborado.

A repetição, que dá a completitude do passado, apresenta-se em um final trágico, com a morte da irmã do narrador, e remete-nos à idéia de uma ação inicial que se expande no desenvolvimento da narrativa, unindo uma causa a um fim. Esse final, que é um retorno da ação inicial, explora tanto a idéia de *Eclesiastes*, do “nada de novo debaixo do sol”, como vai mais além, ao mostrar que uma ação já está dada desde o seu início, ou desde o momento de sua criação, sendo que o seu desenvolvimento no tempo é tão somente o que já antes estava escrito – *maktub* – na sua criação. Nassar oferece-nos um acontecimento inicial (a festa), e, por meio de sua repetição, expõe sua completitude. Se persarmos em um tempo cíclico ao qual seu texto possa nos remeter, aludiremos, como o faz o próprio narrador de *Lavoura Arcaica*, ao tempo de

Eclesiastes, que seria um início em que tudo se realiza e o tempo nada mais do que o desenvolvimento do início.

Observando a descrição da festa, encontramos, além da repetição de uma ação inicial transformada em um passado simples, a imagem do círculo na “roda dos homens”.

Transcrevemos o excerto:

E foi então a roda dos homens se formando primeiro [...] compondo ao redor das frutas o contorno de um círculo sólido como se fosse o contorno destacado e forte da roda de um carro de boi [...] e ao som da flauta a roda começou quase emperrada a deslocar-se com lentidão, primeiro em um sentido, depois no seu contrário, ensaiando devagar sua força [...] e já não era mais a roda de um carro de boi, antes a roda grande de um moinho girando célere num sentido [...] (1993, p. 187-188)

O último capítulo de *Lavoura Arcaica* retorna, agora não mais a uma ação passada desenvolvida e cumprida no final da narrativa, mas sim ao discurso paterno – uma transfiguração ou retorno das palavras do narrador de *Eclesiastes*, acrescentando aí uma alusão à estátua de Auguste Rodin, intitulada “Le Penseur”. Na transcrição pelo narrador, do discurso paterno, há a prescrição referente à posição desse pensador:

Cada um deve sentar-se em um banco, plantar bem um dos pés no chão, curvar a espinha, fincar o cotovelo do braço no joelho, e, depois, na altura do queixo, apoiar a cabeça no dorso da mão [...] (1993, p. 62 e 195)

Nessa postura reflexiva, ele prescreve a inutilidade da procura do conhecimento, da explicação do mundo, cabendo apenas ao pensador, como preceitua o pensador de *Eclesiastes*, assistir ao que passa “debaixo do sol”, ou como prescreve o pai do narrador de *Lavoura Arcaica*, “assistir ao movimento do sol e das chuvas e dos ventos” (1993, p. 62 e 195).

Esse final do texto de Nassar, em que o narrador nega qualquer princípio explicativo, completa o nosso trabalho, ao que já havíamos aludido sobre a pós-modernidade, ou seja, ao seu abandono do princípio explicativo das metanarrativas, ou à alusão ao pós-modernismo que

CONSIDERAÇÕES FINAIS

acompanha o mesmo movimento, em sua negação de uma narrativa que alcance uma explicação do mundo.

Assim, enquanto a literatura brasileira busca a unidade, a poesia brasileira, especialmente a poesia de Carlos Drummond de Andrade, busca a fragmentação. Para tanto, procura romper com a ideia de uma unidade de texto, de uma unidade de pensamento, de uma unidade de expressão. A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação.

A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação. A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação. A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação.

Assim, enquanto a literatura brasileira busca a unidade, a poesia brasileira, especialmente a poesia de Carlos Drummond de Andrade, busca a fragmentação. Para tanto, procura romper com a ideia de uma unidade de texto, de uma unidade de pensamento, de uma unidade de expressão. A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação.

A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação. A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação. A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação.

Assim, enquanto a literatura brasileira busca a unidade, a poesia brasileira, especialmente a poesia de Carlos Drummond de Andrade, busca a fragmentação. Para tanto, procura romper com a ideia de uma unidade de texto, de uma unidade de pensamento, de uma unidade de expressão. A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação.

A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação. A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação. A poesia brasileira, portanto, é uma poesia fragmentária, uma poesia que busca a unidade na fragmentação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho buscou mostrar como a poética intertextual do pós-modernismo, em *Lavoura Arcaica*, está vinculada à crítica à razão e ao discurso da pós-modernidade – ambas presentes no texto de Nassar. Para tanto, procurou demonstrar, a partir de uma leitura do texto ficcional desse escritor, a maneira pela qual se entrelaçam o diálogo entre a sua escritura e certo pensamento filosófico que a habita e a atravessa,

A aproximação entre a literatura e a filosofia não é recente, sendo que desde os primórdios esta última esteve reunida à literatura, não se apresentando como em sua forma moderna mais comum – o ensaio filosófico. O que é mais recente é a crítica literária visando a ênfase de um estudo da especulação filosófica em sua transformação em matéria literária.

Sobre o entrelaçamento da filosofia e da literatura, o próprio Raduan Nassar responde, aos *Cadernos de Literatura Brasileira*. Raduan Nassar, à filósofa Marilena Chauí, sobre a sua irremediável contaminação ou a relação intrínseca que ele mantém com esses dois domínios do conhecimento.

Em nossa abordagem, consideramos o texto de Nassar como um romance crítico dirigido justamente à crítica da razão, porém, para isso, sempre conservando a preocupação de não incorrerem, nessa abordagem, a um empobrecimento do material estético, ao darmos ênfase ao material filosófico do texto.

Foi considerado em nosso trabalho o estudo de uma material especulativo que também não deveria ser hipertrofiado em proveito unicamente da composição romanesca.

Acreditamos haver apreciado esses dois pólos – a composição romanesca e o material especulativo – ao procurar sublinhar a especificidade da literatura – a própria linguagem do romance – porém buscando ver nesta o seu envolvimento com o mundo.



Adordamos os estudos literários não apenas em sua demanda de pesquisas confinadas à especificidade da literatura. Eles vão mais além, solicitando estudos que considerem sua relação com outros campos do conhecimento. No nosso caso, houve a demanda, frente ao texto de Nassar, de estudos no campo filosófico.

Muito embora *Lavoura Arcaica* seja um romance que nos oferece uma amplitude de possibilidades de abordagens – fato intrínseco à arte em geral – como a psicanalítica (relacionada inclusive ao estudo antropológico, em virtude de nesse romance estar presente uma narrativa retratando uma sociedade de modelo arcaico), preferimos, de maneira intencional, desviarmo-nos dessa abordagem em razão dos inúmeros trabalhos já existentes.

A presença da especulação filosófica em *Lavoura Arcaica*, junto à escassez de estudos que contemplassem a abordagem filosófica desse romance, levou-nos a optar por esse caminho. Por certo o autor não persegue de maneira obsessiva ou não se apegua unicamente à questão filosófica, mas ela apresenta-se problematiza com certa constância ao longo de seu romance.

A idéia alojada em *Lavoura Arcaica* concerne à crítica à razão e ao discurso universal. Para a elucidação dessa crítica, detivemo-nos nas teorias da pós-modernidade, cujo centro encontra-se justamente na crítica à razão universal concebida no Iluminismo.

Em virtude dos poucos estudos literários que contemplam essa abordagem da pós-modernidade em seu aspecto filosófico, ativemo-nos de forma demorada em sua explanação e em sua implicação no fenômeno da intertextualidade, que atesta a pós-modernidade alcançando o domínio literário.

Houve a presença não apenas de uma explanação da teoria da pós-modernidade, a qual faz-se presente, em seu conteúdo central, em *Lavoura Arcaica*, mas também objetivamos verificar como esse conteúdo encontra-se imbricado no trabalho intertextual presente no romance.

Foi nossa intenção também, ao explicar a crise da concepção da razão universal, alcançarmos alguma compreensão do fenômeno intertextual tal como ele apresenta-se no pós-modernismo e na crítica literária desde os anos 70.

Com relação à *Lavoura Arcaica*, a rejeição de discursos de totalização de verdades atinge a forma fragmentada com a qual se apresenta o texto, ou seja, como vários outros textos são justapostos e transformados, porém sem a intenção de criar uma nova totalização. No romance de Nassar estão dispostos vários outros textos; no entanto, para o nosso trabalho direcionamo-nos apenas para aqueles cujos motivos são engendradores de seu texto. Os textos retrabalhados e abalados naquele de Nassar são os universais e de explicação totalizadora e incontestáveis, como os da *Bíblia* e aqueles em que se encontram presentes a fé humanista, como os de André Gide. Os primeiros textos são propícios ao desmascaramento do monologismo de sentido; são formas rígidas que mais suscitam a intertextualidade. Os segundos, com sua fé humanista no diálogo como consenso, são propensos à crítica de Nassar, pelo fato de o narrador de seu texto visualizar no consenso uma forma cujo objetivo é ainda o alcance de uma razão totalizadora, por meio de suas várias vozes.

Se em outros escritores contemporâneos a Nassar, a crise da razão universal pode permanecer implícita no fenômeno intertextual, no escritor estudado por nós, ela encontra-se expressa na escolha e na disposição de textos universais e humanistas e torna-se explícita em seus comentários sobre o seu uso e sua transformação intencional desses textos.

A denúncia que se segue à crítica à razão universal é aquela relacionada ao sujeito concebido a partir do discurso e sendo por este problematizado. Nassar segue essa denúncia, mostrando por meio da intertextualidade tanto a problematização do homem no discurso, e sua impossibilidade de viver fora dele, como também entrevedo esse homem usurpador de vários discursos dos quais se serve para a legitimação de uma razão instrumental.



Com isso, acreditamos ter alcançado uma compreensão da problemática do encontro da filosofia contemporânea com a literatura, ou seja, a forma com a qual a matéria especulativa é transformada no seu encontro com o literário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. DE RADUAN NASSAR

Lavoura arcaica. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Lavoura arcaica. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984

Un verre de colère suivi de La maison de la mémoire. Trad. Alice Raillard. Paris: Gallimard, 1985.

Um copo de cólera. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

2. DE ANDRÉ GIDE

A volta do filho pródigo. Trad. Ivo Barroso. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1984.

Le retour de l'enfant prodigue. Paris: Gallimard, 1948.

Os frutos da terra. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

3. OBRA TRATADA EM SUA LITERARIEDADE

Bíblia Sagrada. Antigo e Novo testamento. Trad. J. Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

4. OBRAS LITERÁRIAS

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de deus*. Trad Oscar Paes Leme. São Paulo : Editora das Américas S. A. – Edameris, 1964.

NOVALIS, G.F . *Henri d'Ofterdingen*. Trad. Armel Guerne. Paris : Flammarion,1992.

5. SOBRE A OBRA DE RADUAN NASSAR

BECHERUCCI, B. Poesia-prosa. In: *Veja*. São Paulo, 04.02.1976.



CARONE, M. Lembrete para a leitura de Estranha Lavoura de Raduan Nassar. In : *Jornal da Tarde*. São Paulo, 01.07.1976

CICCACIO, A. M. Dúvida, a matéria-prima de Raduan Nassar. In : *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 27-02-1981.

DANTAS, M. F. D. *Raduan Nassar e o silêncio da escrita*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.

JOSEF, R. R. *A palavra do desejo e o desejo da palavra*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1988.

LIMA, A. A. *Lavoura Arcaica*. capa da 3ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MARTINS, A. O. *Um lugar à mesa: uma análise de Lavoura Arcaica, de Raduan Nassar*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.

OLIVEIRA, M. A. P. M. *A circularidade em Lavoura Arcaica, de Raduan Nassar*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2000.

OLIVEIRA, P. C. S. *Entre o milênio e o minuto: prosa literária e discurso filosófico em Lavoura Arcaica, de Raduan Nassar*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.

PERRONE-MOISÉS. Da coléra ao silêncio. In: *Cadernos de Literatura Brasileira: Raduan Nassar*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1997

_____. Un verre de colère. In : *La Quinzaine Littéraire*. Paris, 16 maio de 1985.

PINTO, S. S. *Ao lado esquerdo do Pai: os lugares do sujeito em Lavoura Arcaica, de Raduan Nassar*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1995.

RASSIER, L. W. *O labirinto hermético: uma leitura da obra de Raduan Nassar* (Le labyrinthe hermétique: une lecture de l'oeuvre de Raduan Nassar). Tese de Doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.



- SENA, A. G. F. *A terra, a semente e o cordeiro: a busca do eu em « Lavoura Arcaica »*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- SILVA, C. F. *O Sagrado Relacional : a percepção contemporânea do sagrado em uma leitura de Lavoura Arcaica, de Raduan Nassar, e Centúria, de Giorgio Manganelli*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2001.
- SILVA, R. C. A. *Raduan Nassar : o cultivo do novo na tradição textual*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.
- TEIXEIRA, R. P. *Uma lavoura de insuspeitos frutos*. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2002.

6. TEXTOS TEÓRICOS

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ANGENOT, M. Intertextualité, Interdiscursivité, Discours Social. In: *Texte. Revue de critique et de théorie littéraire. L'Intertextualité Intertexte, Autotexte, Intratexte*. Toronto: Les Éditions Trintexte, 1984, n.2. p101-112.
- AMROUCHE, J. *André Gide*. Qui êtes vous ? Paris: La Manufacture, 1978.
- BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981.
- BARTHES, R. *O rumor da língua*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- _____. *Aula*. Trad. e Posfácio Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Cultrix, 1980.
- _____. *O prazer do texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.



- _____. *Novos ensaios críticos. O grau zero da escritura*. Trad. Heloisa de Lima Dantas, Anne Arnichand e Álvaro Lorencini. São Paulo: Cultrix, 1974.
- BRETON, A. *Manifestos do surrealismo*. Trad. Luiz Forbes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BOURGEOIS, B. *Hegel: (1770-1831)*. Paris: Ellipses/Édition Marketing S. A., 1998.
- BRUCE, M.D. *De l'intertextualité à l'interterduscursivité: histoire d'une double émergence*. Toronto: Les Éditions Paratexte, 1995.
- Cadernos de Literatura Brasileira*: Raduan Nassar. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1977.
- CALLINICOS, A. Postmodernidad, post-estructuralismo, postmarxismo? In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 263-292.
- CANDIDO, A. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- COMPAGNON, A. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Trad. C. Mourão, C. Santiago, E. Galéry. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- DOSSE, F. *A história do estruturalismo: o conto dos cisne, de 1967 a nossos dias*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio. Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.
- FOSTER, H. Polêmicas (post) modernas. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 249-262.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2002.
- _____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura F. Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- _____. *As palavras e as coisas*. Trad. Dalma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx Treatrum Philosophicum*. Trad. Jorge L. Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.



_____. *O que é um autor?* Trad. António F. Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1992.

_____. Qu'est-ce que les Lumières. *Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1994, vol IV. Trad.

Wanderson Flor do Nascimento. Endereço eletrônico :

<http://www.unb/fe/tef/filoesco/foucault/htlm>.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France 1970-1982*. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

GENETTE, G. *Palimpsestes*. la littérature au second degré. Paris: Éditions du Seuil, 1982.

GOULET, A. L'auteur abymé. In: *L' auteur*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 1996.

GLUSBERG, J. *Moderno/postmoderno: de Nietzsche al arte global*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1993.

HABERMAS, J. Modernidad versus postmodernidad. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 87-102.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Ana M. Bernardo e outros. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HASUMI, Shiguehiko. Foucault et le XIX^e siècle. In: *Magazine Littéraire: Foucault aujourd'hui*. Paris: Gallimard, n.325, 1994.

HUYSEN, A. Cartografía del postmodernismo. In : *Modernidad y Postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p.189-248.

HUTCHEON, L. *Uma teoria da paródia: ensinamentos das formas de arte do século XX*. Trad. Teresa L. Pérez. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. *Poética do Pós-Modernismo*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.

JAMESON, F. *Pós-Modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. Maria Elsa Cevalco. São Paulo: Editora Ática, 2000

- JENNY, L. "A estratégia da forma". In: *Poética*. Trad. Clara Crabbé Rocha. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.
- JOLLES, A. *Formes simples*. Traduit de l'Allemand par Antoine Marie Buget. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- KANT, I. Idéia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita. In: *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- _____. *Qu'est-ce que les Lumières?* Trad. Jean Mondot. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991.
- _____. Finalité et unité systématique. In: VAYSSE, J.M. *Kant et la Finalité*. Paris: Ellipses/Éditions Marketing S. A. , 1999.
- KRISTEVA, J. *Introdução à Semanálise*. Trad. Lúcia H. F. Ferraz. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974 (Coleção Debates).
- KRYSINKI, W. "Subjectum Comparationis": As incidências do sujeito no discurso. In: *Teoria Literária: problemas e perspectivas*. Trad. Ana L. Faria e Miguel S. Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo C. Barbosa. São Paulo: José Olympio Editora, 2000.
- _____. *O pós-moderno explicado às crianças*. Trad. Tereza Coelho. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.
- _____. Jean-François Lyotard. Réécrire la Modernité. In: *Les cahiers de philosophie*. Lille: Coédition CNDP, n. 5, 1988.
- MARTIN, C. *Gide*. Paris: Seuil, 1972.
- MARTON, S. Foucault leitor de Nietzsche. *Recordar Foucault: textos do Colóquio Foucault*. Org. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A Genealogia da Moral*. Trad. Joaquim J. de Faria. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

ONATE, M. Alberto. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem Metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Unujui, 2000.

PERRONE-MOISÉS L. *Altas literaturas: escolha e valor na obra crítica de escritores modernos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Texto, crítica, escritura*. São Paulo: Ática, 1978.

PUECH, A. *Histoire de la littérature chrétienne et grecque*. Paris: Editions "Les Belles Lettres", 1928.

RAULET, G. De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

ROUANET, S. P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ROUANET, S. P. e MERQUIOR, J. G. Entrevista com Michel Foucault. In: *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

SCHOLES, R. e KELLOG, R. *A natureza da narrativa*. Trad. Gert Meyer. São Paulo: Macgraw-Hill do Brasil, 1977.

STAM, R. *Bakhtin: da teoria à cultura de massa*. Trad. Heloisa Jahn. São Paulo: Editora Ática, 1992.

SUHAMY, H. *Les Figures de Style*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

TOMICHE, A. et ZARD, P. (Études recueillies par). *Littérature et philosophie*. Arras : Artois Presses Université, 2002.

WEBER, M.. *Le savant et le politique*. Paris: Librairie Plon, 1963 (Collection 10/18).



WELLMER, A. "La dialéctica de la modernidad y postmodernidad". In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 103-140.

WESTPHAL, B. *Roman et Évangile*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, 2002.

WITTEGENSTEIN, L. Trad. M. S. Lourenço. *Tratado lógico-filosófico e investigações filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

VATTIMO, G. *La Fin de la Modernité: Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Traduit de l'italien par Charles Alunni. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

VRAY, J. B. La bible revue et détournée par Michel Tournier. In: *La Bible en Littérature*. Actes du colloque international de Metz. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.

ZUMTHOR, P. Le carrefour des rhétoriciens. Intertextualité et rethorique. In: *Poétique*. Paris: Seuil, n.27, 1976.



