

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

WILTON DIVINO DA SILVA JÚNIOR

A TRANSGRESSÃO NO EVANGELHO DE SARAMAGO: UM EFEITO DISCURSIVO

Goiânia
2009



Termo de Ciência e de Autorização para Disponibilizar as Teses e Dissertações Eletrônicas (TEDE) na Biblioteca Digital da UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás–UFG a disponibilizar gratuitamente através da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações – BDTD/UFG, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor(a): Wilton Divino da Silva Junior			
CPF:		E-mail: tom_educar@hotmail.com	
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? <input type="checkbox"/> Sim <input checked="" type="checkbox"/> Não			
Vínculo Empregatício do autor:			
Agência de fomento:			Sigla:
País:		UF:	CNPJ:
Título: A Transgressão no Evangelho de Saramago: Um Efeito Discursivo			
Palavras-chave: Efeito de Transgressão; Verdade; Controle Discursivo; Discurso Religioso.			
Título em outra língua: La Transgression dans l'Évangile de Saramago: Un Effet Discursif.			
Palavras-chave em outra língua: Effet de transgression; Vérité; Contrôle Discursif; Discours Religieu.			
Área de concentração: Lingüística Aplicada			
Data defesa: 18 de dezembro de 2009.			
Programa de Pós-Graduação: Letras e Lingüística			
Orientador(a): Professora Dr ^a Kátia Menezes de Sousa			
CPF:		E-mail:	
Co-orientador(a):			
CPF:		E-mail:	

3. Informações de acesso ao documento:

Liberação para disponibilização?¹ total parcial

Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:

Capítulos. Especifique: _____

Outras restrições: _____

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O Sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Data: 06 / 07 / 2010

Assinatura do(a) autor(a)

¹ Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

WILTON DIVINO DA SILVA JÚNIOR

A TRANSGRESSÃO NO EVANGELHO DE SARAMAGO: UM EFEITO DISCURSIVO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras e Lingüística.

Linha de pesquisa: Linguagem, Texto e Discurso.

Orientadora: Prof^a Dr^a Kátia Menezes de Sousa

Goiânia

2009

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

S586t Silva Junior, Wilton Divino da.
A transgressão no evangelho de Saramago: um efeito discursivo [manuscrito] / Wilton Divino da Silva Junior. - 2009.
xv, 116 f. : il., figs, tabs.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Kátia Menezes de Sousa.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras, 2009.
Bibliografia.

1. Efeito de Transgressão. 2. Verdade 3. Controle Discursivo. 4. Discurso Religioso I. Título.

CDU: 81'42:2

TERMO DE APROVAÇÃO

WILTON DIVINO DA SILVA JÚNIOR

A TRANSGRESSÃO NO EVANGELHO DE SARAMAGO: UM EFEITO DISCURSIVO

Dissertação defendida e aprovada no dia ____ de _____ de _____ pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Professora Dra. Kátia Menezes de Sousa
(Orientadora)

Professor Dr. Nilson Pereira de Carvalho
(UFRPE)

Professor Dr. Alexandre Ferreira da Costa
(FL/UFG)

Professor Dr. Jamesson Buarque de Sousa
(suplente FL/UFG)

AGRADECIMENTOS

À minha amiga e orientadora professora Kátia Menezes de Sousa pela acolhida no meio acadêmico após longa jornada noite adentro, pela confiança e oportunidades.

Aos amigos professor Alexandre Ferreira da Costa e professor Jamesson Buarque de Sousa pela paciente leitura para qualificação deste trabalho, assim como pelos diálogos que tanto contribuíram para sua composição.

Ao amigo professor Nilson Pereira de Carvalho por ter aceito, tão prontamente, o convite para compor a banca examinadora desta dissertação.

Ao Deyvisson Costa porque veio de lá pequenininho, porque veio de lá devagarinho pra morar nos meus olhos tal qual salva de fogos.

Às amigas-irmãs Cristina Batista de Araújo e Josiane dos Santos Lima pelos sopros inspiradores, pelas mãos acalentadoras, pelos risos e lágrimas sem sentido e que sempre nos mantiveram próximos.

Ao amigo Evaldo Macedo, irmão exilado nas terras de Saramago.

Aos queridos alunos da Faculdade de Letras / UFG pelas reflexões possibilitadas durante nossas aulas.

Aos amigos Verinha, Cris, Aline, Júnior e Valteir pelo apoio incondicional na concretização deste projeto.

À Mateus, Lucas, João, Marcos e Saramago pela escritura de uma polêmica e milenar história.

Um monumento não comemora, não celebra algo que se passou, mas transmite para o futuro as sensações persistentes que encarnam o acontecimento: o sofrimento sempre renovado dos homens, seu protesto recriado, sua luta sempre retomada. Tudo seria vão porque o sofrimento é eterno, e as revoluções não sobrevivem à sua vitória? Mas o sucesso de uma revolução só reside nela mesma, precisamente nas vibrações, nos enlaces, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se fazia, e que compõem em si um monumento sempre em devir, como esses túmulos aos quais cada novo viajante acrescenta uma pedra.

Gilles Deleuze

Dedico este trabalho à meus pais e às minhas três lindas irmãs que aprenderam a me saber de um modo árduo, porém todo especial.

SILVA JÚNIOR, Wilton D. *A transgressão no Evangelho de Saramago: um efeito discursivo*. Goiânia, 2009. pp.116. Dissertação de Mestrado em Letras e Linguística. Faculdade de Letras. Universidade Federal de Goiás.

RESUMO

A temática religiosa é debatida atualmente em diversos campos discursivos como o midiático, o literário, o científico e o cinematográfico. Esta discussão apresenta, em sua grande maioria, um caráter polêmico, posto que produz transgressões, na medida em que novas leituras e interpretações da norma religiosa passam a circular socialmente. Diante do jogo discursivo transgressor de retomadas e reaclimações, procuramos, ao longo deste estudo, descrever a transgressão como efeito discursivo a partir dos mecanismos que lhe possibilitam o funcionamento, pois entendemos que a transgressão no discurso religioso cristão-católico que se processa a partir da linguagem literária constitui um efeito discursivo, caracterizado por uma ruptura relativa, tendo em vista que o efeito de transgressão não produz uma inversão dos sentidos, outrossim produz um investimento sobre a ordem discursiva institucionalizada. Para tanto, utilizamos como referencial teórico-metodológico a Análise do Discurso de linha francesa e de perspectiva foucaultiana. Portanto, nesta pesquisa propomos uma discussão acerca da noção de Verdade, assim como em torno dos mecanismos de controle discursivo apresentados na aula inaugural de Michel Foucault no Collège de France – *A Ordem do Discurso* (2006) [1970]. Toda a discussão é proposta a partir da obra *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (1999) [1991], do autor português José Saramago, que provocou as mais diversas reações por todos os países em que foi publicada, sendo a maioria delas reações críticas desdenhosas e polêmicas. Procuramos compreender o funcionamento da transgressão como efeito discursivo, a partir de uma análise das reações críticas à obra e ao autor, bem como das relações interdiscursivas constitutivas do Evangelho de Saramago, assim como do movimento de transformação das relações de poder entre Deus e a humanidade em episódios do Antigo e Novo Testamentos.

PALAVRAS-CHAVE: Efeito de Transgressão; Verdade; Controle discursivo; Discurso Religioso.

SILVA JÚNIOR, Wilton D. *La Transgression dans l'Évangélio de Saramago: un effet discursif.* Goiânia, 2009. pp.116. Dissertação de Mestrado em Letras e Linguística. Faculdade de Letras. Universidade Federal de Goiás.

RÉSUMÉ

La thématique religieuse est discutée actuellement dans de nombreux domaines discursifs tels que le médiatique, le littéraire, le scientifique et le cinématographique. Cette discussion présente, dans sa majorité, un caractère polemique, étant donné qu'elle produit des transgressions, à la mesure où de nouvelles lectures et interprétations de la norme religieuse commencent à circuler socialement. Devant le jeu discursif transgresseur de reprises et de reacclimations, nous cherchons, tout au long de cette étude, à décrire la transgression comme un effet discursif à partir des mécanismes qui lui permettent de fonctionner, car nous comprenons que la transgression dans le discours religieux chrétien-catholique (qui est instauré à partir du langage littéraire) constitue un effet discursif, caractérisé par la rupture relative, à considérer que l'effet de transgression ne produit pas une inversion des sens, mais un investissement dans l'ordre discursif institutionnalisé. Nous utilisons, donc, comme référence théorique-méthodologique l'Analyse du Discours de ligne française et de perspective foucaultienne. Alors, dans cette recherche, nous proposons une discussion sur la notion de Vérité, aussi bien qu'une discussion autour des mécanismes de contrôle discursif présentés dans la classe inaugurale de Michel Foucault dans le Collège de France – *L'Ordre du discours* (2006) [1970]. Toute la discussion est proposée à partir du livre *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (1999) [1991], de l'écrivain portugais José Saramago qui a suscité les plus diverses réactions à travers les pays où il a été publié. La plupart de ces réactions ont été des critiques polemiques et méprisantes. Nous essayons de comprendre le fonctionnement de la transgression comme un effet discursif, à partir d'une analyse des réactions critiques à l'oeuvre et à l'écrivain, aussi bien qu'à partir des rapports interdiscursifs constitutifs de l'Évangélio de Saramago et du mouvement de transformation des rapports de pouvoir entre Dieu et l'humanité dans des épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testaments.

MOTS-CLÉ : Effet de transgression ; Vérité ; Contrôle discursif ; Discours Religieux.

SUMÁRIO

RESUMO	7
RÉSUMÉ	8
INTRODUÇÃO	10
Capítulo I	21
APONTAMENTOS TEÓRICOS ACERCA DO EFEITO DE TRANSGRESSÃO	
1.1 A arqueogenealogia foucaultiana: um modo de ver a Transgressão	21
1.1.1 A noção de dispositivo e o efeito de transgressão	26
1.1.2 A relação Poder e Transgressão: traços constitutivos	28
1.2 Transgressão: uma discussão em torno da verdade	31
1.2.1 O controle discursivo: Verdade, Poder e Sujeito	35
1.2.2 A Transgressão no texto bíblico: Enfrentamentos ao Poder Soberano	38
1.3 Por uma noção de transgressão	42
1.4 A noção de verdade e a constituição dos sujeitos	54
Capítulo II	63
A INTERPRETAÇÃO DE “O EVANGELHO”: OS MECANISMOS DE CONTROLE DISCURSIVO	
2.1 A narrativa evangélica como ficcionalização	63
2.2 A noção de interpretação	69
2.2.1 O texto bíblico e a interpretação	74
2.3 O silenciamento transgressor	81
2.3.1 A noção de memória discursiva na produção de ESJC	87
2.4 As redes e atravessamentos enunciativos: as reações críticas ao ESJC	89
2.4.1 <i>A ordem do discurso</i> e a noção de Comentário	92
2.4.2 O primeiro capítulo: a gravura de Dürer	95
2.4.3 Autoria e o discurso religioso	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS	110
ANEXO	116

INTRODUÇÃO

A Análise do Discurso (AD) de linha francesa tornou-se um campo profícuo nos estudos da linguagem, que possibilitaram a inserção de nossa pesquisa em uma área, reconhecidamente, da Lingüística. Entretanto, ainda assim, existem questionamentos entre os próprios analistas do discurso quanto aos estudos que envolvem objetos literários. Nossa pesquisa, necessariamente, vincula-se a uma proposta foucaultiana de análise do discurso, que considera as noções de dispersão discursiva, enunciado, acontecimento, verdade, relações saber-poder, resistência e dispositivo.

Assim compreendemos uma possível análise do discurso literário: baseada na descrição de parte da trama das linhas, dados os regimes de luminosidade possíveis, bem como das forças tensoras que mantêm e possibilitam a reconfiguração da trama discursiva.

Para dar conta do literário é necessário evocar teorias do discurso cuja concepção de linguagem delineie e seja delineada pelas noções de sujeito e história. Ler e interpretar diferentes textos em AD implica desvelar questões obscuras, não explícitas somente na materialidade lingüística, cuja existência compõe-se também na exterioridade, no social, espaço este que joga com diversas posições nas quais os sujeitos se inscrevem.

Nossa pesquisa lida com uma dada noção de interpretação que se baseia nas proposições foucaultianas. Para Foucault (2005c), o sistema de interpretação, formulado em fins do século XIX, e que de algum modo ainda se faz presente em nossa contemporaneidade, apresenta um aspecto essencial de inconclusividade, isto é, os signos a interpretar já são interpretação de outros signos e a interpretação encontra-se no infinito jogo de interpretar-se a si mesma. Foucault (1994a, p.500) ainda aponta uma dupla sujeição das ciências humanas a dois aspectos fundamentais para determinada perspectiva hermenêutica: há um sentido que se esconde e precisa ser revelado, assim

como há uma necessidade de formalização, de encontrar o sistema que possibilita o sentido. Com base nos estudos foucaultianos e sua influência no campo da Análise do Discurso, Cruvinel (2002, pp. 133-134), em sua pesquisa sobre a leitura escolar, considera a AD de Escola francesa como uma disciplina de caráter interpretativo que

[...] problematiza as maneiras de ler, isto é, coloca em questão a leitura e a interpretação – não à maneira da hermenêutica clássica, que busca o sentido verdadeiro do texto lido –, levando o leitor e quem com a leitura trabalha, a se perguntarem sobre a linguagem e suas implicações históricas e sociais.[...]. A AD possibilita ao leitor empreender movimentos no texto a fim de saber como funcionam os discursos que o constituem, o que implica investigar suas condições de produção, o que, por sua vez, equivale a dizer, apreender as formas de instituição dos sentidos de um texto.

A AD permite o trabalho com a linguagem tomada sob diferentes condições de produção, pois fornece um dispositivo teórico-metodológico que considera os elementos históricos, sociais e ideológicos na produção dos discursos. Tomando, além da materialidade lingüística, a materialidade discursiva para apreensão dos possíveis olhares, a AD preocupa-se em desvelar o espaço da enunciação e os sujeitos nela envolvidos.

Para pensar sobre o campo literário, acreditamos necessário, tratá-lo em termos institucionais. Maingueneau (2006, p.53), ao tratar de uma sistematização teórico-metodológica acerca do discurso literário, afirma que a instituição literária não só

designa a vida literária (os artistas, os editores, os prêmios etc.). Podemos ampliar seu domínio de validade, como o fazem muitos sociólogos, levando em conta o conjunto de quadros sociais da atividade dita literária, tanto as representações coletivas que se têm dos escritores, como a legislação (por exemplo, sobre os direitos autorais), as instâncias de legitimação e de regulação da produção, as práticas (concursos e prêmios literários), os usos (envio de um original a um editor...), os *habitus*, as carreiras previsíveis e assim por diante. Essa ampliação do campo de visão promoveu uma profunda renovação da concepção que se pode ter do discurso literário.

Essa perspectiva a respeito do universo literário permite também afirmar que tanto escritores como obras são produzidos por “um complexo institucional de práticas” (MAINGUENEAU, 2006, p.53), e que a instituição discursiva se constitui por um movimento produzido entre texto e sua condição enunciativa, fator este que alicerça a atividade literária.

Portanto, nesta pesquisa entendemos que, ao trabalhar com um objeto literário, analisamos as condições de emergência dos enunciados ali materializados, a partir da compreensão de seu processo de formulação sócio-histórico e da trama enunciativa possibilitada na obra pelos diversos discursos institucionais que a ela se relacionam. Um dos modos de análise pode partir da identificação para posterior descrição do funcionamento dos mecanismos coercitivos do discurso que permitem determinados enunciados e não outros. E por fim, entendemos que analisar os discursos convocados na constituição de um objeto literário é buscar compreender, por meio de processos interpretativos que conjugam as relações históricas e a materialidade lingüística, os efeitos de sentido possíveis a partir da obra.

Procuramos, em nossa pesquisa, uma vinculação com os estudos empreendidos por Michel Foucault em torno da Literatura, ou melhor, da Linguagem Literária, que, segundo Machado (2000, p.11), é valorizada por Foucault como

alternativa ao homem considerado como *a priori* histórico dos saberes da modernidade. Como se a linguagem, quando utilizada literariamente, livrasse, com seu poder de resistência, de contestação ou de transgressão, o pensamento do sono dogmático e do sonho antropológico a que ele esteve ou continua submetido na reflexão filosófica.

Compreender o funcionamento discursivo da transgressão no universo literário é o objetivo maior desta produção teórico-acadêmica que se iniciou no período de graduação e que se amplia nesta pesquisa e continuará a se desenvolver nos estudos de doutorado. Por ora, buscamos constatar os procedimentos discursivos atuantes no funcionamento de um discurso transgressor específico, bem como suas implicações sócio-históricas, a fim de pensar alguns princípios que possam contribuir na elaboração de um efeito de transgressão, nos moldes foucaultianos.

A transgressão pode manifestar-se em vários universos discursivos, como o jurídico, o psicanalítico, o científico, o político, o religioso e o universo artístico, dentre tantos outros, pois ela se configura como forma de resistência a um dado exercício de poder. A partir da perspectiva adotada, tratar de transgressão é investigar estratégias e mecanismos discursivos e não-discursivos produtores e resultantes de uma trama enunciativa que evidencia certas relações de saber-poder, bem como compreender sua atuação no processo de construção de subjetividades que se reconfiguram através da

transgressão e produzem uma “nova” ordem discursiva e, conseqüentemente, uma “nova” relação de saber-poder.

Tratamos de transgressão, entretanto, sobre um tipo de transgressão específica que se produz via linguagem literária, no discurso cristão-católico, tanto em seus aspectos históricos como ético-morais.

Algumas produções literárias cuja temática transgrediam o discurso cristão-católico foram rigorosamente rechaçadas pelo meio eclesiástico, bem como por uma parcela da sociedade vinculada à perpetuação de determinados valores tradicionais de cunho religioso. Dentre tais obras, escolhemos *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (ESJC) de José Saramago, cuja obra foi publicada em Portugal no ano de 1991 e no Brasil em 1999. Esta escolha se justifica por três motivos: (I) o ESJC é a única obra ocidental produzida originalmente em língua portuguesa que se ocupou completamente do tratamento crítico de aspectos históricos e ético-morais do cristianismo, numa perspectiva transgressora; (II) a repercussão da obra quando de sua publicação produzindo inúmeros comentários: reações contra e a favor do autor, além de seu auto-exílio nas Ilhas Lanzarote; e (III) a transgressão que a linguagem literária produz no e a partir do discurso cristão-católico através de uma releitura dos Evangelhos. Parece-nos possível pensar que a maneira de Salman Rushdie em 1989 com *Versos satânicos*, José Saramago transgride a ordem de um discurso religioso questionando-lhe dois campos de evidências: (a) as verdades históricas que fundamentam a religião católica, e, conseqüentemente, (b) os preceitos de uma ética cristã.

Procuramos desenvolver um estudo que, considerando a dispersão dos sentidos, busque as condições de existência da transgressão evidenciada no texto de Saramago, tendo em vista uma noção de texto como nos apresenta Guattari em entrevista à Rolnik

O texto nunca é uma construção conceitual, coerente e fechada sobre si mesma, constituindo-se numa representação ou numa abstração em cuja interioridade residiria o sentido e na qual cada conceito encontraria seu lugar. O texto nunca é essa toca, onde, aninhados, teríamos a impressão de que, dialeticamente ou não, tudo sempre esteve, está e estará sob controle. (GUATTARI, F.; ROLNIK, S. 2005, pp. 184-185).

Isto é, um certo conjunto de enunciados constituem um discurso a partir de determinadas regras de existência de caráter institucional, cultural, social, histórico, em

um dado tempo e espaço e se materializam lingüisticamente em um texto, considerado não como o local privilegiado e *a priori* dos sentidos, entretanto constituído heterogeneamente através das relações interdiscursivas produtoras de uma trama de sentidos dificilmente controlada pelo analista. A partir disso, acreditamos ser necessária uma breve apresentação do texto de Saramago, o ESJC, afim de que um reconhecimento prévio do enredo geral da obra permita uma compreensão de nossas análises.

O romance ESJC, publicado em 1991, possui, ao todo, vinte e quatro capítulos que seguem e obedecem a uma determinação histórico-cronológica, nos quais é apresentada a vida de Jesus desde o momento da sua concepção, através da relação sexual entre José e Maria, até o momento último de sua vida na cruz.

Apresentamos abaixo um breve resumo da narrativa de ESJC:

No ESJC, Jesus é concebido como todos os homens, pelo relacionamento sexual entre José e Maria, entretanto sob o olhar curioso de Deus que participa como um voyeur dessa concepção tratada sem exclusividade alguma (cap.2). A anunciação do nascimento de Jesus à Maria é feita pelo Diabo que assume a feição de um mendigo-anjo. Depois da anunciação o mendigo-anjo deixa na casa do casal uma tigela com areia luminosa dentro (cap.3). O nascimento de Jesus ocorre em Belém, numa gruta, com a ajuda de uma parteira chamada Zelomi (cap.6), pois Maria e José tiveram que sair de Nazaré devido ao recenseamento (cap.4 e 5), e em Belém não encontraram hospedagem (cap.6). Os primeiros a visitarem o menino Jesus foram três pastores, e um deles era o Diabo. Eles presentearam Jesus com leite, queijo e pão, e este último presente foi dado pelo Diabo, numa alusão futura sobre os sofrimentos pelos quais passará Jesus (cap.6). Jesus é circuncidado no oitavo dia depois do nascimento numa sinagoga em Belém e José começa a trabalhar no templo em Jerusalém como carpinteiro (cap.7). Jesus é salvo da matança realizada em Belém pelos soldados de Herodes, pois José fica sabendo com antecedência dos planos do infanticídio. Vinte e cinco crianças são mortas por causa da omissão de José: ele não avisa as famílias de Belém sobre o plano da matança. A partir daqui, José passa a ser atormentado pela culpa e começa a ter um pesadelo recorrente noite após noite: sonha que é um dos soldados de Herodes indo na direção de seu filho para matá-lo (cap.8). Jesus tem uma infância normal em Nazaré com José, Maria e seus oito irmãos: ajuda o pai na carpintaria, se instrui no judaísmo e brinca com os irmãos (cap.9 e 10). Aos treze anos, depois da morte de José, que havia sido inocentemente crucificado aos 33 anos como revoltoso político em Séforis (cap.11), Jesus herda a culpa do pai e é atormentado diariamente por um pesadelo: sonha que é um dos recém-nascidos de Belém e que seu pai, como soldado de Herodes, vem a seu encontro pra matá-lo (cap.12). Jesus sai de casa, depois de uma discussão com sua mãe, para procurar respostas a respeito da culpa que o consumia, e ruma para Jerusalém (cap.13), onde, no templo, questiona um escriba sobre a culpa e o remorso (cap.14). Depois de ficar sabendo do escriba que “a culpa é um lobo que come o filho depois de ter devorado o pai”, Jesus vai até Belém a fim de obter informações a respeito dos fatos que cercam o seu nascimento

(cap.15). Por quatro anos, Jesus, no território da Judéia, se torna ajudante de um estranho Pastor (Diabo) aprendendo a cuidar das ovelhas (cap.15 e 16). Com dezoito anos, Jesus se encontra com Deus no deserto. Deus, que se lhe revela numa pequena nuvem, faz com Jesus uma aliança: Deus lhe promete poder e glória em troca de sua vida (cap.16). Depois do encontro com Deus, Jesus é mandado embora pelo Pastor, porque sacrificou à Deus uma ovelha que antes havia recusado sacrificar, e se torna ajudante dos pescadores do lago de Genezaré. Faz amizade com Simão, André, Tiago e João e realiza o seu primeiro milagre, a pesca milagrosa. Jesus conhece a prostituta Maria de Magdala e tem com ela sua primeira experiência sexual (cap.17). Depois de passar uma semana na casa de Maria de Magdala, Jesus retorna à Nazaré, mas sua família não acredita que ele teve um encontro com Deus. Aborrecido, Jesus sai de casa pela segunda vez e passa a viver no litoral com Maria de Magdala (cap.18). Depois que um anjo confirma a Maria de Nazaré que Jesus é filho de Deus, ela envia José e Tiago à procura de Jesus afim de que ele retorne ao lar, mas Jesus não retorna, pois ainda há dúvida entre seus irmãos a respeito de seu encontro com Deus (cap.19). Nas bodas de Cana, Jesus se encontra com sua mãe e rompe definitivamente com ela (cap.20). Jesus, sem saber qual é sua missão, realiza alguns prodígios: acalma uma tempestade, transforma água em vinho nas bodas de Cana (cap.20), cura a sogra de Simão, expulsa demônios de um gadareno, multiplica pães e peixes para matar a fome de quinze mil pessoas, e faz secar uma figueira (cap.21). Numa manhã de denso nevoeiro, Jesus embarca num barquinho e no centro do mar se encontra com Deus pela segunda vez e também com o Diabo. O encontro se estende por quarenta dias. Na barca, Deus revela a filiação divina de Jesus e a sua missão: morrer crucificado como filho de Deus para ampliar os domínios de Deus em todo o mundo, criando uma religião (cap.22). Depois desse encontro, Jesus como filho de Deus, constitui o grupo dos doze apóstolos (cap.22), realiza alguns outros milagres, anuncia o arrependimento e a proximidade do Reino, envia os discípulos em missão, e é batizado por João Batista (cap.23). Consciente do terrível futuro de sangue que iria surgir da sua morte na cruz, Jesus se revolta contra os planos de Deus e faz de tudo para ser condenado à morte, não como filho de Deus (condenação religiosa), mas como Rei dos Judeus (condenação política). Entretanto, fica frustrada a intenção de Jesus, pois, quase no último momento de sua vida, Deus aparece nos céus, por sobre a cruz, dizendo em alta voz que Jesus é o seu filho amado. Jesus, se sentindo enganado e como cordeiro levado ao matadouro, pede aos homens que perdoem a Deus pelo sem sentido de sua morte e pelos sofrimentos e mortes que serão consequência desta (cap.24). O romance termina com o sangue de Jesus gotejando numa enigmática tigela negra que havia sido deixada na casa do casal José e Maria depois da anunciação do nascimento de Jesus. (MENDITTI, 2003, p. 14-16).

Na citação a seguir, extraída da “Revista Expresso” (1991)¹, Saramago afirma que ESJC é um romance que nasceu de uma ilusão de ótica. Ao atravessar uma rua, em Sevilha, em 1987, Saramago leu, na confusão de manchetes de uma banca de jornal, as palavras em português do título do livro: “evangelho segundo Jesus Cristo”. Espantado, voltou para conferir. No amontoado de jornais e revistas não havia nenhum

¹ FERREIRA ALVES, Clara. “No meu caso, o alvo é Deus”. *Revista Expresso*. Lisboa, 02 nov. 1991, p.82. In: MACHADO, 1994.

título que ele pareceu ter visto, não havia lá nem “evangelho”, nem “Jesus”, nem “Cristo”. Tudo não passara de uma ilusão de ótica. Entretanto, foi a partir desse fato que Saramago, com o título em mente, começou a pensar e a arranjar algumas idéias embrionárias para uma estória sobre Jesus. Em 1989, na pinacoteca de Bolonha, afirma o autor ter tido uma segunda “iluminação”. Segundo seu testemunho, lhe apareceram de repente, naquele lugar e naquele momento, alguns pontos sólidos para começar a escrever um livro. O enredo havia surgido ali:

Jesus tem um encontro com Deus que lhe revelará o futuro, não apenas o seu próprio, mas também o da religião que será fundada na morte necessária de um mártir. Jesus recusa esse papel e foge. A história a contar será então longa, mas não de interminável fuga. Os milagres serão operados por Deus à frente de Jesus para o forçar a aceitar a proposta (FERREIRA ALVES, C., 1991, p.82).

O ESJC não é uma obra teológica nem tampouco um trabalho sobre dados de pesquisas historiográficas recentes sobre Jesus de Nazaré; é um romance, assim como o próprio Saramago explicita nas primeiras páginas de seu livro. Segundo Flores (2001, p.48), Saramago dá o direito a Jesus – agora feito personagem ficcional – “de repensar os evangelhos que, em seu nome, foram escritos” – uma pequena trapaça que se presta a determinados fins. Apesar de o título da obra conter a palavra “segundo”, permitindo pensar que a autoria de tais escritos fosse do próprio Jesus, a maneira dos evangelhos canônicos, na verdade, ele anuncia a ótica da narrativa, fazendo coincidir a verdade do narrador com uma visão possível do próprio Jesus.

O texto saramagueano é atravessado por elementos constitutivos do discurso histórico – tendo os evangelhos como documentação histórica – e, ao mesmo tempo, por elementos do discurso religioso – os preceitos e fundamentos de uma moral cristã católica – propondo, desse modo, uma releitura dos enunciados e de práticas já sedimentados, o que permite uma análise dos efeitos de sentido produzidos a partir desse novo olhar transgressor instaurado via linguagem literária.

Uma questão de difícil resolução ainda se coloca: como sistematizar as relações entre os três domínios discursivos (História, Religião e Literatura) dos quais tratamos para a compreensão de um efeito de transgressão a partir da obra ESJC, tendo em vista a imbricação necessária e constitutiva entre eles?

Para apontar caminhos na resolução deste problema, nos valem da noção de descontinuidade histórica, a fim de propor recortes para nossa análise que possam abranger o discurso histórico e o discurso religioso reconfigurados pela linguagem literária. Partindo de uma rápida retomada teórica sobre a descontinuidade, a questão colocada anteriormente se reformula obrigando-nos a ouvir o texto saramagueano e os recortes por ele estabelecidos tendo em vista a história oficial neo-testamentária, bem como o conjunto de preceitos morais e ideológicos da religião católico-cristã ocidental.

Foucault privilegia os cortes e as rupturas em detrimento das continuidades e das evoluções próprias de uma história factual de tradição positivista e que assume uma noção de causalidade dos fatos, por demais óbvia, a fim de narrar os grandes feitos de uma humanidade que ascende retilineamente a uma espécie de absoluto místico.

Se existe um privilégio para os cortes e rupturas para a compreensão da escrita da história proposta por Foucault, a noção de descontinuidade é fundamental, já que, a partir desta idéia, surge uma nova forma de se encarar a história.

[...] a história tem por função mostrar que aquilo que é nem sempre foi, isto é, que é sempre na confluência de encontros, acasos, ao longo de uma história frágil, precária, que se formaram as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. Aquilo que a razão experimenta como sendo sua necessidade, ou aquilo que antes as diferentes formas de racionalidade dão como sendo necessárias, podem ser historicizadas e mostradas as redes de contingências que as fizeram emergir [...] (FOUCAULT *apud* RAGO, 2002, p. 263).

Nesse sentido, a história é essencialmente descontínua, e não contínua e determinada por causas e consequências, como no olhar dos historiadores tradicionais, não há um encadeamento dos acontecimentos teleologicamente orientado. O descontínuo não é mais aquilo que o historiador deve, por tarefa primeira, suprimir. A noção de descontinuidade agora é integrada ao discurso e desempenha o papel de um conceito operatório, que determina o objeto e valida a análise (FOUCAULT, 2007b). A partir dos estudos da Escola dos Annales,

a noção de descontinuidade ocupa lugar importante nas disciplinas históricas. O historiador, cuja missão era tapar buracos, obturar rupturas para reconstituir continuidades, agora atribui valor heurístico a essas descontinuidades, que

constituem uma operação voluntária para definir o nível de análise. A descontinuidade permite traçar os limites do objeto de estudo e descrevê-lo a partir de seus limiares, de seus pontos de ruptura. Ela é, enfim, um meio de construir: não mais uma história fechada em torno de um centro, uma história global, mas “aquilo que poderia ser chamado história geral”, que se define, ao contrário, como o espaço de uma dispersão. (DOSSE, 2001, p. 213).

Para Foucault (2007a, p.6), o grande problema que se coloca às análises de caráter histórico “não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos”. Pautando-nos sob essa ótica metodológica dos limites, dos recortes e das transformações como renovação dos preceitos fundamentais estabelecidos pela tradição, compreendemos a obra literária ESJC como o recorte fundamental do discurso histórico e do discurso religioso em análise.

É fato reconhecer que Foucault não inaugura uma nova – primeira e originária – maneira de escrita da história, visto que, o mesmo reconhece, como sinal divisório de seu trabalho teórico, a virada epistemológica da Nova história com a revista dos *Annales* em 1929 (DOSSE, 2001), quando de modo mais pontual se verifica uma escrita da história que se destaca, pois privilegia outros objetos e, conseqüentemente, outro fazer metodológico.

A respeito do nível de análise histórica empreendido por Foucault, Dreyfus e Rabinow (1995) esclarecem que sua maneira de abordar a escrita da história se configura como uma história do presente, concepção diametralmente oposta às noções de “presentismo” e “finalismo”. A primeira caracteriza-se por pretender captar, de modo completo e absoluto, a significação de uma época passada, valendo-se de um conceito, sentimento ou símbolo de seu presente, procurando no passado um significado paralelo. A segunda caracteriza-se por buscar um começo originário singular de um aspecto do presente e traçar, a partir daquele ponto no passado, um desenvolvimento que justifique sua existência presente.

“Escrever a história do presente” é outra coisa. Esta abordagem começa de forma explícita e auto-reflexiva com um diagnóstico da situação atual. Há uma orientação contemporânea inequívoca e imperturbável. O historiador localiza as manifestações agudas de um “ritual meticuloso de poder” particular ou de uma “tecnologia política do corpo” para ver onde surgiu, tomou forma, ganhou importância etc. (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 132).

Entendemos também o tratamento de nosso objeto de pesquisa do mesmo modo. Obviamente, nosso objetivo não é produzir uma história do presente, dado o campo teórico a que nos vinculamos, entretanto a perspectiva foucaultiana nos fornece, se assim podemos dizer, modos de ver o objeto. Modos estes, de grande valia para pensar as intersecções que resultam nos mais diversos tipos discursivos.

A maneira como a narrativa de ESJC se organiza, transgredir o discurso religioso católico. Esse processo de organização da narrativa ocorre através de um jogo fundamental, que recompõem determinados acontecimentos do universo religioso, reaclarmando-os, posto que a produção da narrativa condiciona-se aos aspectos constitutivos de nossa sociedade contemporânea (pós-moderna, do espetáculo, do consumo, dos objetos, como queiram as diversas perspectivas teóricas que visam à compreensão dos fenômenos de nossa atualidade). A reativação de uma memória das ações da Igreja no mundo e uma reavaliação dos modos de interpretação do texto bíblico e da imagem de Deus configuram a tensão constitutiva do texto bíblico exposta em ESJC: a Bíblia como documento histórico, como literatura e como texto sagrado.

O romance ESJC traz reaclarmdados diversos enunciados bíblicos – o nascimento de Jesus, a presença dos três reis magos, os quarenta dias de Jesus no deserto, os milagres, o perdão concedido ao bom ladrão, a crucificação – esta reconfiguração enunciativa corrobora com a noção de enunciado abordada por Foucault (2007a, p.111-112), afirmando que “não há enunciado que, de uma forma ou de outra, não reatualize outros enunciados”, e “não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo”. Alguns fatos bíblicos neo-testamentários sofreram, a partir da escritura ficcional, um processo de reaclarmdação evidenciado pelos processos de atravessamento, sustentação, reafirmação e apagamento de enunciados que constituíram e foram constituídos pelo discurso histórico sobre o cristianismo.

Diante do jogo discursivo transgressor de retomadas e reaclarmdações, procuramos, ao longo deste estudo, descrever a transgressão como efeito discursivo a partir dos mecanismos que lhe possibilitam o funcionamento, pois entendemos que a transgressão no discurso religioso que se processa a partir da linguagem literária

constitui um efeito discursivo, caracterizado por uma ruptura relativa, tendo em vista que o efeito de transgressão não produz uma inversão dos sentidos, outrossim produz um investimento sobre a ordem discursiva institucionalizada.

Buscamos, também, apontar as relações interdiscursivas constitutivas de ESJ, assim como os mecanismos discursivos produtores do efeito de transgressão. Além disso, procuramos abordar o movimento de transformação das relações de poder entre Deus e a humanidade, fundamental para a compreensão de aspectos do romance saramagueano, em episódios do Antigo e Novo Testamentos e em textos sagrados, produtores, também, de modos de subjetivação e de um discurso verdadeiro da fé católica.

CAPÍTULO 1

APONTAMENTOS TEÓRICOS ACERCA DO EFEITO DE TRANSGRESSÃO

Uma leitura primeira da obra ESJC de José Saramago permite, a partir de determinadas condições de produção (estar inserido, conhecer, ou ser capaz de construir imagens sobre a formação religiosa ocidental), compreender a relação intertextual fundamental entre o romance e os quatro evangelhos do Novo Testamento, já que a eles a obra ESJC se refere explicitamente, tanto no título, como no mote fundamental da trama que retoma a vida de Jesus de Nazaré. Por razões óbvias, esta leitura não nos basta, posto que entendemos que a obra produz um conjunto disperso de enunciados provindos de diferentes formações discursivas, retomados a partir de “estranhos” campos de saber, enunciados a partir de posicionamentos diversos, segundo determinadas estratégias, sob a coerção de alguns mecanismos e produtores de efeitos imprevisíveis. Diante de todos estes aspectos, procuraremos compreender discursivamente o romance ESJC a fim de propor princípios conceituais para a constituição de um efeito de transgressão.

1.1 A arqueogenealogia foucaultiana: um modo de ver a Transgressão

A transgressão não se configura como tipologia discursiva, posto que não pode ser vinculada, exclusivamente, a uma instituição, a um campo de saber, a uma classe sócio-econômica e a nenhum dos aspectos considerados pela AD como categorizadores de um dado tipo de discurso. Entendemos a transgressão como efeito de sentido de um determinado discurso, possibilitado por condições de produção específicas que abarcam uma série de mecanismos lingüístico-discursivos que permitem, também, a compreensão do Evangelho (Boa Nova cristã) como dispositivo que fez com que o discurso cristão se tornasse mais eficaz e mais convincente.

Propomo-nos a análise de enunciados que produzem a transgressão, entretanto, é preciso esclarecer que esta tarefa de análise dedica-se a compreender a singularidade de tais enunciados, a determinar as condições de sua existência, a estabelecer as relações com outros enunciados a que possam estar ligados ou se excluírem. Sob a perspectiva foucaultiana, pensamos o enunciado não somente como materialidade repetível, mas também como acontecimento², pois

um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque um acontecimento está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação; finalmente, porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a conseqüências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem. (FOUCAULT, 2007a, p. 31-32).

Assim, tratar da análise de enunciados não é somente realizar a descrição dos elementos morfológicos que os compõem, nem mesmo da ordem sintática sob a qual se organizam, ou ainda aplicá-los a um determinado contexto em busca de suas possíveis significações. Outrossim, analisar enunciados é reconhecê-los como

² Segundo Castro (2009, pp. 24-27), é possível distinguir quatro diferentes sentidos para o termo “acontecimento” na obra foucaultiana: “ruptura histórica, regularidade histórica, atualidade, trabalho de acontecimentalização”. Há uma necessária relação entre a ruptura (novidade) e a regularidade histórica, na medida em que aquela produz novas formas desta. Em *As Palavras e as Coisas*, o surgimento do homem é um acontecimento sobre o qual Foucault se debruça para analisar sua formação, isto é, descrever os princípios de regularidade desta novidade (ruptura epistêmica) da modernidade. Em *Arqueologia do saber*, o enunciado é tratado como acontecimento em oposição às condições gramaticais e/ou de significação dos enunciados, tendo em vista que, para a análise discursiva, leva-se em consideração as condições de existência que determinam a materialidade do enunciado. Foucault (1994b, p.573), compreende a noção de acontecimento, também, como atualidade ao tratar do papel do filósofo no diagnóstico dos processos e das forças que nos atravessam, ou seja, no diagnóstico da atualidade. O filósofo francês, propõe, ainda, um neologismo – acontecimentalizar – para designar uma forma de análise histórica em que se trataria de fazer surgir uma singularidade em oposição a evidências impostas a todos do mesmo modo, ou a uma constante histórica ou a um traço antropológico imediato (2006f, p.339). Estes sentidos propostos por Foucault para o termo acontecimento ao longo de seus estudos contribuem para nossa pesquisa, na medida em que, também, consideramos a transgressão como uma noção da ordem do acontecimento, isto é, ela produz uma ruptura passível de análise e descrição de uma certa regularidade de seus princípios constitutivos, assim como o procedimento de sua análise configura-se como um diagnóstico do presente, posto que nosso olhar volta-se para a contemporaneidade, no sentido de compreender a singularidade do funcionamento da transgressão no discurso religioso católico-cristão, em oposição a uma dada evidência que a trata como mera violação.

acontecimento e, portanto, tratar do campo de memória ao qual se relacionam, compreender os processos que possibilitaram seu retorno em outro tempo, outro espaço e sob outro posicionamento das subjetividades, além de reconhecer suas vinculações, sejam elas precedentes ou antecedentes a outros enunciados. Mas como compreender as redes que configuram os enunciados? Como descrever suas modificações, que ora podem atuar docilmente na realização de desejos ou rebelar-se a interesses?

Tais questionamentos relacionam-se à empreitada historicista e filosófica de Michel Foucault que define dois métodos radicalmente opostos à história tradicional de base positivista, porém entre si complementares, a arqueologia e a genealogia. A análise dos enunciados, que mencionamos anteriormente, vincula-se ao procedimento arqueológico foucaultiano, que não pôde se dissociar das implicações, de caráter constitutivo, que tais enunciados estabelecem com as relações de poder e, conseqüentemente, com os processos de construção de sujeitos.

O procedimento arqueológico caracteriza-se como uma história dos discursos, a partir da determinação das condições de existência dos mesmos. Foucault (2007a) define o discurso como “um conjunto de enunciados, na medida em que se apóiem na mesma formação discursiva”, e analisa-os como práticas que se submetem a regras de formação, que reconfiguram quatro aspectos que não produzem a unidade de um discurso, posto que este se formula na própria dispersão dos enunciados. Quanto a esses aspectos,

um discurso não é o **objeto** a que ele se refere [...], a organização de um discurso também não é presidida por sua forma de encadeamento, um **modo constante de enunciação** [...], não pode ser buscada em um sistema fechado de **conceitos** compatíveis entre si [...], não é a presença de um mesmo **tema** [estratégia] que serve de princípio de individualização dos discursos (MACHADO, 2006, p.145).

Tais aspectos – objetos, modalidade enunciativa, conceitos e estratégias (temas e teorias) – constituem o que Foucault denomina de formação discursiva (FD), que caracteriza-se, fundamentalmente, como um sistema de dispersão sobre o qual conseguiu-se definir regularidades acerca da constituição de um dado discurso (FOUCAULT, 2007a). Observamos que a reconfiguração destes quatro aspectos se

pauta, necessariamente, em uma perspectiva de discurso metaforizada pela rede, pela trama de enunciados dispersos, ou seja, enunciados que, provindo de lugares e tempos diversos, se entrelaçam, se associam ou se excluem tornando-se outros enunciados; novos, portanto. Analisar tais enunciados não é buscar-lhes uma origem, uma verdade única, inserindo-os numa perspectiva do progresso, entretanto, através da observação minuciosa de partes da trama por eles produzida, reconhecer os fatores que lhes possibilitaram a existência, bem como perceber seus efeitos. E isto somente se dará por um viés histórico, que procure reconstituir um sistema geral, a partir de diferentes e diversos acontecimentos fora do campo célebre já cunhado pela história tradicional positivista, “cuja rede [...] torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias” (MACHADO, 2006, p.137). É esse vínculo com a historicidade dos discursos que permite a elaboração do método genealógico, sem, de modo algum, desconsiderar o procedimento arqueológico. Foucault, a partir da leitura de Nietzsche, estabelece um procedimento metodológico para o qual “não há essências fixas, nem leis subjacentes, nem finalidades metafísicas” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p.118), pois

a genealogia busca descontinuidades ali onde desenvolvimentos contínuos foram encontrados. Ela busca recorrências e jogo ali onde progresso e seriedade foram encontrados. Ela recorda o passado da humanidade para desmascarar os hinos solenes do progresso. A genealogia evita a busca da profundidade. Ela busca a superfície dos acontecimentos, os mínimos detalhes, as menores mudanças e os contornos sutis (DREYFUS; RABINOW, 1995, p.118).

Tais procedimentos metodológicos são constantemente reavaliados por Foucault (2007b, p.4): “Mas o que faltava no meu trabalho era este problema do ‘regime discursivo’, dos efeitos de poder próprios do jogo enunciativo. Eu o confundia demais com a sistematicidade, a forma teórica ou algo como o paradigma”. Assim, após maio de 68, os interesses de Foucault afastam-se da elaboração de “uma teoria das regras que governam os sistemas de práticas discursivas”, ou seja, de desenvolver uma teoria do discurso e aproximam-se do “desenvolvimento de um método que lhe permitia tematizar a relação entre verdade, teoria e valores e as instituições e práticas sociais nas quais eles emergem” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. XXI). Entretanto, o próprio

Foucault (2006a, p.69-70) reconhece uma necessária complementaridade entre o procedimento arqueológico (descrições críticas) e o procedimento genealógico.

Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries de formação efetiva do discurso: procura apreendê-los em seu poder de afirmação, e por aí entendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas.

Essa breve “digressão” sobre os procedimentos metodológicos foucaultianos tem por finalidade contribuir para a compreensão e delineamento de um mecanismo interpretativo da transgressão. As questões arqueológicas nos apontam para a análise dos enunciados em seus aspectos de raridade, exterioridade e acúmulo³; e as questões genealógicas, para uma analítica interpretativa, necessariamente imbricada às relações de poder, em que as significações ideais e as verdades originais são desconstruídas em favor de um jogo de vontades. Segundo Dreyfus e Rabinow (1995, p.130), “a arqueologia é uma técnica que pode nos libertar da crença residual no acesso direto aos objetos” e, “quando acrescentamos a arqueologia a genealogia”, temos um outro nível de inteligibilidade que nos permite questionar sobre o papel histórico e político desempenhado pelas ciências.

³ Uma análise dos enunciados quer, segundo Foucault (2007a), determinar os princípios que fizeram surgir certos enunciados e não outros, isto é, deseja estabelecer uma lei de raridade que singularize os enunciados como acontecimentos, considerando não a uniformidade, mas a diversidade das coisas ditas. Uma análise enunciativa considera, ainda, os enunciados inscritos em um jogo de exterioridade, ou seja, a preocupação se incide sobre o lugar de onde se diz e não, necessariamente, quem diz, pois o sujeito falante é constituído e diz o que diz a partir de um dado lugar. A noção de acúmulo, para Foucault (2007a), na análise de enunciados constitui um traço de fundamental valor, na medida em que é preciso considerar que os enunciados parecem amontoar-se e afetarem-se por uma inércia devido à ilusão de um cuidado com a preservação histórica dos discursos. Entretanto, afirma Foucault (2007a, p.139), a atitude do analista não é de “despertar textos de seu sono atual para reencontrar, encantando as marcas ainda legíveis em sua superfície, o clarão de seu nascimento”. Outrossim, ao analista cabe seguir os discursos em seu sono, levantando os temas relacionados à sua origem perdida, esquecimento ou reativação. Tais traços, também, compõem nossa análise, na medida em que buscamos compreender de onde se enuncia a transgressão, assim como sua singularidade de existência, compreendendo, ainda, o que possibilitou determinada reativação e/ou esquecimento de alguns enunciados no texto bíblico, assim como no romance ESJC.

Ambos os procedimentos são constitutivamente interdependentes, posto que somente a partir do enunciado analisado como acontecimento, de seu caráter historicamente descontínuo e das relações com outras práticas de saber-poder (portanto através de sua dispersão), é possível propor alguns princípios que possam apontar caminhos para delinear um dispositivo da evangelização e o efeito imprevisível, em sua proposição, da transgressão.

1.1.1 A noção de dispositivo e o efeito de Transgressão

Foucault se propõe, ao longo de sua obra, – mais especificamente em *História da sexualidade I: a vontade de saber* (2006d) – a analisar dispositivos, como o dispositivo da sexualidade, que se constituem como mecanismos para uma analítica interpretativa do poder a partir dos recortes contemporâneos por ele analisados. Foucault (2007b) define dispositivo como uma rede de natureza instável, pois se organiza como em um jogo em que ocorrem mudanças de posição e modificações de funções; um jogo em que se pode estabelecer uma rede entre uma série de elementos heterogêneos, como discursos, instituições, leis, medidas administrativas, organizações arquitetônicas, proposições filosóficas e morais, etc⁴. Foucault (2007b, p.244-5) afirma ainda que o dispositivo possui “uma função estratégica dominante”, ou seja, um objetivo pontual, a partir do qual o dispositivo, para continuar como tal, “engloba um duplo processo”, o de “sobredeterminação funcional” em que qualquer efeito produzido, de caráter negativo ou positivo, estabelece relações de ressonância ou de contradição com outros efeitos e “exige uma rearticulação, um reajustamento dos elementos heterogêneos que surgem dispersamente”, além do “processo de perpétuo preenchimento estratégico” em que é preciso que se reutilize os efeitos produzidos em favor de um novo objetivo estratégico. O discurso transgressor de ESJC surge nessa dispersão, efeito de contradição com outros efeitos já produzidos pelos evangelhos. Os

⁴ Acreditamos poder considerar aqui, a noção de dispositivo como um conceito que se aproxima, obviamente com as devidas ressalvas metodológicas, da noção de formação discursiva, na medida em que ambas as noções procuram definir regularidades ou uma rede a partir de elementos heterogêneos e que surgem dispersamente.

aspectos caracterizadores de um dispositivo podem ser compreendidos também a partir de uma exemplificação do próprio Foucault (2007b, p.245):

Tomemos o exemplo do aprisionamento, dispositivo que fez com que em determinado momento as medidas de detenção tivessem aparecido como o instrumento mais eficaz, mais racional que se podia aplicar ao fenômeno da criminalidade. O que isto produziu? Um efeito que não estava de modo algum previsto de antemão, que nada tinha a ver com uma astúcia estratégica produzida por uma figura meta ou trans-histórica que o teria percebido e desejado. Este efeito foi a constituição de um meio delinqüente, muito diferente daquela espécie de viveiro de práticas e indivíduos ilegalistas que se podia encontrar na sociedade setecentista. O que aconteceu? A prisão funcionou como filtro, concentração, profissionalização, isolamento de um meio delinqüente. A partir de 1830, assiste-se a uma re-utilização imediata deste efeito involuntário e negativo em uma nova estratégia, que de certa forma ocupou o espaço vazio ou transformou o negativo em positivo: o meio delinqüente passou a ser re-utilizado com finalidades políticas e econômicas diversas.

Deleuze, em seu texto “O que é um dispositivo”, apresenta a noção foucaultiana de dispositivo como “uma meada, um conjunto multilinear, composto por linhas de natureza diferente” (DELEUZE, 1990), linhas estas que se atravessam de múltiplos modos e produzem o fenômeno constitutivo e interdiscursivo do discurso. Metáforas do enunciado e da prática discursiva/não-discursiva, as linhas configuram uma trama que não pode ser desfeita pela análise, entretanto, cuja análise possibilita a apreensão de um dispositivo de compreensão do processo discursivo. Este dispositivo tanto se constitui, como é atravessado por linhas de incontáveis formações discursivas, podendo aquelas sofrer variações de direção e derivação – por exemplo, bifurcarem-se dada a existência de elementos tensores (objetos visíveis, enunciados formuláveis, forças em exercício, sujeitos em determinada posição) constitutivos das mais diversas Formações Discursivas – portanto, as linhas de um dispositivo não estabelecem uma delimitação homogênea do campo discursivo, mas traçam processos em contínuo desequilíbrio, evidenciando momentos de aproximações, bem como de fissuras (DELEUZE, 1990).

Estabelecer os princípios para a compreensão do funcionamento de um efeito de transgressão constitui-se tarefa tanto mais complexa, quanto mais reconhecemos a movência das estruturas e a instabilidade do discurso. A transgressão parece-nos corroborar com tais noções de movência e instabilidade na medida em que,

mesmo reconhecendo o tratamento de obviedade que ela recebe em um sem número de trabalhos acadêmicos e investigações no campo das artes e da filosofia, como o rompimento com uma dada ordem em vigência, o processo lingüístico-discursivo produtor da transgressão escapa, não é questionado, não é pensado – ora, transgressão é transgressão! Não. A transgressão, como já o dissemos, configura-se como um efeito. Sendo assim, procuramos desenvolver uma análise que possa descrever seu funcionamento, considerando-a como da ordem do acontecimento, na medida em que, o que já foi transgressão, hoje pode não sê-la; o que hoje é, amanhã não sabemos.

1.1.2 A relação Poder e Transgressão: traços constitutivos

Foucault (2006d), a fim de descrever o dispositivo da sexualidade, apresenta traços que caracterizam a relação poder e sexo, tendo em vista que o dispositivo “está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam” (FOUCAULT, 2007a, p.246). Acreditamos que os traços apresentados podem ser aplicáveis à relação poder⁵ e transgressão, para que possamos pensar alguns princípios de organização do efeito de transgressão. Observemos:

1. O poder não suprime a transgressão. Ele pode somente dizer-lhe não, instaurando alguns poucos limites para a sua efetivação, estabelecendo, portanto, o que Foucault (2006d, p.93) nomeará de relação negativa;
2. O poder dita a lei e instaura ordens vigentes, obviamente, lícitas e permitidas; concomitantemente instauram-se relações binárias, ou seja, a mesma ordem que

⁵ Não especificaremos ao longo desta dissertação um modelo de poder a ser considerado para a compreensão das relações entre poder e transgressão, entretanto gostaríamos de, superficialmente, apresentar a noção de poder pastoral que vigora durante o auge da instituição eclesiástica, como também que se encontra na constituição da noção de poder após o século XVIII, quando o Estado assumiu os cuidados do indivíduo. O poder pastoral caracteriza-se como uma técnica de subjetivação, isto é, este modelo de poder conduz a uma obediência compreendida como submissão total, a partir de um processo de mortificação que procura alcançar a iluminação pelo distanciamento das coisas mundanas. Este poder pastoral prevê o cuidado do indivíduo em particular durante toda a sua vida. “Esta forma de poder é orientada para a salvação (por oposição ao poder político). É oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); é co-extensiva à vida e constitui seu prolongamento; está ligada à produção da verdade – a verdade do próprio indivíduo” (FOUCAULT, 1995, p. 237).

se organiza como lícita e permitida abre espaço para o ilícito e o proibido que não configuram uma ordem paralela à ordem vigente, mas lhe são aspectos constitutivos, possibilitados pela própria instância da regra estabelecida;

3. O exercício de poder visa a suprimir a transgressão na medida em que estabelece ações que coíbem a leitura de determinados textos, bem como sua distribuição e circulação.
4. O poder constitui, portanto, um ciclo de interdições que se realiza em três formas de censura: “afirmar que não é permitido, impedir que se diga, negar que exista” (FOUCAULT, 2006d, p.94).

Para exemplificar alguns destes traços recordemos o caso de perseguição religiosa sofrida pelo escritor indiano Salman Rushdie, autor da obra *Versos Satânicos* de 1989. O líder iraniano, Ayatollah Khomeini, condenou o indiano Rushdie, após a publicação da obra, pelo crime de apostasia que se caracteriza por fomentar o abandono da fé islâmica. *Versos Satânicos* é composto por um conjunto de histórias aparentemente muito diferentes: a história do Sr. Saladin Chamcha, um ator de origem indiana, protagonista de uma série inglesa estilo Teletubbies que depois de um aparatoso acidente de avião se transforma num demônio; o Sr. Gibreel Farishta, ator indiano de sucesso que vai iniciar a sua carreira em solo britânico e que, depois do mesmo acidente, se transforma no próprio anjo Gabriel; a história de Jahilia, a terra Natal do profeta Maomé, contado no tempo de vida do próprio; e tantas outras que seguem a mesma perspectiva que utiliza elementos próprios do discurso religioso e os reconfigura a partir da linguagem literária, tomados pelos radicais religiosos como transgressão punida com a morte.

Em nove anos de perseguição, Rushdie viveu escondido e necessitou de proteção da polícia britânica. Em 1998, o governo iraniano retirou a condenação contra ele. Rushdie afirma que, apesar de ainda sofrer ameaças, procura viver normalmente (GRAIEB, 2003).

Veja – O senhor já escreveu que blasfêmias são importantes, pois é graças a elas que o mundo avança.

Rushdie – É a mais pura verdade se você considerar que Sócrates, o próprio Jesus e Galileu foram considerados blasfemos. No Iluminismo, blasfemar tornou-se uma tática deliberada dos filósofos e escritores. Voltaire, Rousseau e Diderot acreditavam que o grande inimigo da liberdade intelectual não era o

Estado, mas a Igreja. Blasfemar com alegria era seu meio de dizer que não aceitavam mais os limites que a religião impunha ao pensamento. Devemos a eles muito de nosso conceito de liberdade de expressão.

A afirmação de Rushdie corrobora a perspectiva adotada em nossa pesquisa, pois a transgressão produz reinvestimentos na normatização, podendo, portanto, ser pensada como um dos princípios da noção de dispositivo. Na medida em que os efeitos produzidos pelas blasfêmias, como resistência à norma, provocam um reajustamento dos efeitos dos jogos de poder, há uma produção de mudanças nas estratégias da norma vigente.

Outro interessante fato foi produzido quando da publicação de *A última tentação de Cristo* de 1948, do autor Nikos Kazantzakis, que utiliza um recurso literário muito comum na ficção para amenizar sua proposição de um Cristo humanizado, quando, no fim da obra, o leitor constata que toda a vida de Jesus como homem casado e chefe de família não passou de um delírio, enquanto ele, Jesus, estava crucificado. O próprio Kazantzakis afirma, no Prefácio de sua obra, que sua intenção maior sempre foi a de reafirmar a fé cristã, aproximando a figura do Salvador, filho de Deus, da humanidade incrédula.

Escrevi este livro porque desejava oferecer um modelo supremo ao homem disposto a lutar; queria mostrar-lhe que não deve temer a dor, a tentação ou a morte porque todas as três podem ser superadas; todas as três já foram superadas. Cristo sofreu a dor, e desde então a dor foi santificada. A Tentação se esforçou até o último instante para desviá-lo do caminho, e a Tentação foi subjugada. Cristo morreu na Cruz, e naquele instante a morte foi para sempre derrotada". (KAZANTZAKIS, 1957, p.7).

Obviamente, a intenção do autor não produz somente os efeitos desejados, posto que os sentidos são móveis, e Kazantzakis é expulso da Igreja Ortodoxa, já que esta instituição entendeu a obra como violação dos preceitos mais fundamentais do Cristianismo.

Os exemplos de Rushdie e Kazantzakis nos possibilitam observar a imbricada relação constitutiva entre poder e transgressão, posto que, necessariamente, a transgressão promove a reconfiguração das relações de poder, isto é, os objetivos estratégicos de um dado dispositivo (no caso deste estudo, provavelmente, um dispositivo religioso de caráter evangelizador) se rearticulam, diante da transgressão, a

fim de possibilitar a continuidade do poder ali exercido. Há uma constante relação de vontade de controle e, conseqüente, resistência acerca da manutenção de determinadas verdades, no que diz respeito à organização da transgressão. Para tanto, abordamos, no item a seguir, as discussões em torno da verdade que visam a promover ou suprimir a transgressão.

1.2 Transgressão: uma discussão em torno da verdade

A abordagem foucaultiana sobre a verdade constitui-se a partir de problematizações em torno desse tema, colocando-o em xeque, ou seja, tratando a verdade como questionável, dubitável, inserindo-a no campo do fortuito, do evento, do acontecimento. Portanto, problematizá-la já se configura como transgressão. Compreender os regimes de verdade de uma sociedade, como propõe Foucault ao longo de sua obra, significa reconhecer: os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar; os mecanismos que possibilitam a distinção entre enunciados verdadeiros e falsos, não para constatar “fraudes” ou “erros”, mas para entender como são sancionados; os procedimentos para obtenção da verdade; assim como o estatuto daqueles que podem enunciar um discurso como verdadeiro (REVEL, 2005, p.86).

Entendemos a transgressão como uma discussão em torno da verdade, portanto, discussão que se pauta na compreensão dos regimes de verdade e do funcionamento das relações de saber e poder nas diversas práticas institucionais em que ela (transgressão) é possibilitada, tendo em vista que a verdade é constituída mediante a trama estabelecida entre determinados saberes e poderes exercidos. Como afirma Foucault (2007b, p.12), há uma relação necessária e constitutiva entre o estabelecimento de uma Verdade e o exercício do poder, pois

o importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder.

Há um regime de verdade próprio a cada sociedade, o que significa que determinados discursos são acolhidos como verdadeiros em detrimento de outros, que existem determinados mecanismos e instâncias para distinguir enunciados verdadeiros dos falsos, bem como determinados *status* que os indivíduos devem ocupar para dizer se um discurso funciona como verdadeiro, além de técnicas e procedimentos para obtenção da verdade (FOUCAULT, 2007b, p.12). Foucault ainda apresenta cinco características construídas historicamente para caracterizar o que ele denomina de “uma economia política da verdade”, são elas:

1. A verdade centra-se discursivamente e institucionalmente na ciência a partir da modernidade;
2. A verdade é necessária tanto para a produção econômica como para o poder político;
3. Ela é objeto de uma intensa difusão e consumo;
4. A verdade é produzida e transmitida sob o controle de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos;
5. Ela é objeto de debate político e de confronto social. (FOUCAULT, 2007b, p.13).

A preocupação de Foucault, no que concerne à verdade, não se encontra na busca por um “conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar” (FOUCAULT, 2007b, p.13), mas sim na compreensão do “conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder” (FOUCAULT, 2007b, p.13), isto é, a busca não é pela verdade como ente substancial, porém por aquilo que lhe confere estatuto, ou seja, pelos procedimentos que regulam a produção, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados verdadeiros⁶.

Portanto, tratar da verdade, a partir da perspectiva foucaultiana em AD, significa pensá-la não como única, original, imutável ou como o objeto primordial de

⁶ “Il y avait la question de la vérité. Si vous voulez, en effet, par vérité, je n’entends pas une espèce de norme générale, une série de propositions. J’entends par vérité l’ensemble des procédures qui permettent à chaque instant t à chacun de prononcer des énoncés qui seront considérés comme vrais. Il n’y a absolument pas d’instance suprême. (FOUCAULT, 1994a, p. 407).

busca do pesquisador, entretanto, como um dos mecanismos de controle do discurso, posto que sempre se enuncia a partir de uma dada vontade de verdade que irá variar segundo o espaço e o tempo a que a série de acontecimentos em análise estiver vinculada. A verdade, sob essa perspectiva, não é destruída, ou desconsiderada, mas reconhecida como uma dentre as possíveis vontades de verdade, ou seja, um conjunto de enunciados aceitáveis cientificamente, ou religiosamente, ou economicamente, ou politicamente – nas mais diversas instâncias institucionais – num determinado grupo social, época e espaço. Para Nietzsche⁷ (1974, p.56), as verdades são ilusões, somatório de metáforas deslocadas e retomadas ao longo da história humana, como é possível depreender da resposta dada a seu próprio questionamento:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.

O conceito nietzschiano de verdade fundamenta-se na discussão filosófica sobre o valor dos valores, a partir do conceito de transvaloração⁸ elaborado em 1883, compreendendo que os valores não são inquestionáveis, imutáveis ou eternos, mas são construídos, ou seja, produzidos sócio-historicamente. O projeto de transvaloração nietzschiano não representa a mera negação dos valores, mas a constituição de novos valores, tendo a vida como condição desse valor, retirando os valores do lugar instituído pela moral (MACHADO, 1999, p. 85-89). O desejo pela estabilidade, pelas certezas confortadoras configura-se como um dos elementos que favorecem a idéia de verdade como valor moral e, conseqüentemente, cria campos que possibilitam a crença no verdadeiro, pois há “necessidade não de que algo seja verdadeiro, mas de que seja tido

⁷ “A influência de Nietzsche, como afirma o próprio Foucault, foi profunda; tão profunda que é difícil delimitá-la com precisão. Mas seria um erro pensar que a relação entre Foucault e Nietzsche esgota-se no gênero das coincidências ou das continuidades. Em todo caso, em primeiro lugar é necessário ter presente que o interesse de Foucault se centra nos textos de Nietzsche dos anos 1880, isto é, onde aparece como problema a questão da história e da verdade e o problema da vontade de verdade.” (CASTRO, 2009, p. 308).

⁸ Apresentamos um esclarecimento brevíssimo e superficial acerca deste conceito.

como verdadeiro. A questão não é propriamente a essência da verdade, mas a crença na verdade” (MACHADO, 1999, p.75). Verdade dita no singular e que Foucault (2007b, p. 19), numa retomada do pensamento nietzschiano, considera resultado de uma proliferação de “erros” aceitos historicamente mediante batalhas travadas em torno da constituição de saberes e exercício de poderes. Nesse sentido,

[...] atrás da verdade sempre recente, avara e comedida, existe a proliferação milenar dos erros. [...]. A verdade, espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável. E além disto a questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro de se opor à aparência, a maneira pela qual alternadamente ela foi acessível aos sábios, depois reservada apenas aos homens de piedade, em seguida retirada para um mundo fora de alcance onde desempenhou ao mesmo tempo o papel de consolação e de imperativo, rejeitada enfim como idéia inútil, supérflua, por toda parte contradita – tudo isto não é uma história, a história de um erro que tem o nome de verdade (FOUCAULT, 2007b, p.19).

No projeto teórico-metodológico foucaultiano, que buscou produzir uma história do presente, a noção de verdade se inscreve como verdade-acontecimento opondo-se à noção de verdade-demonstração própria de um saber científico que crê em uma verdade espalhada por toda parte e que qualquer um, dotado do instrumental necessário, poderá alcançá-la. Assim organiza-se a verdade científica como tecnologia demonstrativa. A questão arqueogenealógica de Foucault fundamenta-se em mostrar que a verdade-demonstração é um episódio na história que se produz da verdade-acontecimento, manifesta em determinados lugares e momentos e não universal (CASTRO, 2009, p. 424). Em *A Ordem do Discurso*, Foucault trata a verdade como mecanismo de controle discursivo para, posteriormente, configurar-se como regime ou jogos de verdade, constitutivos dos jogos de poder, na medida em que as relações de poder que atravessam e constituem a sociedade não podem dissociar-se – pois não funcionariam – da produção de um discurso verdadeiro, já que “não há exercício de poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele” (FOUCAULT, 2005b, p.28). Nos subitens a seguir apresentamos como Foucault compreende a vontade de verdade e, na seqüência, como, diante do discurso verdadeiro, organizam-se as relações de poder no texto bíblico.

1.2.1 O controle discursivo: Verdade, Poder e Sujeito

Em *A Ordem do Discurso* (2006a), Foucault trata de uma vontade de verdade como um dos três procedimentos externos de controle do discurso que visam à delimitação, numa dada ordem discursiva, dos enunciados que podem circular, ou seja, que exercem um domínio sobre os poderes do discurso através da exterioridade constitutiva do mesmo. A vontade de verdade se apóia sobre alguns suportes institucionais, como sistemas de edição, bibliotecas, laboratórios e práticas pedagógicas (CASTRO, 2009, p. 422), além de exercer um poder coercitivo sobre outros discursos, na medida em que os discursos submetem-se à uma vontade de verdade e, portanto, a todo um conjunto de mecanismos reguladores do discurso verdadeiro. Foucault (2006a, p.19) afirma que, enquanto a interdição – a palavra proibida – e a segregação vão se tornando mecanismos mais frágeis, a vontade de verdade não cessa de tornar-se mais profunda e mais incontornável.

A crença na verdade se instaura discursivamente a partir de alguns procedimentos que controlam o acesso dos sujeitos aos discursos, determinando suas condições de funcionamento⁹. Estes procedimentos, Foucault (2006a, p. 36-45) nomeará de rarefação dos sujeitos – rituais, sociedades de discurso, doutrinas e apropriação social dos discursos. A acessibilidade aos discursos varia, pois é necessária a rarefação dos sujeitos, na medida em que os sujeitos, para acessarem determinadas ordens discursivas, devem corresponder a exigências que formulam papéis pré-estabelecidos: a identidade do sujeito torna-se a identidade do grupo, constrói-se, portanto, o espaço ideal para a veiculação de enunciados que serão tidos como verdadeiros. Os rituais definem “todo um conjunto de signos que devem acompanhar o discurso” (FOUCAULT, 2006a, p.39), os gestos, os comportamentos, as circunstâncias e “a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam”

⁹ A respeito da questão do funcionamento da verdade, Foucault afirma em uma entrevista à Hasumi em outubro de 1977 – “Poder e Saber” – que “quando alguém, um locutor de rádio ou de televisão, lhe anuncia alguma coisa, o senhor acredita ou não acredita, mas isso se põe a funcionar na cabeça de milhares de pessoas como verdade, unicamente porque foi pronunciado daquela maneira, naquele tom, por aquela pessoa, naquela hora.” (FOUCAULT, 2006e, p. 233). Nesta citação é possível perceber como Michel Foucault compreende a verdade, isto é, interessam a ele os procedimentos que organizam o discurso como verdadeiro e não uma essência verdadeira universal.

(FOUCAULT, 2006a, p.39). As sociedades de discurso estabelecem um regime de exclusividade e de divulgação do conhecimento, ou seja, “sua função é conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado” (FOUCAULT, 2006a, p.39). As doutrinas, diferentemente das sociedades de discurso, ampliam-se, pois visam à partilha de um mesmo conjunto de discursos entre um número ilimitado de indivíduos, desde que se reconheçam as mesmas verdades e regras. Assim, “a doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros” (FOUCAULT, 2006a, p.43).

Tais procedimentos também são observáveis na organização e funcionamento do discurso religioso, assim como são observados no discurso científico (com as devidas ressalvas para que tal comparação seja procedente), ambos produtores de verdades. Tanto a ciência como a religião produzem discursos institucionalizados, portanto que se pautam pela busca de uma verdade, através do uso de uma linguagem específica, da construção de uma hierarquia reconhecida dentro da instituição e dos diversos ritos que marcam passagens pelas diversas instâncias institucionais. Ciência e Religião obedecem a uma estrutura institucional, entretanto isso não significa dizer que os discursos que produzem são os mesmos. Tais discursos organizam-se segundo especificidades relativas à dispersão constitutiva do campo em que se inserem.

Assim, também o texto literário se configura, obedecendo a uma estrutura institucional, ainda que tal estrutura, neste caso, pareça-nos mais flexível e móvel do que a Ciência e a Religião. A Literatura organiza-se, também, de modo a produzir verdades. Equivocadamente, caracterizou-se a Literatura como falseamento da verdade, porém é, também, na Literatura que as verdades normatizadas são colocadas em questão contra outras vontades de verdade, pelas novas ancoragens enunciativas que a ordem discursiva possibilita.

Na obra *História do Cerco de Lisboa* (1989), Saramago também propõe, a partir de sua narrativa (talvez até de modo mais explícito do que em ESJC), uma reflexão acerca da constituição de um discurso verdadeiro. Na referida obra, o escritor português apresenta a seguinte epígrafe: “Enquanto não alcançares a verdade não poderás corrigi-la. Porém, se a não corrigires, não a alcançarás. Entretanto, não te

resignes” (SARAMAGO, 1989). A verdade, nessa citação, assume um caráter de vulnerabilidade, de incerteza, posto que é passível de correções, de emendas, já que algo fora mal feito e agora necessita reparos. Retirar as máscaras de uma verdade institucionalizada como única ao longo dos séculos é uma temática fundamental para José Saramago. No caso de ESJC, a partir da trama interdiscursiva elaborada, se compõe uma obra que questiona algumas verdades histórico-religiosas, instaurando outras possíveis.

Empreender um trabalho de correção das verdades pareceria coerente, levando-se em conta a não-resignação que propõe Saramago, bem como a busca do sujeito que aguarda a verdade, porém, empreendimento semelhante evidenciaria a ingenuidade daqueles que crêem, já que, em se tratando de assuntos da verdade, somente crer é uma possibilidade plausível. A verdade é uma constante ilusão posta a transitar pelos diversos discursos, os quais dela se apropriam para dar seqüência ao fluxo contínuo de retomadas e deslocamentos dos sentidos e dos poderes. É o caso de Antônio Sousa Lara que, ao vetar a indicação de Saramago ao Prêmio de Literatura Europeu, excluiu quem se opôs à verdade historicamente estabelecida. Comenta, o próprio Sousa Lara em entrevista a um impresso lisboeta quando de um debate na Assembléia da República sobre as razões do veto:

Porque não representa Portugal.[...]Esta minha atitude nada tem a ver com estratégias de venda, nem sequer com opções literárias. E muito menos com as escolhas políticas de Saramago. Não entrou em linha de conta o facto de ele ser comunista ou pertencer à Frente Nacional para a Defesa da Cultura.¹⁰ A obra atacou princípios que têm a ver com o património religioso dos portugueses. Longe de os unir, dividiu-os.¹¹

Os comentários de Sousa Lara, a pretexto de uma imparcialidade para com o autor, porém não para com seu discurso, sustentam uma vontade na manutenção da história como tradicionalmente é conhecida e da verdade religiosa já estabelecida.

¹⁰ Afirmações de Sousa Lara ao *Público*, 25 de Abril de 1992. In: MACHADO, 1994.

¹¹ Sousa Lara quando do debate sobre a Cultura na Assembléia da República, Abril de 1992. In: MACHADO, 1994.

1.2.2 A transgressão no texto bíblico: enfrentamentos ao Poder Soberano

Procuramos agora compreender como a idéia de transgressão pode ser percebida no texto bíblico, tendo em vista as reações divinas diante das desobediências humanas, ou seja, a transgressão é uma noção constitutiva do texto bíblico do Antigo Testamento, posto que a punição nos moldes do conceito de Poder Soberano é a resolução final para que a humanidade compreenda as vontades de Deus e passe a cumpri-las, sem questioná-las. Assim afirma um dos livros bíblicos do Antigo Testamento:

Se obedeceres fielmente à voz do Senhor, teu Deus, praticando cuidadosamente todos os seus mandamentos que hoje te prescrevo [Moisés], o Senhor, teu Deus, elevar-te-á acima de todas as nações da terra. [...] Mas se não obedeceres à voz do Senhor, teu Deus, se não praticares cuidadosamente todos os seus mandamentos e todas as suas leis que hoje te prescrevo, virão sobre ti e te alcançarão todas estas maldições. (Deuteronômio, 28: 1, 15).

Segue-se uma longa lista de 28 versículos (em oposição a 11 versículos que apresentam as bênçãos divinas àquele seguidor fiel) explicitando uma a uma as maldições divinas que recairão sobre os transgressores, maldições estas de toda sorte, desde aniquilações e destruição de bens até infelicidades domésticas e profissionais. Parece-nos relevante observar que a lei não postula a morte do transgressor, mas uma série de torturas durante sua existência a fim de produzir um desejo pela morte e, conseqüentemente, uma eternidade no inferno devido à violação dos mandamentos prescritos.

O Deuteronômio é o último livro que compõem o Pentateuco bíblico (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio) e caracteriza por ser “essencialmente religioso e jurídico” (Bíblia, 1975, p. 20). Nele estão as leis prescritas por Moisés que estabelecem a parte que cabe à humanidade no contrato (Aliança) que a liga a Deus. Nesse contrato existem “condições fixadas pelo Criador, mas também o Criador se compromete de seu lado em face do homem a cumprir as suas promessas”. (Bíblia, 1975, p.21). Nesta segunda lei – significado da palavra deuteronômio – as leis codificam a prática religiosa da família, do casamento e da guerra e indicam que violar a

lei era atacar o próprio Deus que assume a figura do soberano. E a superioridade do soberano “não é simplesmente a do direito, mas a da força física do soberano que se abate sobre o corpo de seu adversário e o domina: atacando a lei, o infrator lesa a própria pessoa do príncipe”. (FOUCAULT, 2007c, p. 42). Ou seja, parece-nos que a estrutura de funcionamento das relações de poder observáveis no texto fundador do discurso cristão fundamentam uma sociedade de soberania, um regime cuja vontade do Rei desempenhava papel preponderante na organização social.

Afinal, o poder do Rei provinha diretamente de Deus, a vontade do Rei é de ordem divina, portanto, violá-la produzia conseqüências tão funestas quanto às narradas no texto bíblico. A punição sempre era aterrorizante e não procurava atuar como exemplificação, entretanto buscava desenvolver uma política do medo; mediante a aniquilação de cidades (Sodoma e Gomorra), do exílio compulsório (torre de Babel) e a da destruição da humanidade (Noé e o dilúvio). Assim, tornava-se sensível a todos, a partir da ação sobre a figura dos corruptos e criminosos, a presença de um Deus, soberano, colérico, cujo poder necessariamente precisava ser reativado a todo instante. (FOUCAULT, 2007c).

Em ESJC, um diálogo entre Jesus e Deus explicita a noção a respeito do sentido da vontade do soberano: “[Jesus] Permites que te subvertam as leis, é um mau sinal, [Deus] Permito-o quando me serve, e chego a querê-lo quando me é útil, recorda o que te expliquei sobre lei e exceções, o que a minha vontade quer torna-se obrigatório no mesmo instante”. (SARAMAGO, 1999, p.377). A vontade de Deus apresentada no romance possui a mesma carga semântica de capricho divino; um ser mítico todo-poderoso entediado de seus afazeres deseja alargar sua influência e “ser deus de muito mais gente” (SARAMAGO, 1999, p.370). A imagem de um Deus zeloso que castiga a iniquidade, na mesma medida em que usa de misericórdia para com os que o amam e guardam seus mandamentos (Deuteronômio, 5: 9-10) é alterada, porém não rompida ou invertida como pressupõem uma idéia ingênua sobre a transgressão. Buscando ampliar a idéia proposta a respeito de Deus no livro Deuteronômio, o romance possibilita uma outra noção sobre Deus. Um dos caminhos para a transgressão do discurso cristão-católico diz respeito à proposição de questionamentos

em torno de uma obediência cega do homem às leis divinas, cerceada pelo medo¹², que ainda se justifica na noção de um deus zeloso para com seus filhos. É o que então se encontra possibilitado no romance. Diante de um outro olhar para a dicotomia cristã (Bem (Deus) X Mal (Diabo)), e tendo em vista as incontáveis mortes, sofrimentos e tormentos de toda ordem produzidos pela constituição de uma Igreja e da vulgarização da imagem de Deus e de sua fé cristã-católica, é impossível se pensar em um Deus visto como todo-bondade. Portanto, a transgressão proposta no romance investe sobre a idéia bíblica da imagem de Deus, ampliando-a, ao mostrar um Deus que deseja dar vazão a seus caprichos megalomaníacos.

Alguns dos livros do Antigo Testamento nos interessam para apresentar o rigor da normatização divina – Deuteronômio – assim como o rigor da punição divina quando do descumprimento das leis postuladas pelo homem em nome de Deus – Gênesis. O livro Gênesis é o livro das origens, contém as tradições mais remotas da Antiguidade, procura apresentar um ensinamento religioso que determinou as relações entre o homem e seu Criador. Homem no paraíso, inveja instaurada, desobediência, expulsão, o pecado surge no mundo, o mal se generaliza e parece irremediável, sobrevém o dilúvio. Numa segunda parte do livro, ensina-se a história dos grandes patriarcas e sua liderança do povo de Deus. (Bíblia, 1975). Interessa-nos para o momento neste livro duas narrativas: A destruição de Sodoma e Gomorra e o episódio da Torre de Babel.

Ora, os habitantes de Sodoma eram de costumes perversíssimos, e muito grandes pecadores diante de Deus. (Gênesis, 13:13).

[...] O clamor de Sodoma e de Gomorra se aumenta cada vez mais; e o seu crime tem chegado ao seu auge. Eu pois descerei a ver se as suas obras correspondem ao clamor, que chegou a mim para saber se assim é, ou não é. (Gênesis, 18:20-21).

Fez o Senhor pois, cair sobre Sodoma e Gomorra uma chuva de enxofre e de fogo, que o Senhor fez descer do céu. E ele destruiu estas cidades, e todo o país em roda; todos os que o habitavam, e tudo o que tinha alguma verdura sobre a terra. E levantando os olhos [Abraão] para Sodoma, e Gomorra, e para os países em torno viu que se elevavam da terra cinzas inflamadas, como fumo, que sai duma fornalha. (Gênesis, 19: 23-25, 28).

¹² “Temerás o Senhor, teu Deus.” (Deuteronômio, 6: 13).

A passagem bíblica do livro Gênesis a respeito da destruição das cidades de Sodoma e Gomorra não nos interessa aqui senão como metáfora da ação punitiva – nesse caso divina – quando se infringe a norma soberana, que caracterizava-se por obediência inquestionável à uma certa vontade de um ser superior. A transgressão produzida pelos habitantes de Sodoma e Gomorra instaurava-se a partir dos costumes de cunho “perverso” conforme o texto bíblico – manutenção de práticas sexuais proibidas¹³. Transgredir a lei de Deus, convenientemente produzida pelos homens, produzia – e ainda produz – efeitos devastadores. Ainda retomando o texto bíblico do Antigo Testamento encontramos o episódio da Torre de Babel.

Ora, na terra não havia senão uma mesma língua e um mesmo modo de falar. E disseram [os homens] uns para os outros: vinde, façamos ladrilhos e cozamo-los no fogo. Serviram-se pois de ladrilhos por pedras, e de betume por cal traçada. E disseram entre si: vinde, façamos para nós uma cidade, e uma torre, cujo cume chegue até ao céu; e façamos célebre o nosso nome, antes que nos espalhemos por toda a terra. O Senhor porém desceu, para ver a cidade, e a torre, que os filhos de Adão edificavam, e disse: eis aqui um povo, que não tem senão uma mesma linguagem; e uma vez que eles começaram esta obra, não hão de desistir do seu intento, a menos que o não tenham de todo executado. Vinde pois, desçamos, e ponhamos nas suas línguas tal confusão, que eles se não entendam uns aos outros. Desta maneira é que o senhor os espalhou daquele lugar para todos os países da terra, e que eles cessaram de edificar esta cidade. E por esta razão é que lhe foi posto o nome de Babel, porque nela é que sucedeu a confusão de todas as línguas do mundo. E dali os espalhou o Senhor por todas as regiões. (Gênesis, 11: 1-9).

Mais uma vez os homens infringem a norma divina, nesse caso, desejosos de uma obra que alcançasse o céu, são tomados de uma pretensão impossível (segundo a opinião divina exposta via escrita humana), posto que esperavam tornarem-se célebres – comportamento divergente da norma imposta pelo divino de necessária humildade e devotamento. Como consequência, são punidos devidamente com um macabro jogo divino que marca miticamente o surgimento das línguas; aqueles homens jamais se compreenderiam novamente (impossibilitados pela barreira lingüística) e, assim, não conseguiriam se agrupar para intentar serem tão célebres quanto o próprio

¹³ “Onde estão aqueles homens, que entraram para tua casa esta tarde? Faze-os sair, que os queremos conhecer”. (Gênesis, 19:5). Os habitantes de Sodoma vêem dois estranhos (anjos) adentrando a casa de Ló e se reúnem à sua porta e desejam conhecê-los. O verbo conhecer aí adquire conotação sexual, posto que esta era uma prática na cidade. Assustado e apreensivo – continua o texto bíblico – Ló implora aos homens à sua porta que não façam mal aos estranhos e lhes oferece suas duas filhas donzelas no lugar para usá-las como lhes aprouvesse (vide Gênesis, 19:7-9).

Senhor o é. Do ponto de vista cristão-católico, “a narração da torre de Babel e a confusão das línguas é a divina resposta à negligência humana em observar as cláusulas da aliança. O homem quase que voltou ao caos primitivo” (Bíblia, 1975, p.18).

O rigor na punição daqueles que ousam transgredir a norma divina vigente é uma possível inferência de tais episódios bíblicos, já que um massacre por questões morais e uma “diabólica” intriga de cunho lingüístico são as formas arquitetadas e adotadas pelo divino para punir os transgressores e ensinar aos ainda devotos que a norma divina até pode ser violada, porém não sem rigorosa punição.

1.3 Por uma noção de Transgressão

Pensando nas inúmeras reações críticas ao romance de Saramago, acreditamos ser fundamental pensar conceitualmente e funcionalmente na noção de transgressão a fim de compreendermos a organização discursiva deste efeito e o que ela, mesmo como efeito, pode produzir.

A noção de transgressão se encontra de modo difuso nos trabalhos de alguns teóricos que tratam da modernidade (BAUMAN, 1998); de modo mais específico, porém ainda como primeiros escritos, em Michel Foucault, num texto de 1963, chamado “Prefácio à Transgressão”, uma homenagem ao escritor Georges Bataille; e nos textos de Agamben (2007), filósofo italiano, “nascido em Roma (cristã e pagã!) em 1942, que assume explicitamente como tarefa ‘alargar o trabalho de Michel Foucault’. Ele o faz, tecendo (e profanando) vários fios, vários conceitos, andando por diferentes campos de saber” (ASSMANN, *apud* AGAMBEN, 2007, p.9). Apesar de tentar definir o conceito de transgressão que norteará esta pesquisa, não há – como existe para tantas outras noções – um exaustivo estudo filosófico do termo por pesquisadores da Filosofia, Literatura e Artes.

Interessa-nos, prioritariamente, uma transgressão que se produz no interior ou a partir do discurso cristão-católico pela via literária, – tendo em vista aspectos históricos que fundamentam a história cristã, bem como aspectos ético-morais que visam a modelar o comportamento de discípulos a fim de produzir unidade de princípios –, ou seja, produzida através de recursos discursivos que abarcam aspectos estéticos e

suas condições exteriores de produção, reconfigurando o discurso histórico sobre o cristianismo e, concomitantemente, o discurso religioso cristão-católico (fundamentos ético-morais)¹⁴ e resultando em uma obra ficcional que constitui-se fundamentalmente como transgressora e que gera uma infinidade de enunciados outros a seu respeito e a respeito da vida de seu autor, até práticas punitivas como as que nos rememoram os mitos bíblicos de Sodoma e Babel. José Saramago é coagido, porque mal visto em seu país natal, a se exilar nas ilhas Lanzarote.

Portanto, fundamental é delinear a noção de transgressão conforme a perspectiva adotada por esta pesquisa. Confrontam-se uma dada perspectiva foucaultiana a respeito da transgressão e uma construção conceitual, já dicionarizada e que parece formulada dialeticamente tratando da transgressão como “ato ou efeito de transgredir; infração, violação” e o verbo transgredir como “desobedecer a; deixar de cumprir; infringir; violar, postergar” (FERREIRA, 1986, p.1701). Inicialmente é preciso que se esclareça que não consideramos a transgressão exclusivamente como rompimento e violação da norma vigente, já que a retomada dos enunciados relativos ao que é vigente é fundamental para a sustentação e afirmação daquilo que a transgressão visa a instaurar; a transgressão não instaura “o original”, “o nunca antes visto”, diferentemente, possibilita a produção do novo, nos moldes foucaultianos, que se constitui não pela originalidade de seu conteúdo, mas no “acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 2006a, p.26). É preciso libertar a noção de transgressão do espaço animado pela potência do negativo¹⁵, que seria, segundo Foucault (2006c), libertar a transgressão do escandaloso e subversivo; do jogo de oposições que ela obrigatoriamente estabeleceria; de suas formulações irônicas; de uma busca por abalar a solidez dos fundamentos e de uma vontade de triunfar sobre os limites que ela crê apagar. Foucault ainda afirma que é preciso desvincular da noção de transgressão todo gesto de corte ou estabelecimento de separação ou afastamento. É preciso pensar a

¹⁴ É preciso considerar que pouquíssimos fatos históricos são inseridos ou reformulados no romance, o que nos interessa é justamente a reconfiguração de uma dada interpretação dos enunciados neo-testamentários.

¹⁵ O poder possui um caráter positivo, pois sempre produz. Encarar a transgressão como negativa, pois fere a norma vigente, não corrobora a noção foucaultiana de poder, isso seria um empobrecimento da análise posto que veria a transgressão como mero saber arredo à dominação, aspecto que não é o único foco de nossa pesquisa.

transgressão como afirmação da divisão, aquela que nenhum limite pode reter; pensar a transgressão como aquilo que designa o ser da diferença.

Poderíamos nos perguntar: ora, não seria o escândalo, a subversão, o abalo das estruturas histórico-filosóficas fundamentais da religião católico-cristã o que Saramago propõem a partir de sua obra? Não somente. Em primeiro lugar, não nos interessa o nome próprio Saramago como o indivíduo produtor de uma obra literária, cujas intenções fossem estas ou aquelas; nos importa, para essa discussão, a autoria como mecanismo de controle discursivo, como procedimento de agenciamento de alguns enunciados e exclusão de outros tantos, tendo em vista um conjunto de aspectos discursivos ou não (e nisso poderia-se incluir o indivíduo Saramago) que contribui para nortear esse agenciamento, por isso trataremos sempre do texto saramagueano. Em segundo lugar, a obra literária pode também suscitar alguns questionamentos em torno da norma vigente, entretanto o jogo de verdade para validação de tais reflexões funciona de modo diferente da validação própria dos discursos científicos, portanto o texto saramagueano pode até comprometer as estruturas que fundamentam a fé religiosa, mas isso não poderia ser seu fim último, posto que pauta-se, a priori, na ficcionalização de determinados fatos históricos oficiais e não compromete-se, institucionalmente, com a Igreja ou com a Ciência, mas com a Literatura. Comprometimento este observado nos trechos a seguir, quando o narrador de ESJC trata da onisciência, das regras de uma boa narrativa e do que havíamos dito acima a respeito do funcionamento diferenciado do jogo discursivo para validação da verdade, respectivamente.

em primeiro lugar porque o fariseu , não tendo de voltar a aparecer, não precisa conhecê-la [a história da saída de Jesus de casa], em segundo lugar porque a conhecemos melhor nós do que ninguém, basta pensar no pouco que sabem umas das outras as personagens mais importantes deste evangelho, veja-se que Jesus não sabe tudo da mãe e do pai, Maria não sabe tudo do marido e do filho, e José, estando morto, não sabe nada de nada. Nós, pelo contrário, conhecemos tudo quanto até hoje foi feito, dito e pensado (...)
(SARAMAGO, 1999, p.205).

Dizem os entendidos nas regras de bem contar contos que os encontros decisivos, tal como sucede na vida, deverão vir entremeados e entrecruzar-se com mil outros de pouca ou nula importância, a fim de que o herói da história não se veja transformado em um ser de exceção a quem tudo poderá acontecer na vida, salvo vulgaridades (SARAMAGO, 1999, p. 222).

E também dizem que é esse o processo narrativo que melhor serve o sempre desejado efeito de verosimilhança, pois se o episódio imaginado e descrito não é nem poderá tornar-se nunca em facto, em dado da realidade, e nela tomar lugar, ao menos que seja capaz de o parecer (...) (SARAMAGO, 1999, p.222).

A partir disso, vamos então delimitando nosso objeto, compreendendo melhor os recortes possíveis para análise, assim como apresentando as definições ou princípios caracterizadores da transgressão, como os entende Foucault, tendo já em vista a obra ESJC sobre a qual nos detemos.

Foucault (2006b) inicia as discussões sobre a idéia de transgressão, via sexualidade, ou melhor, procurando caracterizar o que chamamos de sexualidade moderna, pontuando que, mais que uma linguagem que, de Sade a Freud, conferiu razão e natureza à sexualidade, houve, para a sexualidade moderna, uma desnaturalização. Foucault explica que esta desnaturalização diz respeito às formas limítrofes que abarcaram a sexualidade: limite da consciência (sexualidade é a única leitura possível de nossa inconsciência); limite da lei (a sexualidade é o único conteúdo absolutamente universal do interdito); limite de nossa Linguagem (a sexualidade moderna fora possibilitada pela linguagem, por dizer o sexo).

Foucault dirá que a sexualidade é fissura e que marca o limite em nós e nos delinea a nós mesmos como limite. Ele trata da sexualidade para abordar a questão da transgressão sob nova perspectiva: a sexualidade possibilita uma profanação num mundo que não vê mais sentido positivo no sagrado. A partir disso, Foucault parece moldar um conceito para a transgressão.

Gostaríamos de mencionar alguns aspectos, pertinentes sobre a linguagem sádica¹⁶, que afrontam a interdição sobre a sexualidade e estabelecem conexões de carácter transgressor com a religião e os costumes num período muito conturbado da história da França, a Revolução Francesa, principalmente na fase de grande repressão e violência provocada por medidas elaboradas pelos revolucionários que lutavam pela “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” e que, durante o período, quando ocuparam o poder, procuraram manter, a todo custo, o ideal da República. De maneira geral, a obra de Sade, (BORGES, 1999), estabelece uma estratégia transgressora de cunho paródico, quando opõem Virtude / Vício, Moral / Libertinagem. Estratégia esta que

¹⁶ Relativo à produção literária do autor francês Marques de Sade.

inverte os valores de uma época e possibilita enunciar os infortúnios da virtude e as prosperidades do vício, aspectos recorrentes e que se cruzam na obra sádica.

*A Filosofia na Alcova*¹⁷, uma das obras de Sade, produzida em 1795, destina-se à educação de uma jovem no universo da Libertinagem, porém estende-se em uma crítica mordaz à jovem República francesa, colocando-a sob o império intransigente da Carne. Conforme Borges (1999, p.206), “nesta obra, vários tipos de discurso (moral, político, estético) subordinam-se à linguagem erótica, que, por sua vez se serve da linguagem revolucionária para combater os costumes e a religião”.

Há, nessa obra sádica, uma ridicularização e desqualificação dos costumes e da moral religiosa vigentes e impostos para levantar afirmações que invalidem Deus e a virtude como meios para tornar o indivíduo feliz.

Um ser mais poderoso que esse Deus vilão, o *Diabo*, conservando sempre seu império, podendo sempre afrontar seu autor, acaba sempre pervertendo, com suas seduções, o rebanho que o Eterno reservara para si próprio. Nada pode vencer a energia desse demônio sobre nós. O que então, segundo vós, concebe o Deus horrível que pregais? Ele só tem um filho; um filho único obtido não sei de que comércio; pois, se o homem *fode*, quis ele que seu Deus também fodesse. (SADE, 1999, p. 40).

Se o francês, infelizmente para ele, estivesse ainda amortilhado nas trevas do cristianismo, de um lado o orgulho, a tirania, o despotismo dos padres, vícios sempre recorrentes nesta horda impura, e, de outro, a baixeza, a visão estreita, a vulgaridade dos dogmas e dos mistérios desta indigna e fabulosa religião, enfraquecendo o orgulho da alma republicana, em breve o teriam reconduzido ao jugo que sua energia acaba de quebrar. Não percamos de vista que essa religião pueril era uma das melhores armas nas mãos de nossos tiranos; um de seus primeiros dogmas era: *dar a César o que é de César*. Mas nós destronamos César e não queremos lhe dar mais nada. (SADE, 1999, p. 125-126).

É na idéia de um Estado livre que a obra de Sade se pauta para defender a imoralidade que coloca o indivíduo num movimento perpétuo, aproximando-o da revolta necessária contra a tirania; assim como defende a pederastia, a sodomia, o assassínio, o roubo, o crime, enfim, todo o discurso é produzido em favor da libertinagem. Ora, a questão que colocamos, ao trazer a menção de Sade para nossa pesquisa, é pensar se

¹⁷ Esta obra constitui-se de sete diálogos e um capítulo denominado “Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos” e trata do processo de educação para a libertinagem de uma jovem, Eugénie, por outros personagens como a senhora de Saint-Ange, o cavaleiro de Mirvel, Dolmancé e Augustin.

realmente, como coloca Borges (1999), tratar a transgressão sádica como oposição de cunho paródico é suficiente para a compreensão do fenômeno da transgressão. Acreditamos que não, posto que instâncias outras e inúmeras possibilitaram a configuração de um discurso da libertinagem. O próprio crítico de Sade afirma que

Sade é um dos maiores representantes da literatura libertina que se difundiu no século XVIII, cujo universo não estava assim tão distante da realidade francesa que conheceu tantos excessos e desregramentos de conduta, sobretudo na época da regência. Por outro lado, o marquês também pode ser considerado um herdeiro da “libertinagem erudita” do século XVII que precede e prepara a figura do filósofo iluminista (BORGES, 1999, p. 216-217).

Podemos observar alguns aspectos de uma necessária e intrincada trama constitutiva do discurso libertino, do qual a obra sádica faz parte, a qual não podemos desconsiderar ou reduzir a um processo de oposição pela inversão de valores.

A idéia da morte de Deus que se vincula a um dizer sobre o sexo não deve ser compreendida como o fim de um reinado histórico ou como a constatação deliberada de sua inexistência, porém como espaço de experiência contemporânea, posto que a idéia de Deus, em grande medida, estabelece limites para a existência (para a experiência). Portanto, matar Deus, como proposta transgressora, tanto liberta a existência de seus limites, como reconduz à observância dos limites outrora apagados por uma existência ilimitada. Aí a singularidade da transgressão em oposição à experiência da contradição para o pensamento dialético, em que uma reflexão sobre questões que se opõem fica aquém de um estudo que permite tratar de modo mais simbiótico questões antes vistas como mera oposição de valores (FOUCAULT, 2006b).

Já no texto saramagueano, podemos observar dois momentos polêmicos em torno do discurso sobre a sexualidade: o sexo entre José e Maria com uma pequena, porém fundamental, participação de Deus, e o sexo entre Jesus e Maria de Magdala. É pelo confronto com o impositivo da interdição e pela possibilidade conferida pela Modernidade em dizer o sexo que ESJC reconfigura, via desconstrução da narrativa

oficial, a virgindade sagrada de Maria¹⁸ e a relação discipular entre Jesus, o Mestre, e Madalena, a redimida¹⁹.

Sem pronunciar palavra, José aproximou-se e afastou devagar o lençol que a cobria. Ela desviou os olhos, soergueu um pouco a parte inferior da túnica, mas só acabou de puxá-la para cima, á altura do ventre, quando ele já se vinha debruçando e procedia do mesmo modo com a sua própria túnica, e Maria, entretanto, abrira as pernas, ou as tinha aberto durante o sonho e desta maneira as deixara ficar, fosse por inusitada indolência matinal ou pressentimento de mulher casada que conhece os seus deveres. Deus, que está em toda a parte, estava ali, mas, sendo aquilo que é, um puro espírito, não podia ver como a pele de um tocava a pele do outro, como a carne dele penetrou a carne dela (...). Apenas um minuto, ou nem tanto, repousou José sobre o corpo de Maria. Enquanto ela puxava para baixo a túnica e se cobria com o lençol, tapando depois a cara com o antebraço, ele, de pé no meio da casa, de mãos levantadas, olhando o tecto, pronunciou aquela sobre todas terrível bênção, aos homens reservada, Louvado sejas tu, Senhor, nosso Deus, rei do universo, por não me teres feito mulher (...). (SARAMAGO, 1999, p. 27).

A mulher sorriu de novo, mas não falou. Não conheço mulher. Maria segurou-lhe as mãos, Assim temos de começar todos, homens que não conheciam mulher, mulheres que não conheciam homem, um dia o que sabia ensinou, o que não sabia aprendeu, Queres tu ensinar-me, Para que tenhas de agradecer-me outra vez, Dessa maneira nunca acabarei de agradecer-te, E eu nunca acabarei de ensinar-te. (...). Maria se deitou ao lado dele, e, tomando-lhe as mãos, puxando-as para si, as fez passar, lentamente, por todo o seu corpo, os cabelos e o rosto, o pescoço, os ombros, os seios, que docemente comprimiu, o ventre, o umbigo, o púbis, onde se demorou, a enredar e a desenredar os dedos, o redondo das coxas macias, e, enquanto isto fazia, ia dizendo em voz baixa, quase num sussurro, Aprende, aprende meu corpo. (...) Maria de Magdala, que dizia, Calma, não te preocupes, não te movas, deixa que eu trate de ti, então sentiu que uma parte do seu corpo, essa, se sumira no corpo dela, que um anel de fogo rodeava, indo e vindo, que um estremecimento o sacudia por dentro, como um peixe agitando-se, e que de súbito se escapava gritando, impossível, não pode ser, os peixes não gritam, ele, sim, era ele quem gritava, ao mesmo tempo que Maria, gemendo, deixava descair o seu corpo sobre o dele, indo beber-lhe da boca o grito, num sôfrego e

¹⁸ “Eis como nasceu Jesus Cristo: Maria, sua mãe, estava desposada com José. Antes de coabitarem, aconteceu que ela concebeu por virtude do Espírito Santo. (...). E, sem que ele a tivesse conhecido, ela deu à luz o seu filho, que recebeu o nome de Jesus”. (MATEUS, 1: 18, 25).

“No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galiléia, chamada Nazaré, a uma virgem desposada com um homem que se chamava José, da casa de Davi; e o nome da virgem era Maria”. (LUCAS, 1: 26, 27). Interessante observar que, no Evangelho segundo São Mateus, a ótica da narrativa se processa sob o olhar do homem ofendido que precisa ser convencido, em sonho, dos propósitos divinos, diferentemente da narrativa de São Lucas, que é, de todas as narrativas canônicas, a única que apresenta detalhes do processo de concepção de Jesus.

¹⁹ “Depois disto [pecadora perdoada que lava os pés de Jesus], Jesus andava pelas cidades e aldeias anunciando a Boa Nova do reino de Deus. Os doze estavam com ele, como também algumas mulheres que tinham sido livradas de espíritos malignos e curadas de enfermidades: Maria, chamada Madalena, da qual tinham saído sete demônios”. (LUCAS, 8: 1, 2).

ansioso beijo que desencadeou no corpo de Jesus um segundo e interminável frêmito. (SARAMAGO, 1999, p. 281-283).

A ausência do sexo nos episódios neo-testamentários oficiais, já mencionados em relação às duas personagens – Maria de Nazaré e Jesus – fundamentais para a efetivação do processo de divinização do mártir mentor de todo o cristianismo que se organizaria futuramente, é aspecto primordial na fundamentação transgressora da obra ESJC, na medida em que, profana a imaculada imagem de Virgem Maria, tratada no texto saramagueano como mulher comum, cumpridora de seus deveres para com o marido e com os filhos, bem como profana a imagem de Jesus, humanizando-o, revelando-o como jovem aprendiz da arte sexual pelas mãos da prostituta. Apesar da revelação – “Sim, és meu filho” (SARAMAGO, 1999, p.365). – que Deus faz a Jesus no episódio da barca, quando este lhe pergunta “quem sou?”, a formação de Jesus basicamente se processa pelas mãos da prostituta – Maria de Magdala – com quem passa a viver junto e pela convivência com o Diabo – pastor de ovelhas – com quem, durante quatro anos, estabelece uma série de enfrentamentos éticos e teológicos.

A noção de profanação é recorrente nos trabalhos do filósofo italiano Giorgio Agamben. Nesta pesquisa, a profanação será tomada como correlacionada à noção de transgressão. Para Agamben (2007), profanar é restituir ao uso comum do humano aquilo que outrora fora destituído desse uso comum pelo processo de sacralização. As noções de consagração e de profanação vinculam-se mutuamente pela idéia de propriedade comum dos homens, haja vista que

se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens. ‘Profano’ – podia escrever o grande jurista Trebácio – ‘em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens’. (AGAMBEN, 2007, p.65).

Essa devolução ou restituição ao uso humano, nos termos agambenianos, se processa por duas formas de profanação: o contato humano e o uso. É a partir do contato humano, em oposição ao toque divino e sagrado, que se pode profanar algo, pois “há um contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o

sagrado havia separado e petrificado” (AGAMBEN, 2007, p. 66), assim como a palavra literária faz.

Em Gênesis, 1: 1-30, para que a criação se efetive, o primeiro movimento divino é o da fala. Deus enuncia e parte do planeta surge. Ao longo desse capítulo, o enunciado “Deus disse: (...)” repete-se nove vezes para a criação do dia, da noite, do firmamento, das águas, das plantas, dos animais, do homem etc. A palavra divina, no âmbito bíblico, consagra toda a criação, pois tudo o que há (obra) pertence a Deus (seu “autor”). Um outro exemplo da substancial e eterna palavra divina observamos nos textos neo-testamentários: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus” (JOÃO, 1:1), aspecto este que constituiu, para o catolicismo, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, doutrina central da religião católico-cristã, em que o mistério da identidade divina se dá pela unidade de três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – pós Concílio de Trento. Entendemos ainda que os autores das respectivas passagens – Moisés e São João – são figuras avalizadas pelo próprio Deus, obviamente, de modo institucional, em nome da Igreja, para enunciar o enunciado divino.

Portanto, se a palavra divina sacraliza toda a criação, a palavra literária, avalizada, institucionalmente, de modo diferenciado, profana, restitui ao humano. A palavra literária de ESJC é o contato humano profanador dos textos sagrados.

Outro modo pelo qual se processa a profanação é através de um uso que, segundo Agamben (2007, p. 66), trata-se do jogo, pois “a maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e de práticas divinatórias que outrora pertenciam à esfera religiosa em sentido amplo”. Ou seja, se sacralizar constitui-se em conjugar o mito – a estória narrada – e o rito – a reprodução cênica da estória –, e se o jogo rompe essa unidade, porque ou só encena as ações ou só conta a estória, teremos aí outro modo de profanação. No caso de ESJC, não há ritualização, há somente a presença do mito, a estória é narrada “nova”mente.

Agamben (2007, p.68) ainda trata de uma ambiguidade residual no trânsito entre sagrado e profano, na medida em que esse movimento parece remeter a “um resíduo de profanidade em toda coisa consagrada e a uma sobra de sacralidade presente em todo objeto profanado”. Esta relação nos leva a aproximar a proposição de

Agambem da proposição foucaultiana no que concerne à relação, constitutiva, entre transgressão e limite, o que, assim como na relação não dicotomizada entre sagrado e profano, se figura no tratamento do fenômeno da transgressão que ultrapassa a noção vaga de mero rompimento.

Para Foucault (2006b, p.32), “a transgressão é um gesto relativo ao limite”, ou seja, o espaço da transgressão, de sua passagem é o da espessura da linha, do limite. Neste espaço, a transgressão ocorre – no limite –, porém não se encontra submetida a ele, pois aponta ao limite a iminência de sua desapareção, o ilimitado; ao mesmo tempo em que constitui sua existência reforçando também a existência do limite que ela atravessa. Este é o jogo dos limites e transgressões: há uma transposição do limite, porém que se fecha logo atrás através de uma memória que reafirma o limite em face do atravessamento sofrido e, por fim, surge um momento intransponível. Parece ser um jogo cíclico em que a transgressão realmente instaura algo, que é então capturado pelo funcionamento do sistema e torna-se comum, norma, até que, sob outras condições, o processo se repita.

Transgressão e Limite se relacionam não dialeticamente como o preto está para o branco ou o proibido para o permitido, mas numa relação em espiral em que um não nega o outro, mas coexistem, já que são conceitos interdependentes. Desse modo, Deus e Diabo não figuram uma relação de oposição, assim como Bem e Mal, Céu e Inferno, Virtude e Vício. Há, acreditamos, uma complementaridade entre todos estes componentes discursivos da religiosidade e da moral cristã, posto que “a profanação pressupõe a existência do sagrado” (ASSMAN *apud* AGAMBEN, 2007, p.10).

No texto saramagueano podemos notar o funcionamento da pressuposição, a que se refere Agamben, em um episódio fundamental na construção da narrativa – o episódio da Barca²⁰. Nesse momento da narrativa são delineadas algumas características das personagens Deus e Diabo, que contribuem para a compreensão da relação de pressuposição entre o sagrado e o profano.

²⁰ Jesus encontra-se numa barca a deriva no mar de Genesaré, quando Deus aparece e, posteriormente, o Diabo (Pastor) e os três conversam a respeito da missão de Jesus diante dos planos divinos.

Jesus olhou para um, olhou para outro, e viu que, tirando as barbas de Deus, eram como gêmeos, é certo que o Diabo parecia mais novo, menos enrugado [...]. (SARAMAGO, 1999, p. 368).

tudo quanto interessa a Deus, interessa ao Diabo. (SARAMAGO, 1999, p. 369).

[Jesus dizendo a Deus] Percebo agora por que está aqui o Diabo, se a tua autoridade vier a alargar-se a mais gente e a mais países, também o poder dele sobre os homens se alargará, pois os teus limites são os limites dele, nem um passo mais, nem um passo menos [...].(SARAMAGO, 1999, p. 371).

[Jesus] finalmente, ver Deus e o Diabo em figura própria, o bem que se entendem, o parecidos que são. (SARAMAGO, 1999, p. 372).

[Diabo] limitei-me a tomar para mim aquilo que Deus não quis, a carne, com a sua alegria e a sua tristeza, a juventude e a velhice, a frescura e a podridão, mas não é verdade que o medo seja uma arma minha, não me lembro de ter sido eu quem inventou o pecado e o seu castigo, e o medo que neles há sempre. (SARAMAGO, 1999, p. 386).

Há uma relação, em grande medida fraternal, entre Deus e o Diabo. Parecem ser gêmeos, possuem interesses muito próximos, portanto se entendem muito bem cada qual com aquilo que decidiu tomar como objeto. Tais figuras míticas do universo religioso cristão apresentam uma relação de complementaridade assemelhando-se às figuras míticas do universo pagão: deuses irmãos que dividem posses no Universo como Zeus e Hades.

Transpondo a elaboração de Foucault sobre a ordem do discurso, a transgressão produz um efeito que chamaremos de investimento (e não inversão) sobre uma ordem discursiva a partir dos mecanismos que a estruturam, ou seja, ela não inverte, ou rompe uma dada ordem para produzir uma nova ordem discursiva; antes, produz, na mesma ordem, um novo investimento. Investimento que deve ser compreendido como ampliação, expansão da capacidade produtiva de uma dada ordem discursiva. Bastaria pensarmos na organização dos discursos a partir de redes de enunciados que se apóiam e se sustentam, pois, necessariamente, os diversos enunciados que compõem tais redes nem sempre corroboram com o que está, momentaneamente, evidenciado numa dada superfície discursiva, mas estabelecem vínculo porque possibilitam seu “negativo”, seu “oposto”.

As noções veiculadas pelo discurso religioso, como Deus, Virtude e Paraíso, sustentam-se, em certa medida, pelas noções que lhe são imediatamente “opostas”,

como Diabo, Pecado e Inferno (aparência de oposição, já que tais noções compõem uma mesma ordem discursiva). Nesse caso, é imprescindível salientar que não tratamos aqui de uma relação dialética entre tais noções próprias do discurso religioso. Portanto, é o conjunto de tais noções, aparentemente opostas entre si, que produz o que chamamos de discurso religioso. Não há instauração do original, do mais eficaz, do melhor e do Bem em detrimento de um anterior visto como pior e Mal, entretanto, há a instauração de um novo, nos moldes foucaultianos, que se constitui não pela originalidade de seu conteúdo, mas pelo seu retorno, ou seja, como um outro enunciado, já que produzido sob outras condições.

Foucault (2006b) ainda justifica a compreensão não dialética das noções de limite e transgressão a partir de dois questionamentos: há existência verdadeira para o limite fora do gesto transgressor que o atravessa? A transgressão não se esgota após transpor o limite (sua existência não se manteria somente naquele dado ponto)?

Mesmo considerada movimento de pura violência, a transgressão reafirma, sustenta, encadeia-se em direção ao limite e ao que nele se acha encerrado, pois, assim nos parece, a idéia de Limite diz respeito às condições de produção de um discurso. Sendo assim, a transgressão parece reafirmar e encaminhar-se para as limitações impostas pelo sistema de práticas discursivas ou não que constituíram a ordem do discurso submetida à transgressão. Em *A Filosofia na Alcova* e em ESJC, o limite que encarcera a transgressão está na retomada de uma mesma ordem discursiva, sobre a qual se re-investe, e que evoca, para todos os âmbitos sociais, a necessária presença de preceitos filosóficos e de uma moral de cunho religioso cristão castradores de uma “verdadeira” natureza humana (como na obra sádica) e regentes fundamentais de algumas das maiores atrocidades produzidas na história da humanidade (como no texto saramagueano). Esta retomada se organiza mediante práticas que envolvem as instituições religiosas, judiciárias e científicas, que validam a construção de sujeitos ateus, criminosos e loucos (filiam-se a uma instituição), por exemplo, o que cria a possibilidade de existência de práticas transgressoras não validadas pela norma legalmente efetivada ou socialmente aceita, como a libertinagem e o comunismo.

Dada a complexidade da trama discursiva que possibilita o fenômeno da transgressão e que se compõe também de outros aspectos para além do discurso, e como a transgressão se produz através de um princípio interpretativo, acreditamos que se faz necessário o encaminhamento da noção de transgressão, como até então a tratamos, para a de um efeito de transgressão.

1.4 A noção de verdade e a constituição dos sujeitos

As discussões acerca da Verdade são, conforme Heidegger (2001, p.296)²¹, da ordem do supra-individual, posto que uma complexa rede de saberes e discursos sócio-históricos, bem como poderes em exercício, engendram-se na formulação de um discurso verdadeiro e, portanto, constituem as subjetividades em uma dada temporalidade. Tendo em vista a constituição dos sujeitos a partir de sua relação com a verdade, buscamos no curso *A Hermenêutica do sujeito* de Michel Foucault, ministrado no Collège de France de janeiro a março de 1982, algumas reflexões.

Na apresentação da obra, Ewald e Fontana (organizadores da edição deste curso), a respeito dos cursos de Foucault em 1982, afirmam que sua arte “estava em diagonalizar a atualidade pela história. Ele [Foucault] podia falar de Nietzsche ou de Aristóteles, da perícia psiquiátrica no século XIX ou da pastoral cristã, o ouvinte sempre extraía uma luz sobre o presente e os acontecimentos de que era contemporâneo” (FOUCAULT, 2004, p.XVIII). É fundamental esclarecer que, em *A Hermenêutica do sujeito*, o pensamento foucaultiano percorre ora os gregos, ora os romanos, ora os cristãos, sem perseguir uma ordem contínua de acontecimentos históricos, mas no intuito de perceber como a trama histórica articula as noções de sujeito e verdade. Portanto, buscamos, nesta obra de Foucault, compreender noções como “o cuidado de si” e salvação a fim de verificar uma interligação entre o cristianismo e o paganismo que possa demarcar o discurso religioso vigente – preceitos morais – como deslocamentos de sentidos outros próprios da filosofia greco-romana.

²¹ “Será que essa relatividade [da Verdade] significa que toda verdade é ‘subjetiva’? Caso se interprete ‘subjetivo’ como o que ‘está no arbítrio do sujeito’, certamente não.”

Primeiramente sobre o cuidado de si, Foucault (2004) mostra que esse princípio grego significa, em termos gerais, ocupar-se, preocupar-se consigo, ou seja, “uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. [...] estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. [...]. Também designa algumas ações, [...] pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (FOUCAULT, 2004, pp. 14-15). O tema do cuidado de si aparece por volta do século V a.C. até os séculos IV – V d.C., percorrendo um período que vai desde a filosofia grega à espiritualidade cristã. Historicamente, tomou-se de modo incorreto o princípio do cuidado de si pelo “preceito délfico”(FOUCAULT, 2004, p.5) do “conhece-te a ti mesmo”. Tais preceitos – três – encontravam-se gravados na pedra do templo da cidade de Delfos e dirigiam-se àqueles visitantes que consultariam o oráculo. O primeiro deles dizia: “Nada em demasia” – referindo-se à importância de reduzir a quantidade das questões propostas ao oráculo. O segundo concernia à necessidade de não se prometer aquilo que não se pode cumprir, referindo-se aos que se precipitavam nas promessas aos deuses pela resposta desejada. O terceiro preceito – “conhece-te a ti mesmo” – adquiriu, posteriormente, uma conotação completamente diferente daquilo a que se prestava inicialmente, principalmente quando Sócrates (470 a.C. – 399 a.C.) o popularizou, já que ele se apresentava como aquele que fundamentalmente “tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descurarem de si” (FOUCAULT, 2004, p.7). Segundo Roscher (*apud* FOUCAULT, 2004, p.6), o terceiro preceito significa: “no momento em que vens colocar questões ao oráculo, examina bem em ti mesmo as questões que tens a colocar [...] cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber”. A partir da sólida base fornecida pela noção do cuidado de si, surge a regra do “conhece-te a ti mesmo” sobre a qual muitos, como Epicuro (341 a.C. – 271 a.C.), Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) e Epicteto (55 d.C. – 135 d.C.), se embasaram para a formulação de moldes, regras estruturadas em rígidos códigos de conduta do sujeito sobre ele mesmo, posto que, no curso da história, de Sócrates a Gregório de Nissa (330 d.C. – 395 d.C.), a noção de cuidado de si mesmo “ampliou-se, multiplicaram-se suas significações, deslocaram-se também, [tornando-se este] de modo geral, o princípio de toda conduta racional [...] um

verdadeiro fenômeno cultural de conjunto” (FOUCAULT, 2004, p.14) sob o qual também organizaram-se os preceitos cristãos.

Segundo Pauli²², o cristianismo posterior à morte de Jesus praticamente se firmou na fé de que Jesus era efetivamente o Messias. Principia o messianismo, em qualquer povo em que ele aconteça, com a crença em um Messias, e com a busca, por intermédio deste, de um resultado coletivo. O messianismo judaico originário foi, sobretudo, político, no sentido de que um Messias restabeleceria o reino de Israel. Enquanto este restabelecimento não se efetivava, um leque de reinterpretções foi-se criando, desde as formas simplesmente políticas, até as espirituais, como a dos essênios e a dos cristãos. Portanto, o objetivo final do messianismo cristão seria, a partir da presença de um operador único que salva os homens da “perdição” (experiência dos prazeres, da carne e da sexualidade), alcançar o Reino de Deus, além-mundo e eterno.

Foucault (2004, p.226) observa o deslocamento do sentido da noção de salvar-se a partir da cultura helenística em direção a espiritualidade cristã, afirmando que

de modo algum pode reduzir-se, quanto à sua significação, a algo como a dramaticidade de um acontecimento [transgressão, falta, arrependimento...] que permite, em nossa existência, permutar a morte em vida, a mortalidade em imortalidade, o mal em bem, etc. Não se trata simplesmente de salvar-se em relação a um perigo. [...]. Salvar-se a si mesmo não tem simplesmente o valor negativo [que lhe conferiram os cristãos]. Salvar-se tem significações positivas. [...] Salvar-se a si mesmo quererá igualmente dizer: escapar a uma dominação [...] recobrar a liberdade, recobrar a independência. [...]. O termo salvação a nada mais remete senão à própria vida. [...]. Salvar-se é uma atividade que se desdobra ao longo de toda a vida e cujo único operador é o próprio sujeito [e não um operador outro que nos salva].

Salvar-se, portanto, inscreve-se em discursos muito mais amplos do que na simples noção negativa, maniqueísta e dicotômica apresentada pelo discurso religioso cristão. Rompe-se com o princípio messiânico que confirmava a vinda de um Messias, um operador outro, para salvar os demais. Foucault, no trecho acima citado, já observa que salvar-se, desde a cultura helenística, é uma noção que traz o sujeito numa posição social e discursiva diferenciada [cuidar de si para si] da noção explorada pela

²² PAULI, Evaldo. *Fundação do Cristianismo*. In: PAULI, E. Enciclopédia Simpozio. http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/Fund_Cris/4251y003.htm. Acesso em 23/10/2008.

espiritualidade cristã, em que há uma exclusividade para o assujeitamento dos sujeitos cristãos.

Outro dos preceitos cristãos que Saramago ressalta diz respeito ao arrependimento, como condição *sine qua non* para a salvação do ser, condição esta que se dá pelo reconhecimento dos próprios pecados, atribuídos a qualquer indivíduo indiscriminadamente, e a necessária, praticamente impositiva, realidade do arrependimento. No trecho abaixo citado, Jesus e Deus conversam na barca, uma das mais relevantes cenas de todo o romance, sobre os procedimentos que Jesus deveria utilizar para arrebanhar seus fiéis, além de chamar agora de filho de Deus, dos milagres, das histórias e de seu próprio martírio, a incontestável necessidade do arrependimento de todos os pecados para alcançar a salvação.

Todo o homem, respondeu Deus, em tom de quem dá lição, seja ele quem for, esteja onde estiver, faça o que fizer, é um pecador, o pecado é, por assim dizer, tão inseparável do homem quanto o homem se tornou inseparável do pecado, o homem é uma moeda, vira-la, e vês lá o pecado, Não respondeste à minha pergunta [somente a anunciação de filho de Deus não poderia alargar o império divino como esperava Deus, o que fazer a mais?], Respondo, sim, e desta maneira, a única palavra que nenhum homem pode repelir como coisa não sua é Arrepende-te, porque todos os homens caíram em pecado, nem que fosse uma só vez, tiveram um mau pensamento, infringiram um costume, cometeram crime menor ou maior, desprezaram quem deles precisou, faltaram aos deveres, ofenderam a religião e os seus ministros, renegaram a Deus, a esses homens não terás de dizer mais do que Arrependei-vos Arrependei-vos Arrependei-vos [...] (SARAMAGO,1999, p.376).

Foucault (2004) demonstra que foi a partir da rigorosa e austera moral da cultura helenística, provinda das diversas leituras que se fizeram sobre a noção de cuidado de si mesmo, que o cristianismo elaborou, reaclarimou e repatriou tais princípios, nomeando o que hoje “equivocadamente chamamos de ‘moral cristã’” (FOUCAULT, 2004, p. 314). Porém, o cristianismo não simplesmente apropriou-se dos códigos morais da cultura helenística, ocorreu um trabalho “mediante práticas que são precisamente as da exegese do sujeito e da renúncia a si” (FOUCAULT, 2004, p.313), que possibilitaram a constituição do que hoje compreendemos como cristianismo.

Em uma das seções de notas de *A Hermenêutica do sujeito*, Frédéric Gros cita e traduz por inteiro um trecho de Hierocles ao qual Foucault faz referência na aula de 10 de Fevereiro de 1982 quando discorre sobre o arrependimento. Segue o trecho:

“O arrependimento é pois o começo da filosofia, e abster-se de palavras e ações insensatas é a primeira condição que nos prepara para uma vida que seja isenta de arrependimento” (FOUCAULT, 2004, p. 279). A noção de arrependimento, apesar de basilar para a sustentação do discurso religioso cristão, não é inaugurada pelo cristianismo, como se poderia afirmar tendo em vista a pregação de Jesus narrada nos evangelhos e as epístolas de São Paulo.

Entre os gregos já emanava a noção de conversão: para Platão (FOUCAULT, 2004, p.257), inicialmente, significando “desviar-se das aparências” – e numa ampliação deste significado – para “fazer a volta em direção a si mesmo” (FOUCAULT, 2004, p. 256), a fim de cuidar de si. Esta noção foi de grande relevância para o Ocidente, principalmente, diante do vínculo que estabelecia com o cristianismo. O discurso religioso cristão desenvolveu um outro sentido para a noção de conversão: “é a penitência e é também a mudança, mudança radical do pensamento e do espírito, [trata-se de uma] súbita mutação” (FOUCAULT, 2004, p. 259). Uma conversão que “transtorna e transforma o modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2004, p. 260), tornando-o um outro tipo, pois,

só pode haver conversão na medida em que, no interior do próprio sujeito, houver uma ruptura. O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo. Renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer em outro eu e sob uma nova forma que, de certo modo, nada tem a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem nos seus hábitos, nem no seu *êthos*, com aquele que o precedeu, é isto que constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã (FOUCAULT, 2004, p. 260).

Foucault (2004) propõe que a noção de conversão, como percebida pelos cristãos, constitua-se num processo que ele nomeia de “auto-subjetivação” (FOUCAULT, 2004, p.263) que se trata de uma “reversão do espírito, de uma renovação radical e de uma espécie de re-procriação do sujeito por ele mesmo, tendo ao centro a morte e a ressurreição como experiência de si mesmo e de renúncia a si” (FOUCAULT, 2004, pp. 265-266).

Em ESJC, o pecado aparece como condição intrínseca aos seres humanos, reafirmando a voz de Paulo: “Por isso, como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim a morte passou a todo o gênero humano, porque

todos pecaram” (Rom, 5: 12). Na voz da personagem Deus há o pecado como próprio da constituição dos sujeitos – o sujeito cristão já nasce sob o signo do pecado e trabalha toda sua existência com vistas ao além-mundo e não para si. A noção de conversão de si adquire um sentido negativo, a partir do momento em que, a priori, é necessária a presença do erro, que deve ser expulso, produzindo um sentimento de profundo pesar – o arrependimento sob o olhar cristão. Aí observamos a reformulação enunciativa proposta pelo romance: o enunciado sobre o pecado original, que culpabiliza toda a humanidade e retorna, entretanto, pelo fato de aparecer enunciado por Deus e não pelo apóstolo, produz uma crítica mordaz ao cristianismo: Deus se vale daquela noção para produzir a estratégia do “Arrependei-vos” a fim de expandir seus domínios.

O olhar cristão que mencionamos no parágrafo anterior se produz a partir de uma espiritualidade ocidental e sua compreensão de verdade é associada intrinsecamente à constituição dos sujeitos. Foucault define essa espiritualidade como

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2004, p.19).

A espiritualidade no Ocidente aparece estreitamente vinculada ao acesso à verdade, vista como transcendência, ou melhor, vinculada a um determinado preço a pagar. A verdade nunca é dada de pleno direito ao sujeito, visto que este não possui capacidade suficiente para acessá-la, pois é necessário que o sujeito se modifique, se transforme, torne-se outro que não ele mesmo através de duas modalidades: o amor (éros) e a devoção (áskesis), afim de que seja conduzido, este sujeito transformado, à verdade que lhe dá beatitude e tranquilidade de alma. Somente um sujeito transfigurado, nunca ele mesmo e por si mesmo, pode ter acesso à verdade, segundo a noção cristã que vigora no Ocidente. É pertinente recordar que, institucionalmente, a Igreja considera Maria de Magdala – Madalena – como personalidade santificada pelo amor devocional à figura mítica de Jesus, portanto ela alcança a verdade e se ilumina. Já Saramago, também faz o mesmo com a figura de Maria de Magdala, entretanto permite que sua personagem acesse a verdade através do amor carnal pelo homem

Jesus. Aí, novamente, observamos a transgressão como um investimento produzido numa mesma ordem discursiva e não paralelamente ou oposta à ela. A partir dos enunciados produzidos pela Igreja em torno da figura de Madalena como aquela que é perdoada por muito amar, o romance reafirma a figura institucionalizada de Madalena, construindo-a por um viés possível, mas não abordado nos textos sagrados.

Pensando no acesso à verdade para compreender a constituição dos sujeitos, Gros (2004) mostra que Foucault investiga, primeiramente, a verdade sob a influência da filosofia cínica²³, que considerava a verdade como não-oculta, não-dissimulada, mas completamente visível, ligada ao que é puro, reto e incorruptível, sendo capaz de conduzir, portanto, a uma vida verdadeira, em que os sentidos da verdade são aplicados à existência sob a forma da radicalidade e do escândalo:

Trata-se de uma transgressão dos valores estabelecidos, mas a partir de um movimento interno de exageração e de caricatura dos sentidos de verdade. [...]. Trata-se de tudo fazer em público: Diógenes come e se masturba aos olhos de todos, Crates faz amor no meio da multidão. O ideal de uma existência que não se envergonha de si mesma se realiza como vida descarada. (GROS, 2004, p.164).

Num segundo momento, sua análise busca a influência do estoicismo²⁴. Foucault afirma que, para os estóicos, a vida e a verdade constituíam estruturas harmônicas ideais, pois havia uma correspondência entre fazer e dizer, uma vida verdadeira regulada pela ordem e pela disciplina; neste caso é a vida que põe a verdade a prova e não o oposto como na ética cínica.

²³ Segundo Durozoi e Roussel (1993), os cínicos constituem um grupo de filósofos gregos fundado por Antístenes (437-370 a.C.), um dos discípulos de Sócrates, e o primeiro a tomar como símbolo de sua filosofia o bastão e o alforje dos mendigos. A moral cínica baseia-se na rejeição das convenções sociais, daí seu desprezo pela ciência, e a afirmação de que o único bem é a virtude. Os cínicos chegam a determinados comportamentos como o desdém das aparências e das reputações, exaltação solitária da vontade, comportamento que renovavam o compromisso de que o sábio deveria bastar-se a si mesmo.

²⁴ Ainda segundo Durozoi e Roussel (1993), a doutrina estóica retém do cinismo a idéia de que a felicidade reside na independência com relação a qualquer circunstância exterior. O estoicismo tem origem com Zenão de Citium (335-264 a.C.). Sêneca e Epicteto são dois grandes filósofos estóicos. O sábio estóico irá encontrar a paz da alma vivendo em harmonia com a razão, ou seja, natureza, e afastando-se de tudo o que poderia perturbá-lo, essencialmente as paixões consideradas como movimentos antinaturais, doenças da alma. A virtude implica um domínio comum da vontade e do julgamento para aceitar o destino mostrando-se desapegado com relação às coisas e aos homens. A moral estóica tem forte repercussão na ética cristã, inclinando-a no sentido de um tratamento severo diante da sexualidade.

Segundo Gros (2004), nos anos de 1980, a partir do “retorno aos gregos”, Foucault retoma a noção grega de “falar francamente”, do “dizer verdadeiro” (*parrhesia*), pois foi esta temática que lhe permitiu melhor examinar o problema do governo dos outros e do governo de si mesmo. Em seus dois últimos anos de curso no Collège de France (1983-1984), o objeto de seu estudo é o próprio “dizer verdadeiro” e o processo de constituição do sujeito. Foucault intitula esse curso como *A coragem da verdade*, onde as duas práticas, tanto a cínica, como a prática estoíca serão analisadas para buscar a compreensão da verdade como prática de subjetivação.

São estes dois estilos completamente diferentes de coragem da verdade que parecem tomar conta de Saramago: o de persistir e durar, transformando-se paulatinamente, como pregavam os estoícos, e o “de fazer aflorar por sua ação verdades que todo mundo conhece, mas que ninguém diz, ou que todo mundo repete, mas que ninguém se dá ao trabalho de viver, a coragem da ruptura, da recusa, da denúncia”, como quiseram os cínicos (GROS, 2004, p.166).

Saramago se coloca, a maneira dos cínicos, não admitindo uma existência sustentada pelas convenções sociais e pelas aparências, a partir da transgressão do discurso histórico e religioso vigentes, dizendo o que todo mundo conhece, mas que ninguém diz; o autor português põe a vida a prova, pelo escândalo da verdade. Ao mesmo tempo em que, como os estoícos, Saramago permanece, através dos comentários que prolongam o seu dizer, na busca por uma existência, que, mesmo desbaratada diante das circunstâncias, pode se ver ordenada, regulada por alguns princípios (GROS, 2004).

Neste capítulo, procuramos apontar, por meio de algumas proposições foucaultianas, alguns princípios que permitem organizar uma definição para a noção de transgressão como efeito discursivo. Apresentamos o arcabouço teórico-metodológico utilizado, bem como uma discussão em torno dos temas verdade, poder e sujeito, a fim de compreendermos, a partir do romance ESJC e das relações deste com os enunciados bíblicos, como a transgressão do discurso religioso se processa por meio da linguagem literária. No capítulo seguinte, explicitamos como alguns mecanismos de

controle do discurso atuam na produção da transgressão, isto é, como se processa, discursivamente, uma releitura (interpretação) dos textos neo-testamentários.

CAPÍTULO 2

A INTERPRETAÇÃO DE “O EVANGELHO”: OS MECANISMOS DE CONTROLE DISCURSIVO

A releitura saramagueana da vida de Jesus resultou, como já o dissemos anteriormente, em inúmeras reações negativas da imprensa portuguesa, bem como no auto-exílio de José Saramago para as ilhas Lanzarote. A partir desse acontecimento inicial, foi-se estruturando a problemática proposta por nossa pesquisa, na medida em que buscávamos compreender por que meios é possível produzir uma interpretação de cunho transgressor e esta provocar reações de indignação e ódio ostensivo tão abruptas em um dado espaço social. Este problema nos conduziu ao que ora apresentamos neste capítulo sobre a noção de interpretação e, mais especificamente, como essa noção, ao longo de singulares acontecimentos na história de elaboração da Bíblia, produziu alterações no conjunto de textos que hoje constituem o que conhecemos como textos bíblicos. Além disso, procuramos abordar a noção de silenciamento, e, mais detidamente, a noção de comentário e autoria, como mecanismos de controle discursivo que organizam a releitura saramagueana e nos possibilitam compreender o conceito de transgressão como investimento em uma mesma ordem discursiva e não como mera inversão de sentidos.

2.1 A narrativa evangélica como ficcionalização

A sociedade contemporânea tem debatido a temática religiosa no universo midiático, científico ou artístico-literário, produzindo grande polêmica. Capas de revistas de variedades ou de divulgação científica com grande circulação nacional (como Revista *Veja* e Revista *Superinteressante*) apresentam discussões em torno do cristianismo, focando, em um número considerável de edições, a figura das personagens centrais dessa fé – Deus e Jesus. Tais discussões, normalmente entre as instituições religiosas e as instituições científicas, giram em torno da necessidade de

comprovação de existência da figura divina mítico-religiosa, assim como de seu enviado e redentor da humanidade – mantendo-se como figura mítico-religiosa – ou líder político rebelde de grande influência no processo histórico – efetivando-se como homem, portanto, figura histórica.

Além das discussões acima referidas, algumas edições propõem reflexões em torno do fenômeno da fé cristã (“Fé: há 2003 anos Jesus a reinventou e como isso mudou a história da humanidade” – *Veja*. 31 dezembro de 2003) ou apontam para divisões, de cunho filosófico ou em termos de práticas rituais, entre os grupos cristãos (“Ressurreição da Fé: como os católicos carismáticos reagem ao avanço dos evangélicos” – *Veja*. 8 abril de 1998) ou ainda tratam da influência da mensagem cristã por todo o globo (“O que Ele [Jesus] tem a dizer a você”. *Veja*. 25 dezembro de 2002). É possível pensar que os preceitos morais e ideológicos da religião católico-cristã, bem como suas figuras centrais, constituem temas provocadores, polêmicos, que reavivam batalhas, que nem sempre existiram (ROSSI, 2001), entre fé e ceticismo, religião e ciência.

Esse mesmo jogo entre os discursos científico, o filosófico e o religioso também torna-se produtivo no âmbito artístico-literário contemporâneo, na medida em que diversas obras cinematográficas e literárias também abordam as mesmas polêmicas, no entanto com a possibilidade de tratamento artístico de tais polêmicas, contribuindo, portanto, para a manutenção, o retorno e o silenciamento de determinados enunciados do discurso científico e religioso. No campo cinematográfico, podemos citar: *Je vous salue, Marie*, de Jean-Luc Godard em 1985; *The last temptation of Christ*, de Martin Scorsese em 1988; *The Passion of the Christ*, de Mel Gibson em 2004; *A vida de Brian* de Terry Jones em 1979; *Il Vangelo secondo Matteo*, de Pier Paolo Pasolini em 1964 e etc. No campo literário: *A última tentação de Cristo*, de Nikos Kazantzakis em 1948; *Ao vivo do Calvário*, de Gore Vidal, em 1993; *A mulher que escreveu a Bíblia*, de Moacyr Scliar, em 1999; *O código DaVinci*, de Dan Brown, em 2003; *The Gospel according to The Son*, de Norman Mailer, em 1997; *King Jesus*, de Robert Graves, de 1946; *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago, em 1991 e etc.

Os mais diferentes domínios discursivos apresentam interpretações sobre as questões que envolvem a vida de Jesus. Dos textos canônicos até os filmes e obras

contemporâneos, tais questões são tratadas de modo diverso. As releituras produzidas em torno da vida de Jesus, assim como o próprio texto oficial, ficcionalizam um discurso, fazendo-o fabricar algo que ainda não existe. Foucault, sobre a ficcionalização, afirma

Acredito que seja possível fazer funcionar a ficção no interior da verdade, introduzir efeitos de verdade num discurso de ficção e, assim, chegar a fazer produzir no discurso, a fazê-lo 'fabricar', alguma coisa que ainda não existe, alguma coisa que se 'ficcionalize'. 'Ficcionaliza-se' a história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira, e 'ficcionaliza-se' uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica. (FOUCAULT *apud* DREYFUS; RABINOW, 1995, p.223).

Há, para Foucault, uma realidade institucional que corrobora com a construção dos efeitos de verdade, validando alguns e excluindo outros, ou seja, é a partir de um conjunto de elementos dispersos discursivos ou não, porém, necessariamente, marcados pela historicidade, que se torna possível a validação de um discurso como verdadeiro. As múltiplas ficcionalizações sobre a história de Jesus de Nazaré, por exemplo, evocam uma questão ainda não resolvida para a prática historiográfica sobre a escrita da história e a escrita da ficção. Seria a verificação do suporte do gênero discursivo, aspecto suficiente para estabelecer-se a distinção entre a escrita da história e da ficção? Seria suficiente marcar os posicionamentos do escritor e do historiador? Ou ainda, assumir que a História como disciplina trata da verdade via documentação comprobatória e a ficção trata da invenção, imaginação e criatividade? Acreditamos que responder a tais questionamentos demandaria uma extensa pesquisa em torno da prática historiográfica o que não é o objeto central deste estudo, portanto, permanecemos com Foucault, entendendo que a Literatura de uma época também compõem a rede de documentos que um historiador deve considerar em seu processo de construção de uma ficção histórica.

Neste sentido, o discurso de São Paulo pode nos apontar alguns caminhos em torno da idéia de ficcionalização da história. Destacamos que foi Paulo de Tarso, dentre os cristãos, aquele que mais escreveu (14 epístolas) e fixou como fundamento da

doutrina cristã – a crença na Ressurreição do Cristo (I CORÍNTIOS, 15:12-19)²⁵. Paulo escreveu na Grécia, longe do palco dos acontecimentos iniciais. Além disso, nasceu fora da Palestina, em Tarso (ao norte de Antioquia, na Síria), era um judeu helênico e nunca viu Jesus pessoalmente; tal qual Paulo, Saramago, em ESJC, narra uma história da qual não fora testemunha, confirmando a ficcionalização dos discursos. A personagem Paulo de Kazantzakis (1988, p. 471), em uma acalorada discussão com Jesus que vivia como homem comum nas terras da Judéia, confirma novamente as inúmeras possibilidades de re-escritura de um discurso oficial, mantendo uma dada racionalidade ficcional.

Serei seu apóstolo, quer você queira, quer não. Construirei você e sua vida, seus ensinamentos, sua crucificação e sua ressurreição, exatamente conforme meus desejos. Não foi José, o carpinteiro de Nazaré, que o gerou. Fui eu. Eu, Paulo, o escriba de Tarso na Cilícia.

Ora, é Paulo quem sai em direção ao Ocidente para fundar Igrejas e pregar os preceitos cristãos. Em *Atos dos apóstolos* (Bíblia, 1975), são, do total de 28 capítulos, 16 deles dedicados a narrar as viagens de Paulo a fim de instaurar a fé cristã para os povos estrangeiros. Corroborado pelas práticas institucionais eclesiais futuras, o discurso Paulino realmente produziu efeitos de verdade em torno da vida e pregação de Jesus de Nazaré. Creio podermos afirmar que o peso institucional da Igreja, via Concílios, em torno dos aspectos constituiriam a vida de Jesus (o que produziu a distinção entre evangelhos canônicos e apócrifos), é fundamental para compreender o processo de escrita da história.

Quanto à relação entre história e literatura, segundo Rancière (2005, p.53-54), a revolução estética literária reconfigurou alguns aspectos da poética aristotélica, como afirmar que a ordenação das ações em um poema é a “feitura de um simulacro” ou que a poesia, a qual pode conferir “uma lógica causal a uma ordenação de acontecimentos”, é superior à história, “condenada a apresentar os acontecimentos segundo a desordem empírica deles”. Para Rancière, na ficção não há proposição de engodos, mas de estruturas inteligíveis, o que acaba por indefinir a fronteira entre a

²⁵ “Ora, se se prega que Jesus ressuscitou dentre os mortos, como dizem alguns de vós que não há ressurreição de mortos? Se não há ressurreição dos mortos, nem Cristo ressuscitou. Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé.”

razão dos fatos e a razão das ficções já que ambas “pertencem a um mesmo regime de sentido” (RANCIÈRE, 2005, p.57), que gera regimes de verdade que se confundem, entretanto que se pautam em rastros e vestígios, marcas do “verdadeiro”, para ordenar as ações.

O escritor português José Saramago, em ESJC, ficcionaliza a vida de Jesus de Nazaré, ou seja, não falamos do paradigma que oporia Real X Ficção (Verdade X Mentira), mas de um outro que, para além de engodo e farsa, entende que ficcionalizar corresponde a uma “nova maneira de contar histórias, que é, antes de mais nada, uma maneira de dar sentido ao universo ‘empírico’ das ações obscuras e dos objetos banais” (RANCIÈRE, 2005, p.55), como questionar o silenciamento dos textos canônicos em torno da infância e adolescência de Jesus, ou a própria atribuição de divindade, a priori gratuita, a um dado homem (Jesus), ou à virgindade de uma mulher que “dá a luz” a um filho, ou ainda à obscuridade de uma história oficialmente propagada como verdade única e redentora.

É por propor tais questionamentos a partir de sua obra que Saramago é rechaçado pelos cristãos, principalmente os portugueses, que afirmavam, dentre tantos impropérios, o de que Saramago não era teólogo para reestruturar a história de Jesus, ao que o autor responde

31 de Outubro

Ainda a propósito de Deus: tive hoje a revelação surpreendente, luminosíssima, direi mesmo deslumbrante, de que se é verdade que não sou “teólogo”, como se afadigam a recriminar-me os que não gostaram do *Evangelho*, “teólogos” também não foram Marcos, Mateus, Lucas e João, autores, eles como eu, de Evangelhos...²⁶

Há uma justificativa a partir de uma visão da própria instituição religiosa que nos parece explicar a perspectiva de Saramago que se posiciona discursivamente como contador de histórias, a semelhança de Marcos, Mateus, Lucas e João: sobre os diferentes modos de narrar dos evangelistas acredita-se que “estas diferenças, por outra parte, são devidas ao fato de que os evangelistas não pretendem fazer, da vida do Senhor, uma narrativa propriamente histórica” (Bíblia, 1975, p.44); como extensão deste primeiro aspecto, há no texto introdutório aos livros do Novo Testamento uma

²⁶ Saramago. <http://www.facom.ufba.br/com024/saramago/deus.htm> . Acesso em 10/11/2007.

explicação para os diferentes pontos de vista adotados por cada evangelista a respeito do modo como narraram a vida de Jesus, o que evidencia o caráter instrucional e persuasivo que tais escritos possuíam desde seu surgimento. Cada evangelista escreve tendo em vista um locutor diferenciado, o que exigiu recursos narrativos diferenciados a fim de alcançar um objetivo único de convencimento e conversão.

Mateus escreve na Palestina para leitores judeus; seu texto se particulariza pela abundância de citações do Antigo Testamento. Marcos quer apresentar Jesus aos pagãos, fazendo notar sobretudo o que havia de extraordinário e de valor probatório de sua missão nos milagres por ele operados. Lucas, escrevendo também para os pagãos, tem a visível preocupação de apresentar Jesus, sob um aspecto mais atraente e comovedor, fazendo notar, antes de tudo, a bondade e a misericórdia do Salvador. João procura mostrar aos seus leitores a divindade de Jesus e revelar-lhes um pouco de sua realidade invisível, mas conservando o cuidado de apresentá-lo como um homem no concreto de seus atos e de seus discursos. (Bíblia, 1975, p.44)

A fim de defender a idéia de que os evangelistas são também contadores de histórias, é necessário colher informações que apresentem um certo processo de construção dos evangelhos. Além da citação anterior que apresenta alguns objetivos, de caráter instrucional, buscados pelos evangelistas a partir de suas narrativas, a introdução ao texto bíblico nos apresenta o seguinte trecho:

[O Evangelho de Marcos] “representa um apanhado dos ensinamentos de Pedro em Roma, pouco antes de 64 d.C.” [Lucas], “embora não tenha ele sido testemunha ocular dos acontecimentos, seu livro é digno de crédito por causa do cuidado que teve o autor de documentá-lo. Ele utilizou certamente o texto de Marcos e Mateus. [...] João compôs seu Evangelho, seja em Antioquia, seja em Éfeso, nos últimos anos do século, mais de trinta anos após a redação dos três primeiros. Ele não escreve para pagãos, mas para cristãos, que têm ouvido já numerosas objeções, e lutado para defender a fé contra doutrinas estranhas”. (Bíblia, 1975, pp.43-44).

Textos produzidos a partir da consulta a outros textos, ou a partir de testemunhos e ensinamentos de outros, ou ainda elaborados tardiamente num outro contexto sócio-político, são aspectos que apresentam os modos de construção de uma narrativa, que, discursivamente, se organiza a partir de atravessamentos, ou seja, de outras narrativas, de outros objetivos, de outros momentos históricos e da reutilização de inúmeros enunciados de outros discursos, o que aponta algumas reflexões em torno da influência divina no ato da escritura.

A tradição positivista adotava uma perspectiva da linguagem como código, como conjunto de signos para servir de transparência útil, meio material condutor das vozes do passado. Raymond Aron, contra esta tradição, reafirma a idéia de um esforço de recriação por parte do historiador que se ocupa em selecionar os fatos, o que demanda um olhar interpretativo para os mesmos, portanto, a linguagem aqui não é somente o meio material condutor, mas é discurso, pois já pressupõe um vínculo com a exterioridade (COSTA LIMA, 1989). A idéia de interpretação no fazer histórico acelera a derrocada da autonomia do documento, possibilitando reformulações na prática historiográfica.

Não se trata de afirmar que tudo seja ficção, mas de constatar que as fronteiras entre a história e a ficção são indefinidas (RANCIÈRE, 2005), posto que ambas são resultado de e resultam em interpretações, ou seja, o que se coloca em questão novamente é uma retomada da noção de verdade.

2.2 A noção de Interpretação

O adendo introdutório bíblico (Bíblia, 1975, p.43) apresenta a seguinte definição para o vocábulo Evangelho:

A palavra *Evangelho* é de origem grega e significa a *Boa Nova*. Os Evangelhos são escritos que contam a boa nova da vinda entre os homens dAquele que se fez “filho do homem” a fim de que nos possamos tornar “filhos de Deus”.

A Igreja afirma que as narrativas canônicas sobre as pregações e milagres de Jesus constituem a Boa Nova para a humanidade. Também é possível afirmar que, para o romance saramagueano, uma outra Boa Nova surge para a humanidade, organizada a partir dos moldes estruturais e mecanismos que organizam os enunciados propostos pela norma eclesiástica, sem distorcê-la, ou invertê-la, mas, antes, valendo-se do possibilitado pela instauração da normatividade. Interpretar ESJC é tratar de uma leitura dos evangelhos neo-testamentários como dispositivo de evangelização, o que significa, necessariamente, investigar como o poder exercido pela narrativa evangélica tanto produziu adeptos como produziu a transgressão.

Para procedermos nossa pesquisa sobre o funcionamento do fenômeno da transgressão religiosa pela via literária, nos apropriamos de um instrumental teórico foucaultiano utilizado para empreender uma história do presente – ainda que, repito, não busquemos tal façanha, tanto pela proporção deste trabalho acadêmico, quanto pela área a que se vincula. O que nos interessa é a questão da historicidade como aspecto primordial para a análise da produção e dos efeitos dos enunciados.

Foucault, segundo Dreyfus e Rabinow (1995, p.134), concentra suas análises nas práticas culturais em que o poder e o saber se cruzam, e nas quais a verdade se torna um componente fundamental do poder moderno. Portanto, “tendo excluído outros métodos, Foucault emprega o único que restou: uma interpretação histórica orientada para a prática”.

A fim de efetivar sua interpretação histórica, Foucault introduziu a idéia de dispositivo que se configuraria como uma rede de inteligibilidade entre elementos díspares entre os quais se pudesse estabelecer relações flexíveis em torno de um problema específico de modo a isolá-lo, por isso, consideramos os evangelhos nesse recorte. O dispositivo interpretativo tanto figuraria como uma grade de análise, como também constituiria “as práticas elas mesmas, atuando como um aparelho, uma ferramenta, constituindo sujeitos e os organizando” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 135). Vale lembrar, como discutido no capítulo anterior, cada dispositivo estabelece relações de convergência ou de divergência com efeitos produzidos anteriormente, favorecendo o surgimento de um novo efeito.

O método foucaultiano é nomeado por Dreyfus e Rabinow (1995) como analítica interpretativa. É essa noção que nos interessa neste momento: compreender o conceito de interpretação para uma análise da transgressão.

Se, como já foi dito, a AD “problematiza as maneiras de ler, isto é, coloca em questão a leitura e a interpretação”, faz-se necessário explicitar como este campo de saber (AD)²⁷ compreende a interpretação. Orlandi (1996) afirma que a tarefa do analista do discurso não é nem interpretar o texto, como o faz um hermeneuta, nem descrevê-lo,

²⁷ Os estudos sobre hermenêutica retomam as pesquisas medievais em torno dos textos bíblicos. Desde então inúmeros pesquisadores surgiram em torno dessa temática. Por questões metodológicas, concentramos nossos estudos de Análise do Discurso na perspectiva foucaultiana, apesar de reconhecermos tantos outros teóricos que já abordaram o tema em seus estudos.

antes é explicitar processos de significação e mecanismos de funcionamento, ou seja, como um dado texto produz sentidos. O analista “procura determinar que gestos de interpretação trabalham aquela discursividade que é objeto de sua compreensão” (ORLANDI, 1996, p.64). Tais gestos são constitutivos tanto da leitura quanto da produção do sujeito, porque quando o sujeito diz, ele também interpreta. Para dizer, ele necessariamente se filia a um determinado saber discursivo, isto é, “interpretar, para o analista do discurso, não é atribuir sentidos, mas expor-se à opacidade do texto” (ORLANDI, 1996, p.64).

Para Dreyfus e Rabinow (1995, p. 138), Foucault se distancia de uma perspectiva hermenêutica para compreensão das práticas cotidianas, pois há nessa perspectiva uma consideração do indivíduo interpretante como capaz de

vir a compreender o que seu comportamento cotidiano significa; ele pode ser levado a encontrar significados mais profundos mascarados por este comportamento cotidiano; porém o que nem ele nem a autoridade que conduz à exegese hermenêutica podem ver são os efeitos que a situação exegética produz sobre eles e por que. Uma vez que o significado escondido não é a verdade final sobre o que está acontecendo, encontrá-lo não é, necessariamente, libertar-se.

Foucault considera que o sujeito interpretante, ao que parece, é passível de interpretação, ou seja, encontra-se submetido às regras do jogo interpretativo, não só como aquele que observa e constrói o sentido, mas como parte do sentido construído, portanto, a prática hermenêutica diferencia-se da analítica interpretativa foucaultiana. Podemos notar este mesmo jogo em ESJC, há na obra um movimento de dupla interpretação. Saramago tanto ocupa a posição de leitor de uma determinada ordem discursiva (discurso religioso), como a posição de autor em uma outra ordem discursiva, posição esta submetida a outras interpretações. Ora é o sujeito interpretante (enquanto leitor), ora interpretado (produtor de discursos outros), num jogo interminável de interpretações. Ricoeur (*apud* MACHADO, 1994), assim como Foucault, fala de uma interpretação da interpretação:

[Os textos do Novo Testamento] são a primeiríssima confissão de fé da comunidade e, portanto, receptam uma primeira camada de interpretação. Nós próprios já não somos essas testemunhas que viram, nós somos os ouvintes que ouvem as testemunhas: fides ex audito. Por conseguinte,

apenas podemos crer ao escutar e ao interpretar um texto que é ele próprio já uma interpretação[...].

Já é ele próprio – o texto neo-testamentário – uma interpretação, entretanto que não admite ou legitima, dentro do discurso religioso, outras possibilidades de sentido, pois há um conjunto de estratégias discursivas e não-discursivas organizadas de modo a permitir que esse discurso exerça poder e para isso é preciso controlar os sentidos produzidos, interditando as possíveis transgressões através de um controle da articulação das vozes que compõe o discurso religioso (controle sobre a função-autor).

Foucault (2005c, p. 47) afirma que “se a interpretação nunca pode terminar, é que simplesmente não há nada a interpretar. Não há nada de absolutamente primeiro a interpretar; porque no fundo tudo já é interpretação, mas interpretação de outros signos”. Interpretar, portanto, seria uma ação interminável, na medida em que o que há é uma violenta reconfiguração de uma interpretação anterior. As questões interpretativas não se encontram mais na busca de uma fonte, de uma raiz principal que as justifique, mas em como os enunciados se organizam na ordem do enunciável, e as regularidades observáveis na prática discursiva para constituição dos sujeitos e da própria linguagem. Há uma ruptura com a busca pelo segredo essencial das palavras, primeiramente porque as peças que as constituíram são completamente estranhas entre si. Por trás dos discursos, convergem ou divergem-se forças inúmeras num contínuo jogo de poder, de micro-poderes, porque interpretar é uma das formas para se assenhorear de algo; recriar incessantemente é possuir. Na perspectiva foucaultiana, a interpretação se configura como tal na medida em que é afetada e produz relações de poder. Foucault (2005d, p. 270) entende que,

se interpretar fosse focalizar lentamente uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é apoderar-se, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial e impor-lhe uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, faze-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações.

Nesta pesquisa, tratamos da interpretação da obra ESJC que se caracteriza como interpretação dos textos evangélicos oficiais, ou seja, interpretação da interpretação gerando uma intrincada trama discursiva. Tanto o texto saramagueano como os textos evangélicos constituem alguns dos documentos sobre os quais investimos nosso olhar. Portanto, é preciso ressaltar, dentro da perspectiva metodológica adotada, o que entendemos por documento, a fim de ampliar o campo dos objetos dos quais tratamos.

Para Foucault, as noções de documento e discurso observadas pelos *annalistes*²⁸ – grupo de historiadores que produzem uma nova prática historiográfica conhecida com Nova História – são vitais. É preciso questionar a idéia de documento, pois

[...] há uma mesma transformação do documento, que era visto pela história tradicional como um dado, e que a nova história vê como algo criado. Nesta, o documento muda de situação; enquanto o historiador de ontem transformava os monumentos em documentos, a história nova “transforma os documentos em monumentos”. (DOSSE, 2001, p. 213).

O documento é organizado pelo olhar do pesquisador que estabelece os cortes necessários e imprime sentido ao documento, produzindo determinados efeitos de verdade e de poder e não outros. Assim como a idéia de monumento produz grande influência na história, pois re-insere o documento no fazer cotidiano presente e não mais o toma como peça arqueológica que abriga uma verdade, a idéia de discurso pontua outra grande influência na história.

Dentre as inúmeras e constantes reformulações do pensamento foucaultiano, uma delas é marcante: a noção de prática discursiva, em “A arqueologia do saber”²⁹ de 1969. A partir dessa noção foi possível ampliar a idéia de discurso permitindo que a análise arqueológica não se restringisse a uma esfera discursiva compreendida exclusivamente como materialidade lingüística, porém como prática de discurso que,

²⁸ Vide obra: BURKE, P. *A escola dos Annales (1929 – 1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1990.

²⁹ Obra elaborada em resposta aos questionamentos do Círculo epistemológico da Rue d’Ulm – nova geração althusseriana – diante das polêmicas de “As palavras e as coisas” (1966). Em “Arqueologia do saber”, Foucault aborda o aspecto metodológico de seus trabalhos anteriores, estabelecendo a análise arqueológica como um modo de se fazer história diferenciado e que se opõem às grandes periodizações e continuidades.

equivocadamente, poderíamos compreender como uma preocupação em torno da exterioridade encarando o discurso como sub-produto de um dado contexto – via de mão única.

Foucault (2007, p.133), então, apresenta a definição de prática discursiva:

Finalmente, o que se chama “prática discursiva” pode ser agora precisado. Não podemos confundi-la com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma idéia, um desejo, uma imagem: nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência; nem com a “competência” de um sujeito falante, quando constrói frases gramaticais; é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa.

A análise arqueológica orienta-se a partir desse conceito buscando compreender as regras que possibilitaram a emergência dos discursos através da descrição dos enunciados, aspecto este, fundamental para a tarefa que ora empreendemos.

O deslocamento do olhar do pesquisador diante do documento, a compreensão das práticas discursivas e uma franca oposição à história factual e contínua através do conceito de descontinuidade possibilitaram a análise arqueológica, ou seja, uma possibilidade de se escrever história sem, necessariamente, aceder ao modelo de uma narrativa “como grande seqüência de acontecimentos tomados em uma hierarquia de determinações” (FOUCAULT, 2005, p. 63).

Ao tratarmos desse “olhar” do pesquisador é fundamental esclarecer que não o pensamos como os desejos de uma consciência individual, mas como sendo organizado segundo uma rede de enunciados, que se atravessam mutuamente, produzindo, portanto, o viés interpretativo de um objeto.

2.2.1 O texto bíblico e a interpretação

Atualmente, a interpretação de textos sagrados tem produzido conflitos de grande magnitude no cenário político-econômico internacional: terroristas que “usam o Corão para justificar atrocidades”, ou cristãos que “fazem campanha contra o ensino da teoria evolucionista porque ela contradiz a história bíblica da Criação”, ou ainda judeus

que legitimam biblicamente medidas agressivas contra os palestinos em torno de uma disputa territorial (ARMSTRONG, 2007, p. 8).

Nem sempre os textos sagrados foram tomados tão literalmente como hoje. Durante algum tempo o que conferiu sacralidade ao texto bíblico era a sua múltipla aplicabilidade na resolução das dificuldades cotidianas referentes à época e à situação social ocupada. Continuamente descobriam-se novos meios de interpretar a Bíblia, o que engrandecia a “Palavra de Deus” e sua revelação.

Não é nossa proposta organizar uma história da Bíblia, posto que, assim veremos adiante, ela resulta de uma complexa trama discursiva que demandaria tempo e pesquisadores suficientes (e dos quais não dispomos) para remontar práticas rituais, contendas entre povos, usos políticos de crenças e etc, além de uma extensa revisão bibliográfica a respeito do tema. Por isso, produzimos novamente um outro recorte: interessa-nos alguns acontecimentos que pontuaram importantes transformações na perspectiva interpretativa do texto bíblico, porque também, a partir de tais acontecimentos, muitos deles de aspecto transgressor, constituiu-se o que hoje entendemos como textos oficiais, ou seja, é possível construir relações entre os discursos e os acontecimentos que se encontram na trama constitutiva da Bíblia, entendendo que o fenômeno da transgressão também é parte integrante dessa trama.

A primeira destruição do Templo de Jerusalém em 586 a.C. pelo imperador babilônio Nabucodonosor marca uma mudança na caracterização dos textos sagrados. Parte do arquivo real (Rei Salomão) é levado de Jerusalém a Babilônia e se torna o único meio de contato com Deus. As escrituras, então, adquiriam um aspecto sagrado não mais pelas práticas ritualísticas com as quais estavam envolvidas, mas porque tornam-se o elo entre criatura e criador, tendo em vista que não havia mais o santuário que figurava como este elo. Nesse mesmo período, ocorre uma junção dos épicos “J” e “E” (referentes respectivamente aos seguintes nomes de Deus: Javeh e Elohim) que abordavam as histórias segundo as tribos de Judá e Israel e que hoje conhecemos como Antigo Testamento; junção esta com vistas a reforçar a figura de Moisés que libertara os israelitas do domínio egípcio (já que nesse período estavam entregues ao domínio Babilônico) (ARMSTRONG, 2007).

Sob o domínio do império Persa em 398 a.C., ao povo hebreu é enviado Esdras, ministro para assuntos judaicos. Para os persas, rever o sistema legal de todos os seus súditos era fundamental para a manutenção da segurança do Império, para tanto, Esdras “formulara um *modus vivendi* satisfatório entre a lei mosaica e a jurisprudência persa” (ARMSTRONG, 2007, p.37): a Lei de Moisés é elevada diante de outros textos, pois para ouvi-la é preciso uma determinada disposição de espírito – molda-se uma disciplina espiritual. Essa disciplina produz uma exegese judaica em que o intérprete deveria primeiramente se purificar para adentrar às escrituras sagradas, e que deveria fazer com que o texto falasse para o presente e para o futuro (ARMSTRONG, 2007). Há o início de uma disciplinarização dos textos sagrados com Esdras, pois um conjunto de técnicas purificadoras começam a se estabelecer, além de regras para o jogo interpretativo. Não é qualquer um, em qualquer lugar e de qualquer modo, capaz de interpretar as escrituras. Estas, sob a investidura de uma disciplina espiritual interpretativa, passam a ocultar segredos e informações divinas visíveis somente àqueles cuja disciplinarização produziu um adestramento eficaz.

Outro momento importante para a compreender as alterações na perspectiva interpretativa bíblica foi a presença de Fílon de Alexandria – exegeta – e seu método interpretativo *hyponoia*. Não há precisão entre os historiadores a respeito das datas de nascimento e morte de Fílon, mas acredita-se que ele viveu entre 20 a.C. e 50 d.C. (NASCIMENTO, 2003, p.17), fora portanto contemporâneo do movimento iniciado por Jesus de Nazaré. Fílon aplicou à compreensão dos textos sagrados um método³⁰ que permitia descobrir uma significação mais profunda das histórias das escrituras, a semelhança do que era feito com os textos homéricos: era preciso conferir às histórias sagradas um caráter mítico, para que elas se desvencilhassem de seu sentido unicamente literal e alçassem uma certa atemporalidade, a fim de que realmente tivessem serventia doutrinadora.

³⁰ *Allegoria*. Termo utilizado pelos estudiosos da Retórica para descrever um texto que significava algo diferente de seu significado superficial (ARMSTRONG, 2007).

“[...] a alegorização funciona como uma metalinguagem; ela é uma glosa que se integra ao texto, existindo apenas nele, em sua literalidade. Pensá-lo assim implica ler a alegoria como convenção para o leitor” (HANSEN *apud* SANTOS, 2004).

Ao aplicar esse método às narrativas bíblicas, Filon não pensava estar distorcendo o original. [...]. Uma história tem mais que seu sentido literal. Como platônico, Filon acreditava que a dimensão atemporal da realidade era mais 'real' que sua dimensão física ou histórica. Assim, embora o templo de Jerusalém fosse sem dúvida uma construção real, sua arquitetura simbolizava o cosmo; o templo era, portanto, também uma manifestação eterna do Deus que era Verdade. Filon queria mostrar que as histórias bíblicas eram o que os gregos chamavam de *mythos*. [...]. A menos que fossem libertadas de seu contexto histórico e se tornassem uma realidade espiritual na vida dos fiéis, elas não podiam ter função religiosa alguma. O processo de *allegoria* 'traduzia' o significado mais profundo dessas histórias para a vida interior daquele que as lia (ARMSTRONG, 2007, p.53).

Pensando nos judeus que atravessaram um processo de helenização a partir das conquistas de Alexandre Magno, o método do exegeta alexandrino corrobora com a disciplinarização da exegese bíblica. O exame das escrituras caracterizava-se por retirar os textos da obscuridade, era um trabalho de conversão dos textos que deveriam ser "virados ao contrário" para que as verdades mais difíceis sobre a vida espiritual pudessem ser contempladas (ARMSTRONG, 2007).

Com a segunda destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C. pelo imperador Vespasiano, um conjunto completamente novo de textos surge para compor as escrituras sagradas, textos estes produzidos por aqueles que se associaram ao movimento de Jesus de Nazaré. Este movimento fora apenas mais um dentre os milhares que se espalhavam por toda região da Palestina, além disso seu líder fora morto, crucificado como um criminoso comum, faltava também ao movimento o rigor moral já conquistado por outras seitas. Nas pregações do nazareno e de seu discipulado, pecadores, prostitutas e coletores de impostos entrariam no reino divino antes dos sacerdotes. As congregações dos seguidores do nazareno (cristãos) foram criadas nas regiões marginais da Palestina, inúmeros gentios³¹ convertidos (que aceitassem Jesus como o Messias) agregaram-se à nova doutrina provocando significativo crescimento – ações de cunho transgressor e que provocaram importante avanço da seita de Jesus (ARMSTRONG, 2007).

Assim como os cristãos, os fariseus também se dedicaram a esquadrihar as escrituras a fim de compreendê-las em sua profundidade. Para tanto, utilizaram um procedimento interpretativo denominado midrash, em que não se realizava uma leitura

³¹ Termo que se contrapõe a judeu. Pagãos e idólatras.

isolada ou definitiva do texto bíblico. Sua tradução seria “explicação do que foi escrito”, porém não se caracterizava somente como um processo de exegese, pois implicava também em uma ação no mundo. Segundo os exegetas, um texto que não pudesse ser reinterpretado para atender às necessidades do dia estava morto, por isso era necessário que o exegeta aplicasse os textos sagrados à condição de cada membro da comunidade, revitalizando as escrituras, tornando-as fonte inesgotável na resolução dos problemas humanos (ARMSTRONG, 2007).

A revelação não acontecera de uma vez por todas no monte Sinai; era um processo ainda em curso, e continuaria enquanto exegetas competentes procurassem a inesgotável sabedoria oculta no texto. A Escritura continha a soma do conhecimento humano em forma embrionária. Era possível encontrar ‘tudo’ nela. O Sinai fora apenas o começo. De fato, quando Deus dera a Tora a Moisés, sabia que gerações futuras teriam de completá-la. (ARMSTRONG, 2007, p.87).

Assim pensavam os fariseus praticantes do procedimento midráshico: era necessário que o homem, a partir de suas vivências cotidianas, complementasse a escritura sagrada a fim de aos poucos ir desvendando uma sabedoria que não se revelava sob a superfície para todos, mas somente àqueles que, imbuídos de uma força divina superior (através de um processo de disciplinarização), conseguissem “ver além” da superfície, pois alcançavam a profundidade necessária à compreensão do hermetismo próprio da escritura. Essa compreensão ocorria a partir de um encadeamento que “vinculava citações originalmente sem nenhuma conexão umas com as outras, mas que, uma vez ‘encadeadas’, revelavam sua unidade integral” (ARMSTRONG, 2007, p.86).

Como a tarefa do midrash não é a mera reprodução, mas produção de um novo entendimento, muitos estudiosos o consideram mais um fenômeno literário que hermenêutico por parecer “ir além do texto à maneira da transgressão – indo longe demais, dizendo não apenas o que o texto não diz, mas também o que o texto, tomado em si mesmo, não parece autorizar” (BRUNS, 1997, p. 672). Isso não significava que era possível dizer, com o procedimento midráshico, aquilo que apraz ao exegeta, posto que clara estava a necessidade de situar o texto. Há uma necessária reciprocidade entre o texto e a História, o midraxe não é somente a construção de um novo significado, mas a revelação de como as escrituras ainda se abatiam sobre as

comunidades, ou seja, a interpretação dos textos sempre estava próxima à situação histórica do intérprete. Essa também foi a compreensão da tradição hermenêutica reformista: “entender um texto da Escritura significa entender como ele se aplica a mim e à minha própria vida” (BRUNS, 1997, 679).

Pensamos que, quanto ao texto saramagueano, o procedimento midráshico pode, historicamente, também possibilitar a compreensão da construção transgressora de ESJC, na medida em que o consideramos como prática discursiva que reafirma a possibilidade interpretativa dada pelo texto saramagueano, a partir de um encadeamento tal de enunciados que reaclimata a escritura historicamente na contemporaneidade. ESJC se organiza a partir de um processo de retomada histórica do procedimento midráshico, o que lhe confere um caráter heterogêneo e conflituoso. O midrash é uma prática hermenêutica anterior à interpretação de que o texto saramagueano produz de parte das escrituras sagradas, e que corrobora com o que ora delineamos como efeito de transgressão, tendo em vista que mais que um conceito, a transgressão se organiza também pelo agenciamento de outras práticas, como o midrash no caso do texto saramagueano em questão, o que a torna campo complexo de análise para além da dicionarização.

Entendemos que tratar dos concílios da Igreja³² assim como da Reforma Protestante (século XVI), são acontecimentos importantes para a compreensão das

³² 325 d.C. – Concílio de Nicéia.
 381 d.C. – 1º Concílio de Constantinopla.
 431 d.C. – Concílio de Éfeso.
 451 d.C. – Concílio da Calcedônia.
 553 d.C. – 2º Concílio de Constantinopla.
 680-681 d.C. – 3º Concílio de Constantinopla.
 787 d.C. – 2º Concílio de Nicéia.
 869 d.C. – 4º Concílio de Constantinopla.
 1123 d.C. – 1º Concílio de Latrão.
 1139 d.C. – 2º Concílio de Latrão.
 1179 d.C. – 3º Concílio de Latrão.
 1215 d.C. – 4º Concílio de Latrão.
 1245 d.C. – 1º Concílio de Lion.
 1274 d.C. – Concílio de Lion.
 1311-1313 d.C. – Concílio da Viena na França.
 1414-1418 d.C. – Concílio de Constança.
 1431 d.C. – Concílio de Basle.
 1512-1517 d.C. – 5º Concílio de Latrão.
 1545-1563 d.C. – Concílio de Trento.
 1869-1870 d.C. – Concílio Vaticano I.
 1962-1965 d.C. – Concílio Vaticano II. (<http://www.piar.hu/councils/~index.htm>).

alterações no processo interpretativo das escrituras sagradas, seja na compreensão de acontecimentos que produziram a seleção de um conjunto de textos tornados canônicos pela Igreja em detrimento de tantos outros conhecidos como apócrifos; ou na compreensão dos discursos de ordem política, econômica, social e religiosa que possibilitaram a reformulação de uma tradição hermenêutica bíblica e que produziu os movimentos da Reforma e Contra-Reforma no continente europeu na fase derradeira do Renascimento. Entretanto, se faz necessária uma delimitação em nossa pesquisa, pois tratar dos temas acima mencionados nos conduziria a uma ampliação desmesurada deste trabalho e do que ele se propõe.

Se considerarmos, como anteriormente havíamos dito, o procedimento midráshico como um dos elementos organizadores do texto saramagueano, é necessário que ESJC situe historicamente os textos sagrados. Isso ocorre fundamentalmente pelo preenchimento do silêncio bíblico a respeito da adolescência e da juventude de Jesus, que desmembram-se em 3 momentos: a relação traumática de Jesus com o pai após sua morte; a convivência e formação com o Diabo; a paixão por Maria de Magdala. A questão da formação do indivíduo Jesus é evocada não para destruir sua identidade humana e divina, como assim prevê a Igreja, mas justamente para corroborar com ela através de um viés psicanalítico que possa explicar sua constituição humana, posto que sua identidade divina vincula-se a uma questão de aceitação pela fé. Pensando na organização midráshica da leitura que ESJC produz dos textos bíblicos, abordaremos, a seguir a transgressão que se constrói através do silenciamento dos textos sagrados oficiais.

2.3 O silenciamento transgressor

Para Orlandi (2007, p.13), o silêncio é “um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. Reduto do possível, do múltiplo, o silêncio abre espaço para o que não é ‘um’[...]”, e continua afirmando que todo dizer estabelece uma relação com um não-dizer o que configuraria uma dimensão

do silêncio que apontasse para o aspecto de incompletude da linguagem. Assim, nos parece, funcionam os silenciamentos do discurso religioso, que assumem, necessariamente, um caráter autoritário – se a Igreja não diz é proibido que se diga – entretanto, esse aspecto torna-se um dos elementos que permite a emergência da transgressão, na medida em que manifesta o exercício de um poder e conseqüentemente sofre uma ação de resistência. Segundo Orlandi (2007, p. 23), “o silêncio é a garantia do movimento dos sentidos”, posto que ele abre espaço para o múltiplo e para o deslocamento, ou seja, o silêncio nos remete a outros discursos que lhe conferem realidade significativa.

Se encaramos os sentidos como dispersos, ou seja, não mensuráveis ou segmentáveis e desenvolvendo-se em todas as direções e matérias, podemos afirmar que o silêncio é uma dessas matérias que possibilitam os sentidos, tendo em vista que, quanto mais falta, mais possibilidades de sentidos se apresentam (ORLANDI, 2007). Nos textos evangélicos neo-testamentários, a adolescência e juventude de Jesus não são abordadas. O primeiro capítulo do *Evangelho segundo São Mateus* ainda menciona o nascimento de Jesus, a adoração dos reis magos, a fuga para o Egito e o massacre dos inocentes; o *Evangelho segundo São Marcos* inicia-se tratando do batismo de Jesus e segue abordando seu ministério; no *Evangelho segundo São João*, há um prólogo em que o autor trata do verbo divino e na seqüência as pregações de Jesus. O único dos evangelhos canônicos a tratar mais detidamente, se é que podemos assim afirmar, a anunciação, o nascimento e um curto relato de um fato da infância de Jesus é o *Evangelho segundo São Lucas*. Sendo, pois, o silêncio não imediatamente visível e interpretável, é preciso que um outro elemento possa torná-lo apreensível e compreensível: “a historicidade inscrita no tecido textual” (ORLANDI, 2007, p.58). Esse não-dito dos textos canônicos permite estabelecer relações com outros discursos, na medida em que os evangelhos canônicos se encontram inscritos na história. Esta inscrição histórica dos enunciados, analisados pela perspectiva foucaultiana, estabelecem, como já o dissemos, uma necessária relação entre discurso e poder. Foucault compreende os silenciamentos como os discursos, no que se refere ao seu funcionamento diante das relações de poder em exercício, ao afirmar:

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder, reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras (FOUCAULT, 2005a, p. 96).

Os silenciamentos fixam as interdições de um exercício de poder gerado pela norma religiosa cristã-católica, haja vista a polêmica em torno de ESJC, que discursiviza os silêncios bíblicos acerca da infância e juventude de Jesus. Por outro lado, o romance, ao silenciar a questão da ressurreição, produz, a partir dos efeitos dos jogos do poder eclesiástico, uma reação de resistência que se configura como transgressão.

As pesquisas da ciência sobre o Santo Sudário³³ através dos testes de Carbono-14, por exemplo, procuram atestar a existência humana (carnal) de Jesus; coleções de livros de psicologia sobre a análise da personalidade de Jesus procuram torná-lo objeto de estudo para disciplinas de caráter científico; a mídia traz novamente a tona as mensagens de Jesus, conforme os textos bíblicos, provocando reflexões em torno das problemáticas “apocalípticas” de nossa atualidade; a sétima arte e a literatura reinterpretam o mito, reatualizando-o das mais diversas formas possíveis. Os textos canônicos tornaram-se objetos de nossa história, e assim os compreendemos. Atravessado por essa historicidade, a obra ESJC pode dizer da juventude de Jesus tendo em vista o desenvolvimento juvenil segundo questões relativas à constituição dos indivíduos propostas pela psicologia e difundidas nas mais diversas instâncias de nossa sociedade ocidental. A questão que se nos configura diz respeito à proposição foucaultiana quanto à aparição de determinados enunciados e não outros em seu lugar, posto que isso nos aponta um caminho para o entendimento de uma das afirmações-base para nossa pesquisa: a transgressão não produz uma ordem discursiva outra que funcionaria paralelamente e por oposição à ordem discursiva normativizada, mas a

³³ O Santo Sudário é o pano de linho puro, que foi utilizado para envolver o corpo de Jesus Cristo após sua crucificação, antes que este tenha sido levado ao Santo Sepulcro. Mede 4 metros e 36 centímetros de comprimento por 1 metro e 10 centímetros de largura. Encontra-se hoje na cidade de Turim, na Itália. No tecido encontram-se manchas de sangue humano, com as marcas do flagelo e suplício sofridos por Jesus de Nazaré. (RESENDE, J. H. C. In: <http://www.santo.sudario.nom.br/inicial.htm>)

transgressão é possibilitada no interior e pelos mecanismos que organizam o funcionamento do discurso normativo, portanto investimento discursivo.

O apagamento constatado nos evangelhos canônicos sobre a infância e juventude de Jesus³⁴ e abordado em ESJC em mais da metade da obra, não configura rompimento ou falseamento da norma religiosa, outrossim um investimento sobre o discurso religioso a partir da verdade cristã-católica em torno da identidade de Jesus que o considera como Filho de Deus feito homem, assim como nos mostra João 1: 1, 14, e o Credo Niceno Constantinopolitano, originalmente adotado no 1º Concílio de Nicéia em 325 e revisto pelo Concílio de Constantinopla em 381.

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e **o Verbo era Deus**. [...]. **E o Verbo se fez carne** e habitou entre nós [...].

Creio em um só Senhor, Jesus Cristo,
Filho Unigênito de Deus,
nascido do Pai
antes de todos os séculos:
Luz da luz,
Deus verdadeiro de Deus verdadeiro,
gerado não criado,
consustancial ao Pai.
Por Ele todas as coisas foram feitas.
E, por nós, homens,
e para a nossa salvação,
desceu dos céus:
e encarnou pelo Espírito Santo,
no seio da Virgem Maria,
e se fez homem.³⁵ (grifo nosso)

Jesus tanto é o filho de Deus, o incriado (oposição ao restante da criação divina posto que Jesus partilha da mesma natureza de Deus), assim como é o que se faz homem, que encarna no seio de uma virgem (e não de uma mulher, pois a imagem bíblica do feminino pauta-se em Eva, representação da sedução pecaminosa e portanto trágica). Ainda hoje a Igreja católica apostólica romana adota essa concepção da dupla

³⁴ Fatos abordados em alguns livros apócrifos da Bíblia como: *Livro da Infância do Salvador, Evangelho Árabe da Infância, Excertos do Evangelho Armênio da Infância, Evangelho pseudo-Mateus da Infância e Evangelho pseudo-Tomé*. (PROENÇA, 2005).

³⁵ Retirado do site da Arquidiocese ortodoxa grega de Buenos Aires e América do Sul.

http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/fe_crista_ortodoxa/o_credos_niceno_constantinopolitano.html
acesso em 04/09/2009.

natureza crística em oposição à noção monofisista que atribuía a Jesus somente sua constituição divina.

Observamos que o romance saramagueano corrobora com essa concepção normativa para a Igreja e, em nenhum momento, apresenta enunciados que pudessem apontar uma “fraude” em torno dessa noção identitária sobre a figura de Jesus. Este continua, no romance, como filho de José e Maria e, na mesma medida, também filho de Deus, visto na obra, assim como nos textos religiosos, como figura de existência real e atuante no mundo concreto, tendo em vista que a discussão de ESJC não questiona a existência de Deus, dissuadindo religiosos de suas crenças, mas propõe reflexões de cunho institucional em torno do surgimento da religião católica.

Bem vês, eu tinha misturado a minha semente na semente de teu pai antes de seres concebido, era a maneira mais fácil, a que menos dava nas vistas (SARAMAGO, 1999, p. 366).

No diálogo que se passa na barca entre Deus e Jesus, um dos grandes questionamentos de Jesus diz respeito à compreensão de sua identidade – quem sou eu? Sou filho de quem? – e a resposta da personagem Deus procura manter a dupla natureza de Jesus que resultou de uma “mistura de sementes”, reafirmando nossa hipótese inicial a respeito da noção de transgressão como investimento discursivo. É exatamente a reafirmação da norma religiosa que permite em ESJC o relato pormenorizado da adolescência e juventude de Jesus que, produzida num dado momento contemporâneo, ainda que referendando um texto antigo, se constrói por diversos atravessamentos enunciativos.

Após o infanticídio ordenado por Herodes, José se culpabiliza por não ter avisado as outras famílias da aldeia de Belém a respeito dos soldados que vinham para assassinar todos os recém-nascidos. Isso gera na personagem um sentimento de culpa marcado pela presença de um mesmo pesadelo que se repete diariamente:

É verdade, José quase não dorme. O sono é o seu inimigo de todas as noites, com ele tem de lutar como pela própria vida, e é uma guerra que sempre perde, mesmo que alguns combates vença, pois infalivelmente chega um momento em que o corpo exausto se entrega e adormece, para, acto contínuo, ver surgir na estrada um destacamento de soldados, no meio dos quais vai cavalgando José, algumas vezes fazendo molinetes com a espada por cima da

cabeça, e é então, quando já o pavor começa a enrolar-se nas defesas conscientes do desgraçado, que o comandante da expedição lhe pergunta, Tu, aonde vais, ó carpinteiro, o pobre não quer responder, resiste com as poucas forças que lhe restam, ainda as do espírito, que o corpo sucumbiu, mas o sonho é mais forte, abre-lhe com mãos de ferro a boca cerrada, e ele, já soluçando e à beira de despertar, tem de dar a horrível resposta, a mesma, Vou à Belém matar o meu filho. (SARAMAGO, 1999, p.123).

Este mesmo pesadelo é recorrente na vida de José até sua morte aos 33 anos, crucificado como criminoso, por crimes nunca cometidos – aspectos da vida de Jesus como narram os evangelhos canônicos. Quando de sua morte, a Jesus é transferido o mesmo sonho do pai, com a ressalva de que a narrativa do pesadelo organiza-se sob o ponto de vista do bebê Jesus que aguarda o pai-soldado para assassiná-lo. A recorrência deste pesadelo obriga Maria revelar a Jesus a causa do mesmo, o que enfurece Jesus, e este decide partir abandonando a mãe viúva e os irmãos menores para viver só, instante em que conhece Pastor, o Diabo, e passa a viver com ele auxiliando-o no pastoreio e discutindo sobre Deus, o inferno e o sexo, dentre outros temas. Todo esse longo processo na trama romanesca constituirá o sujeito Jesus, repleto de traumas, insatisfações, desejos e culpas; tanto a culpa herdada do pai – José – como a culpa pelo pacto feito com Deus, o que organiza coerentemente a condução da narrativa para a proposição cristã do arrependimento, a fim de que os homens possam ser salvos da iniquidade mundana, já que constitutivamente são (os homens, assim como o próprio Jesus) culpados de algo. Essa constituição do sujeito Jesus não é mencionada nos textos canônicos, posto que ao narrar este processo, necessariamente, por mais divinizadas fossem as ações de Jesus como criança, adolescente e jovem, tratar de tal período reforçaria uma humanização excessiva de uma figura que deve apresentar uma vinculação maior com sua origem divina e transcendente: o Verbo (Jesus) era Deus. Isso parece impossibilitar o tratamento de um período de formação da personalidade de Jesus nos textos canônicos. Os textos que trataram de tal aspecto não receberam a chancela eclesiástica, tornando-se apócrifos.

Há também no romance um silenciamento/proibição fundamental para compreensão da transgressão saramagueana: o apagamento do fenômeno da ressurreição. Não há no romance a efetivação do processo de ressurreição. Isso ocorre

em dois momentos: Maria de Magdala proíbe que Jesus traga Lázaro de volta à vida; e o silêncio produzido no fim da obra não mencionando a ressurreição de Jesus após o terceiro dia da crucificação como fazem os evangelhos canônicos. Isso produz um outro sentido sobre aquilo que se entende por salvação, aspecto este primordial para a fundamentação da noção de Messias veiculada desde as civilizações antigas, principalmente pela civilização judaica. No trecho abaixo de ESJC, Maria de Magdala, figurativizando um certo “bom-senso” próprio dos discursos que se opõe ao religioso, impede a ressurreição de Lázaro, mesmo sendo ela irmã do morto:

Jesus disse-lhe, Teu irmão há de ressuscitar, e Marta respondeu, Eu sei que há-de ressuscitar na ressurreição do último dia. Jesus levantou-se, sentiu que uma força infinita arrebatava o seu espírito, podia, nesta suprema hora, obrar tudo, cometer tudo, expulsar a morte deste corpo, fazer regressar a ele a existência plena e o ente pleno, a palavra, o gesto, o riso, a lágrima também, mas não de dor, podia dizer, Eu sou a ressurreição e a vida, quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá, e perguntaria a Marta, Crês tu nisto, e ela responderia, Sim, creio que és o filho de Deus que havia de vir ao mundo, ora, assim sendo, estando dispostas e ordenadas todas as coisas necessárias, a força e o poder, e a vontade de os usar, só falta que Jesus, olhando o corpo abandonado pela alma, estenda para ele os braços como o caminho por onde ela há-de regressar, e diga, Lázaro, levante-te, e Lázaro levantar-se-á porque Deus o quis, mas é neste instante, em verdade último e derradeiro, que Maria de Magdala põe uma mão no ombro de Jesus e diz, *Ninguém na vida teve tantos pecados que mereça morrer duas vezes, então Jesus deixou cair os braços e saiu para chorar.* Grifo nosso (SARAMAGO, 1999, p.428).

A obra ESJC aponta para um dos elementos fundadores do discurso cristão-católico – nesse caso, a ressurreição – e o contesta, abalando a estrutura da verdade católica como afirma o próprio apóstolo Paulo (I Coríntios, 15:13-14): “Pois se não há ressurreição de mortos: nem Cristo ressuscitou. E se Cristo não ressuscitou, é logo vã a nossa pregação, é também vã a vossa fé”. Organizado sob a égide da ressurreição, um fenômeno sobrenatural, o discurso religioso, estruturado pelo poder paulino, encontra, no texto saramagueano, um elemento desestruturante. É ainda vinculado a este fator morte, evocado pela noção de ressurreição, que Paulo distorce o “ama a teu próximo como a ti mesmo” cristão, elaborado através da noção do cuidado de si mesmo, assumindo o que Foucault (2004) nomeou de “renúncia a si” – uma reelaboração do “cuidado de si” feita pelo modelo cristão – quando afirma: “e Cristo morreu por todos: a

fim de que também os que vivem, não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que morreu e ressurgiu por eles” (II Coríntios, 5:15).

2.3.1 A noção de memória discursiva na produção de ESJC

Para Pierre Nora (*apud* LE GOFF, 2003), a memória coletiva se define como “o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado”; a história cristã é resultante da memória de um grupo sobre a morte e o martírio de determinados sujeitos em prol de uma causa, armazenada em textos escritos considerados canônicos ou apócrifos por uma série de manobras políticas, lembrando que a tais manobras se associava a Igreja. Le Goff (2003, p.442) afirma que “a associação entre a morte e a memória adquire, com efeito, rapidamente, uma enorme difusão no cristianismo, que a desenvolveu na base do culto pagão dos antepassados e dos mortos”. É necessário considerar aqui a figura de Paulo, autor de cerca de um terço de todo o Novo Testamento, como “fundador crucial da religião cristã”, cujas crenças – de base helênica – afirmavam uma segunda vinda de Cristo, “uma expectativa fabulosa alimentada pelos primeiros cristãos” (BLOOM, 2006, pp.72-74), uma crença que reafirmava a morte do Messias e o necessário arrependimento dos pecados para a salvação eterna, quando do retorno do mesmo.

A noção de memória estabelece estreita vinculação com a noção de interdiscurso postulada por Pêcheux e retomada no texto de Orlandi (1996, pp. 92-93)

Todo discurso é um deslocamento na rede de filiações, mas este deslocamento é justamente deslocamento em relação a uma filiação (memória) que sustenta a possibilidade mesma de se produzir sentido. [...]. Cada acontecimento discursivo é inédito e o retorno da memória não é simples reprodução. No entanto, isto não significa, por si, que haja transformação do sentido (sentido “novo”), ruptura.

Saramago se apropria de um dado saber discursivo, no caso a memória cristã católica, e produz um acontecimento discursivo pelos deslocamentos e retomadas dos textos bíblicos no sentido de questionar uma gama de discursos criados no âmbito da fé. Esse “espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas [...] um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos”,

Pêcheux (1999, p.56) nomeara de memória discursiva. Nesse sentido, a memória discursiva seria aquilo que, diante de um acontecimento discursivo, reestabelece os implícitos (elementos citados, relatados, discursos transversos) de que sua leitura necessita: “a condição do legível em relação ao próprio legível” (PÊCHEUX, 1999, p. 52). Tal condição, portanto, é necessária para a existência de uma memória discursiva que permita a repetição e nunca a presença do mesmo, porém, que permita a volta do possível. Achard (1999, p.17) afirma que “a memória do discurso é sempre reconstruída na enunciação”. Para esse autor, a enunciação deve ser analisada a partir dos mecanismos que regulam a retomada e circulação dos discursos. A citação seguinte contribui para a compreensão de tais mecanismos que regulam a memória dos discursos, entretanto traz, também, a noção de memória como um reservatório cumulativo de fatos passados, quando o próprio Saramago afirma:

O fenômeno religioso sempre me interessou muito. Sei que isso parece estranho em um homem que nunca teve nenhuma inquietação religiosa. Nunca vivi o dilema entre ser crente e não ser crente. Mas, como fenômeno histórico, a religião não poderia deixar de me interessar. Não sou crente, mas é igualmente verdade que tenho – todos, formados no cristianismo, temos – uma mentalidade cristã e não islâmica ou budista ou hinduísta. Às vezes me dizem: ‘Você não é crente, não tem o direito de falar sobre temas religiosos.’ Tenho sim e duas vezes: primeiro porque tenho o direito de escrever sobre o que bem entender; segundo, porque tenho o direito de pensar a respeito de algo que fez de mim a pessoa que sou³⁶.

Os incontáveis comentários a respeito da obra provocam o ressurgir dos discursos vinculados à formação discursiva religiosa-cristã, reconstruindo, na enunciação, a memória do discurso. Saramago se opõe à afirmação de que, como ateu que diz ser, está impossibilitado de escrever sobre algo que não compreende. O autor de ESJC resiste à interdição, admitindo que, sob esse aspecto, ele pode dizer o que diz sobre a formação discursiva religiosa-cristã, primeiramente devido à noção de memória coletiva, afinal sua formação foi cristã e, em segundo lugar, devido à noção mesma de interpretação que permite reconhecer as inúmeras filiações discursivas constitutivas de ESJC.

³⁶Saramago. <http://educaterra.terra.com.br/almanaque/vidaeobra/saramago.htm> . Acesso em 20/12/2006.

2.4 As redes e atravessamentos enunciativos: As reações críticas ao ESJC

Assim que foi publicado em novembro de 1991, ESJC foi alvo de contestações e de críticas. Na imprensa portuguesa, muitos artigos foram escritos em jornais e revistas condenando o romance editado. Da parte da Igreja, oficialmente nada foi divulgado a respeito do ESJC. Somente foi mencionada, no *L'Observatore Romano* do dia 08 de outubro de 1998, a insatisfação do Vaticano pela premiação de José Saramago ao Nobel de Literatura, pois, segundo o Vaticano, o autor português, em o ESJC, apresenta uma “visão substancialmente anti-religiosa” e, em “O Memorial do Convento”, “exprime toda uma veia anti-clerical”. Da parte do Governo português, o romance foi censurado. O sub-secretário de estado da cultura, Antônio Sousa Lara, vetou, em abril de 1992, a indicação de Saramago ao Prêmio Literário Europeu, pois o seu ESJC ofendia as crenças religiosas do povo português. Ao veto de Sousa Lara, Saramago (MACHADO, 1994) respondeu:

A Inquisição regressou a Portugal ³⁷ .

Sousa Lara tem na cabeça o Tribunal do Santo Ofício. Ele não condena o autor à morte, mas reduz a possibilidade de vida do próprio livro, o que é também um acto inquisitorial ³⁸ .

Embora a exclusão do meu romance *Evangelho segundo Jesus Cristo* tenha também um carácter institucional, porque não foi uma medida extemporânea. É uma decisão tomada por uma instância do Governo e foi no exercício de uma autoridade governamental que a decisão foi tomada. Quanto ao espírito: estou triste e indignado. Sinto-me também estupefacto: nos primeiros dias após a decisão governamental, perguntava-me se isto estava de facto a acontecer ³⁹ .

Nos registros acima, em resposta a outros comentários produzidos a partir de ESJC, pode-se observar a apropriação e retomada de um momento do discurso histórico-religioso – a Inquisição –, tornando-o possível novamente e, portanto, produzindo uma interdição ao discurso da interdição – veto de Sousa Lara. É relevante recordar que essa repetição “não é o retorno do mesmo, mas o retorno do possível,

³⁷ *La Stampa*. 29 de abril de 1992.

³⁸ *A Capital*. 30 de abril de 1992.

³⁹ Saramago. In: SEPÚLVEDA, T., 1992, p.40

quer dizer, o retorno do que foi, não como idêntico, mas como possível” (LARROSA, 1999, p.145).

Nos inúmeros artigos do ano de 1991 e 1992, veiculados pela mídia impressa em Portugal, levantaram-se dois grupos: os que aceitaram e os que não aceitaram o ESJC. Este segundo grupo, radicais a pedirem um auto-de-fé para o autor e seu livro, deram início a uma intensa produção escrita em jornais da época sobre o “livresco pestilento e blasfemo” (MINHAVA, 1992. In: MACHADO, 1994)⁴⁰ do “pitorra da terceira idade” que atendia pelo nome Saramago. Uns se puseram a dizer que o autor estava “a camalevar a verdade histórica”, “a macaquear com a vida de Cristo” (DUARTE, 1992. In: MACHADO, 1994)⁴¹, outros, moderados, puseram-se a refletir sobre uma possível abertura da Igreja para o diálogo dizendo que, apesar da falta de rigor histórico, a obra constituía-se numa interpretação pessoal de um escritor. Inicia-se aí uma série de comentários sobre a obra o ESJC, reafirmando seu valor e sua posição frente ao discurso histórico-religioso católico sobre o qual abordava.

Essa atualização dos enunciados bíblicos, principalmente daqueles que compõe os evangelhos do Novo Testamento, não ocorre em qualquer suporte, sob qualquer condição, posto que, assim como expõe Foucault (2007a, p.137) “‘não importa quem fala’, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar. É considerado, necessariamente, no jogo de uma exterioridade”. Muitos são os comentários de articulistas portugueses sobre ESJC condenando a forma material como despontam os enunciados: num romance, obra de ficção, em detrimento, segundo religiosos, do valor documental histórico-religioso que tais enunciados adquirem. Assim como os comentários abaixo:

Vir desculpar-se com o sub-título de ‘romance’ não basta, já que foi escolher como figura principal uma figura histórica, que apresenta de modo deformado, e, por vezes, anti-histórico, o que de modo algum se pode admitir, pois o autor também não é historiador profissional (CAPELO, V., 1992, p.1. In: MACHADO, 1994).

[...] o que o romance a cada página faz é, pura e simplesmente, afirmar o inverso do que testemunham os documentos históricos que os evangelhos também são, ainda que o não sejam apenas. [...] a falsificação histórica, a

⁴⁰ MINHAVA, P. “Pobre Língua de Camões!”. *Jornal “A Voz de Trás-os-Montes”*, 16/07/1992, p.1.

⁴¹ DUARTE, Jorge Barros. *Jornal O Dia*. 25/01/1992, p. incerta.

mistificação feita com Jesus Cristo é muito grave (NORONHA GALVÃO, H., 1992, p.173. In: MACHADO, 1994).

Os registros acima ratificam a elaboração de Foucault sobre o enunciado, posto que demonstram como qualquer enunciado, quando surge, aparece com um dado *status*, em determinadas redes, “se coloca em campos de utilização, se oferece a transferências e a modificações possíveis, se integra em operações e em estratégias onde sua identidade se mantém ou se apaga” (FOUCAULT, 2007, p. 121). A grande preocupação dos articulistas é a “distorção” do discurso histórico-religioso já firmado, já aceito como verdade estabelecida e cuja materialidade está sofrendo alterações. Isso permite verificar a potente ação do comentário que interdita os discursos anteriores como também os discursos presentes que se firmam, ou seja, tanto o texto bíblico, como o texto de Saramago sofrem interdições a partir dos comentários efetuados. A respeito do interdito, afirma Maingueneau (2005, pp.39-40) que

a formação discursiva, ao delimitar a zona do dizível legítimo, atribuiria por isso mesmo ao Outro a zona do interdito, isto é, do dizível errado. [...]. O Outro circunscreve, pois, justamente, o dizível insuportável sobre cujo interdito se constituiu o discurso.

É o que se pode perceber na constituição de ESJC, pois o aspecto transgressor observado no texto saramagueano, que trata da formação discursiva religiosa, torna o dito no romance insuportável. Um dos mecanismos utilizados pelos articulistas para manutenção da ordem historicamente estabelecida é não mais tratar de assuntos de fé individual, porém de distorções no curso de uma história vista como grandiosa e contínua. Tais “distorções” são vistas como falseamento da verdade. De uma verdade única e original inscrita nos documentos históricos.

2.4.1 A Ordem do discurso e a noção de Comentário

Em 1970, por ocasião de sua aula inaugural no Collège de France, Foucault traz a público *A ordem do discurso* (2006) que procura compreender os mecanismos de controle discursivo organizados em três grandes grupos: a exclusão, a rarefação dos enunciados e dos sujeitos, além de abordar os princípios (inversão, descontinuidade,

especificidade e exterioridade) de um método que possibilite uma análise do funcionamento e organização dos discursos.

É importante ressaltar que Foucault não trata dos procedimentos discursivos como categorias didáticas aplicáveis ao discurso com o intuito de buscar os sentidos de um texto a partir deles. Tais procedimentos encontram-se vinculados à produção dos discursos na sociedade – Foucault analisa os discursos institucionalizados – que realizam as seguintes funções (FOUCAULT, 2006): controlar, selecionar, organizar e redistribuir os discursos; conchamar seus poderes e perigos; determinar seu acontecimento aleatório (ao determinar quem pode ou não dizê-lo, estabelecer sua origem e associar-lhe a um dado campo de saber, cria-se a ilusão de que o discurso não seria um acontecimento aleatório); e tratá-lo para além de sua materialidade de coisa pronunciada ou escrita, porém entendendo-o como um conjunto de enunciados “para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência” (FOUCAULT, 2007, p.133). Entendemos que os procedimentos discursivos abordados em *A ordem do discurso* funcionem como regras⁴², como leis que atuam na constituição dos discursos – em seu aparecimento, em seu apagamento e em seu retorno – assim como, na definição das condições para que isso ocorra (quem diz, o que diz, a quem diz, como diz, onde/quando se diz – não penso aqui num trabalho com as categorias enunciativas de Pessoa, Tempo e Espaço, mas num conjunto de condições sócio-historicamente estabelecidas e que determinam o exercício da função enunciativa).

No âmbito da pesquisa em Literatura, alguns pesquisadores, como Flores (1999), tratam, enfaticamente, a obra ESJC como uma paródia e, para tanto, partem das reflexões de Bakhtin (1981, 2002) em torno do tema, afirmando que há uma deformação e rebaixamento do texto primeiro (evangelhos canônicos) no sentido de desmascará-lo, e, para tanto, são utilizados recursos como o humor e a ironia a fim de virar o texto do avesso, ridicularizá-lo e desacreditá-lo. Entretanto, como nos valem de uma perspectiva de análise que procura considerar o funcionamento discursivo através de determinados mecanismos, entendemos que o texto saramagueano se

⁴²Esclarecemos que a palavra regra, aqui utilizada, não pressupõe prescrição, mas aquilo que dirige, que rege. Assim como exemplifica Possenti (2004), lembrando que todo jogo possui regras, porém as regras nunca são as mesmas para os diferentes jogos; elas possuem sua especificidade e estabelecem um curso determinado – que pode até ser outro (caso as regras se alterem), porém sempre um curso se estabelece determinado por regras.

organiza a partir de um procedimento de controle discursivo muito relevante na análise que empreendemos – a noção de comentário para Foucault. A obra organiza-se como um grande comentário dos evangelhos que narram uma espécie de biografia de Jesus, valendo-se dos versículos iniciais que compõem o Prólogo do *Evangelho segundo São Lucas*, em que o autor (São Lucas) constata que muitos já escreveram sobre Jesus e seus feitos e que depois de muito investigar, agora ele, Lucas, também escreveria a respeito. Saramago se coloca como sujeito enunciador destes versículos quando utiliza-os como epígrafe de ESJC e se propõem também a contar uma história sobre os fatos que se passaram em torno de Jesus. Não há nisso rebaixamento ou ridicularização, ainda que a obra saramagueana apresente diversos recursos irônicos e fatos risíveis, posto que é uma outra história que estabelece, obviamente, uma relação intertextual com os evangelhos canônicos, porém, o romance produz uma trama interdiscursiva muito mais intrincada e complexa do que se observássemos somente relações textuais de superfície. Gostaríamos ainda de acrescentar que trabalhar com a perspectiva parodística do texto saramagueano nos levaria a evocar, necessariamente, uma noção de luta e divisão de classes e, portanto, uma dada noção de poder com a qual nossa pesquisa não corrobora.

Dois outros elementos constitutivos de ESJC e que evidenciam um discurso que se constrói através do princípio do comentário são: a outra epígrafe da obra atribuída a Pôncio Pilatos, bem como o primeiro capítulo do romance em que Saramago comenta uma gravura do artista alemão renascentista Albrecht Dürer⁴³. O procedimento do comentário em torno das duas citações bíblicas, epígrafes da obra, se constrói sem que se altere um único vocábulo, ou acrescente-se uma vírgula; ele se produz por dois aspectos: pelo deslocamento temporal a que a citação é submetida, e devido a uma articulação de vozes e discursos – evangelistas, escritores contemporâneos, discurso histórico-religioso – num outro suporte, o romance, uma obra ficcional.

Foucault aborda a noção de comentário como um mecanismo interno regulador dos discursos, aquilo que amplia a propagação dos mesmos ao infinito, entretanto de modo “restritivo e coativo” (LARROSA, 1999, p.119), já que não se diz qualquer coisa, a qualquer um, em qualquer lugar ou época. Posto dessa forma, tem-se

⁴³ Trataremos disso adiante.

os dois papéis que o comentário desempenha discursivamente: construção de novos discursos e dizer o já dito no discurso primeiro – o que não pressupõe a repetibilidade dos enunciados. Para Foucault (2006a, p.22), os comentários se constituem num

certo número de atos novos de fala que os retomam [discursos fundamentais ou constituintes], 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.

É fundamental compreender o sentido da palavra “novo” associada a discurso. O “novo” não pressupõe a originalidade, ou seja, o inusitado, o originário, o jamais dito – tais características aproximam-se, e ainda assim com ressalvas, dos discursos denominados fundadores de discursividade – a novidade é a articulação de discursos primeiros num dado tempo e espaço diferenciados, por isso afirma Foucault (2006a, p. 26) que “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”. É exatamente este retorno do mesmo, porém diferente como acontecimento, que marca profundamente a constituição do texto saramagueano.

2.4.2 O primeiro capítulo: A gravura de Dürer⁴⁴

No primeiro capítulo da obra, Saramago descreve uma gravura do artista alemão Dürer⁴⁵, “A Grande Paixão”⁴⁶. Como Dürer viveu sob o signo do Renascimento, ou seja, tendo então o homem como o centro e medida de todas as coisas, sua obra propõe uma mudança de atitude mental, há uma redescoberta da cultura clássica e uma nova visão de mundo em que o sagrado não somente ressalta o testemunho religioso, mas revela a ficção artística, ou seja, surgem as possibilidades de leitura. As gravuras e mesmo os quadros de Albrecht Dürer também surpreendem pela maestria nos mais

⁴⁴ Vide Anexo.

⁴⁵ Albrecht Dürer viveu entre 1471 e 1528 e foi a figura central da renascença alemã. Estudou com o seu pai, um ourives húngaro que emigrou para a Alemanha, e em 1486 começou a pintar. O período Medieval e o período Renascentista são duas épocas, dois universos de sentimentos, abrangidos pela arte de Dürer.

⁴⁶ FLORES (2001) nomeia a série de gravuras de Dürer, cuja estampa é a descrita por Saramago no primeiro capítulo de *O Evangelho segundo Jesus Cristo* como “A Grande Paixão”. Já DINIZ (<http://www.eventos.uevora.pt/comparada/Volumell/TRADUCAO%20INTERSEMIOTICA.pdf>) apresenta a gravura de Dürer em análise como pertencente à série de três estampas nomeadas “O Grande Calvário”.

diminutos detalhes. Elaborava infundáveis estudos de mãos, cabeças, objetos domésticos, plantas e animais: “O mínimo detalhe deve ser realizado o mais habilmente possível”, dizia, “nem as menores rugas e pregas devem ser omitidas”⁴⁷.

Suas gravuras em metal são consideradas suas maiores obras. Combinando a impressão xilográfica com a gravação ornamental em ouro e prata, adequava-se particularmente a ele, devido à sua experiência como ourives. O próprio Albrecht Dürer recortava o desenho sobre uma chapa de cobre, utilizando um buril metálico, como um cinzel delicado, o que exigia muita paciência, acuidade visual e firmeza nas mãos. Os impressores, então, aplicavam tinta nas ranhuras entalhadas e pressionavam a chapa sobre um papel úmido.

A partir da interpretação que Dürer faz da Paixão e Morte de Jesus, Saramago narra e reinterpreta o instante final da trama logo no início da obra. A escolha da gravura renascentista coaduna com a proposta de ESJC, pois Dürer foge aos padrões convencionais da iconografia cristã, utilizando, por exemplo, elementos míticos pagãos, moinhos e muralhas góticas como pano de fundo da cena da crucificação. A obra de Dürer representa o rompimento com a contemplação dos símbolos cristãos no intuito de manter viva a mensagem cristã – o artista é criador de um universo fictício, e a arte sacra participa desse projeto – rompe-se com o sagrado, já no primeiro capítulo, permitindo que o leitor vislumbre a travessia da leitura de ESJC (FLORES, 2001).

A gravura de Dürer é construída segundo um esquema de sobreposição. Para alguns estudiosos, “O Grande Calvário” teria sido produzido em dois momentos e lugares diferentes. Primeiramente, a parte de baixo, aqueles que se encontram na base da cruz e, posteriormente, Jesus, os anjos, o sol e a lua. Portanto, a leitura que Dürer faz da cena da crucificação parte do Humano (parte inferior) em direção ao Divino (parte superior). Para Dürer, o Divino se sobrepõe ao Humano – diferentemente do que observaremos na leitura de Saramago. Além do possível direcionamento vertical (de baixo para cima) da leitura, é possível inferir um outro direcionamento para a leitura de Dürer na produção de sua obra – uma leitura horizontal (de fora para dentro) que exalta o centro da gravura onde se encontra a imagem do cristo crucificado. Também, a partir

⁴⁷Sílvio Medeiros (2007). In: http://imprimis.arteblog.com.br/Grandes_Pinturas-271/

dessa leitura, observa-se um olhar que é conduzido ao Divino, que parte da periferia do Humano e dirige-se ao centro do Sagrado, do Mí(s)tico. Se poderia pensar que não há elementos em consonância entre Dürer e Saramago que permitissem uma apropriação por parte deste da figura daquele, já que Saramago caminha para uma idéia de valorização do Humano em detrimento do Divino. Entretanto, a gravura renascentista não é uma exata “reprodução” do ideal cristão, posto que o período histórico renascentista em que se introduz, produz uma atemporalidade – período da crucificação associado ao período renascentista – que altera o sentido exclusivo da gravura como uma obra de cunho religioso, para torná-la uma obra crítica, caracteristicamente vinculada ao início do período da Renascença em que a noção do Humano como centro e medida do universo começou a vigorar, porém com uma certa restrição. Não era possível, num momento inicial do Renascimento, descartar toda uma ideologia cristã que ainda exercia poder sobre as instituições e os sujeitos, por isso a figura do crucificado é central e os anjos se encontram em primeiro plano.

Observemos o seguinte trecho:

[...] o que está no horizonte, ao fundo, torres e muralhas, uma ponte levadiça sobre um fosso onde brilha água, umas empenas góticas, e lá por trás, no texto numa última colina, as asas paradas de um moinho. Cá mais perto, pela ilusão da perspectiva, quatro cavaleiros de elmo, lança e armadura fazem voltar as montadas em alardes de alta escola [...] (SARAMAGO, 1999, p.18).

Estes elementos, próprios da época de Dürer, assim como a personificação dos astros celestes (cunho pagão), a preocupação com os mínimos detalhes para a retratação do corpo humano num retorno aos traços da Antigüidade clássica promovem a gravura como ficção artística e não somente testemunho religioso. O mito bíblico fica submetido, portanto, a outras possibilidades de leitura comprometidas com a profanação do sagrado, estabelecendo o conflito no discurso religioso. Surge um discurso que lança sombras sobre a palavra autoritária da Bíblia anunciando que a história do autor português será bem diferente das narrativas canônicas, porém construída a partir delas.

Saramago, ao descrever a gravura, inicia pelo canto superior direito (à esquerda de quem olha) depois desce num alinhamento vertical ao canto inferior direito, depois ao inferior esquerdo e subindo, novamente, em linha reta ainda percorrendo as laterais da gravura, chega ao canto superior esquerdo (à direita de quem olha). Este percurso para a leitura da obra de Dürer remonta, segundo Fiorin (2001, p.260), a cosmologia grega que considerava as direções Direita e Esquerda, respectivamente, Propícia e Funesta. Saramago realiza um percurso descritivo sobre a gravura que se assemelha a forma da vogal U, partindo do lado direito, do sol, do bom ladrão, e chegando à outra ponta (o lado esquerdo) que possui elementos “funestos” como o mau ladrão e a lua, onde se anseia chegar, é aquilo que se objetiva. Posteriormente, descreve o plano de fundo. Mergulhando a cena da crucificação num outro espaço e tempo, alterando os sentidos usuais do motivo religioso utilizado na gravura e produzindo outros.

2.4.3 Autoria e o discurso religioso

Além do comentário como mecanismo de controle discursivo que nos possibilita pensar a respeito do funcionamento e organização do que vimos tratando como efeito de transgressão, entendemos que a autoria também se configura como um outro mecanismo organizador do processo transgressor. Para tratarmos da autoria, iniciaremos pela compreensão da constituição dogmática *Dei Verbum* no que refere-se à noção de autor e interpretação para a instituição eclesiástica.

Para evitar questionamentos em torno do discurso cristão-católico manifesto através da Bíblia, a Igreja Católica Apostólica Romana, no Concílio Ecumênico Vaticano II aberto em 1962 e finalizado em 1965, sob o papado de Paulo VI, regulamentou a “verdadeira” hermenêutica dos textos bíblicos através de um documento nomeado *Dei Verbum*. Neste documento, depois de se afirmar que o autor dos textos foi Deus,

através da inspiração direta inculcada nos seus redatores humanos⁴⁸, define-se a quem cabe a última palavra acerca da correta interpretação dos textos. Afirma-se que

o encargo de interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou contida na Tradição, foi confiado só ao magistério vivo da Igreja, cuja autoridade é exercida em nome de Jesus Cristo. [...] tudo quanto diz respeito à interpretação da Escritura, está sujeito ao juízo último da Igreja, que tem o divino mandato e o ministério de guardar e interpretar a palavra de Deus (cap. II, 10)⁴⁹.

Surge a necessidade da instituição religiosa em estabelecer um documento interditando outros discursos e sua ação interpretativa, posto que a veiculação de outros sentidos, que não os doutrinariamente estabelecidos para a reafirmação e sustentação da fé cristã, podem produzir questionamentos e, conseqüentemente, evasão de adeptos. Há, ainda neste documento, uma necessária busca pelo autor e suas “sagradas” intenções:

Como, porém, Deus na Sagrada Escritura falou por meio dos homens e à maneira humana, o intérprete da Sagrada Escritura, **para saber o que Ele quis comunicar-nos, deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar** e que aprouve a Deus manifestar por meio das suas palavras.

Para descobrir a intenção dos hagiógrafos, devem ser tidos também em conta, entre outras coisas, os «géneros literários». Com efeito, **a verdade é proposta e expressa de modos diversos**, segundo se trata de géneros históricos, proféticos, poéticos ou outros. **Importa, além disso, que o intérprete busque o sentido que o hagiógrafo em determinadas circunstâncias, segundo as condições do seu tempo e da sua cultura**, pretendeu exprimir e de facto exprimiu servindo-se os (*sic*) géneros literários então usados. Com efeito, para entender rectamente o que autor sagrado quis afirmar, deve atender-se convenientemente, quer aos modos nativos de sentir, dizer ou narrar em uso nos tempos do hagiógrafo, quer àqueles que costumavam empregar-se frequentemente nas relações entre os homens de então. (cap. III, 12. grifo nosso).

A Igreja reafirma a importância de compreender que toda interpretação, toda busca de sentido deve, necessariamente, considerar as condições de produção

⁴⁸ “[...] todos eles escreveram sob a inspiração do Espírito Santo, é Deus mesmo que deve ser tido como o autor primário de toda Bíblia”. (Bíblia, 1975, pp.14-15).

⁴⁹ Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina. In:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html . acesso em 09/09/2008.

(obviamente aqui este termo não é tratado como o trata a AD) dos textos sagrados, e ainda enumera: as condições do tempo e da cultura do autor, assim como as relações entre os homens da época em que foi produzido. Entretanto, é preciso pontuar que, ao considerar tais condições, a Igreja focaliza a intenção de indivíduos santificados que falavam em nome de Deus, porque a este aprouve manifestar-se por intermédio das palavras humanas. Vale lembrar que a intenção dos autores sagrados é a vontade de Deus. Estão, estes indivíduos autores, imbuídos do status necessário para poder enunciar nesta Formação Discursiva. Portanto, ainda que a instituição eclesiástica considere as possibilidades de expressão da verdade e as condições que contribuíram para a produção dos textos sagrados, o que abre caminhos para novas leituras, somente à Igreja cabe sua interpretação final .

Para a AD, uma das funções da forma-sujeito é a função-autor, cujo papel não se encontra mais associado à origem, à fonte do discurso, embora e, fundamentalmente, não se desconsidere a figura do autor (nome próprio, indivíduo) como produtor de dada estilística que permite sua caracterização e seu reconhecimento. A função-autor caracteriza um certo modo de circulação e funcionamento dos discursos em nossa sociedade, instaurando um grupo de discursos e sua maneira singular de ser.

Para Foucault (2006b, p.286), no jogo estabelecido a partir da função-autor é possível perceber uma introdução à análise histórica dos discursos. Observando-os “não mais apenas em seu valor expressivo ou suas transformações formais, mas nas modalidades de sua existência: os modos de circulação, de valorização, de atribuição, de apropriação dos discursos”, analisáveis a partir de uma certa noção de autoria que funciona, não de modo constante, como princípio de agrupamento dos discursos (FOUCAULT, 2006b).

Segundo Orlandi (1996, pp. 90-91), no discurso religioso, “o sujeito religioso não interpreta, ele repete a interpretação que lhe é dada. Não há um espaço de interpretação para ele, não há espaço entre ele e o dizer. Ele está colado à letra. Nessas condições não há resistência, há heresia”, o que faz Saramago, segundo os preceitos da Igreja, ao ocupar a posição de autor: heresia, porém, que consideramos

diferentemente de Orlandi, já que a entendemos sim como forma de resistência, posto que a noção de “oposição a” é condição para existência da heresia.

A epígrafe de ESJC, em que o autor se apropria de um trecho do Evangelho de Lucas⁵⁰ para introduzir seu discurso, é a materialidade lingüística para a qual se volta nosso olhar nesse momento. Para Flores (2001, p.48), “como um prelúdio, a epígrafe é uma introdução à enunciação, representando o livro [...]. É a ‘alfinetada’ inicial que introduz o texto [...]”. Assim como Lucas, Saramago não presenciara os fatos sobre a vida de Jesus como testemunha ocular, assim como ele, baseia-se em pesquisas acuradas sobre tais fatos e, por fim, ambos são “servidores da Palavra”. Os próprios articulistas observaram a articulação discursiva do início da obra – epígrafe – a fim de produzir um efeito de verdade.

José Saramago escreve um quinto Evangelho e diz que é Jesus Cristo. Coloca dum lado e d'outro do livro um excerto de Lucas, espécie de contra-forte, que lhe autorizará todos os devaneios, ressentimentos e perguntas sobre a história e missão de Jesus. A seguir, a tudo isso chama Romance, o que irresponsabiliza completamente pelas alucinações teológicas e narrativas de feição histórica (REGO, 1992, p.10. In: MACHADO, 1994).

É o próprio Saramago que, fazendo uso de uma outra citação bíblica em latim - O que escrevi, escrevi⁵¹ - regula sua posição como autor, respaldando-se mais uma vez nos textos bíblicos para criar um efeito de verdade em sua obra, trazendo vozes inúmeras do discurso do Mesmo – evangelhos canônicos e apócrifos – a comporem com o discurso do Outro – ESJC –, produzindo, então, o insuportável. Saramago desloca o enunciado de Pilatos que, biblicamente, respondia aos sacerdotes que “queriam ver escrito na tabuleta que encimaria a cruz ‘Este homem disse ser o rei dos judeus’, em vez de ‘Jesus de Nazaré, rei dos Judeus’” (FLORES, 2001, pp.49-50), e abriga junto a seu discurso elementos que possibilitam um outro efeito de sentido para a verdade religiosa: o que está feito, não será desfeito e será preciso lidar com o fato.

⁵⁰“Já que muitos empreenderam compor uma narração dos factos que entre nós se consumaram, como no-los transmitiram os que desde o principio foram testemunhas oculares e se tornaram servidores da Palavra, resolvi eu também, depois de tudo ter investigado cuidadosamente desde a origem, expor-tos por escrito e pela sua ordem, illustre Teófilo, a fim de que reconheças a solidez da doutrina em que foste instruído. Lucas, 1:1-4”. (SARAMAGO, 1999, epígrafe)

⁵¹“Quod scripsi, scripsi”. Pôncio Pilatos. João, 19:22. (SARAMAGO, 1999, epígrafe)

Já que “*as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam*” (PÊCHEUX, 1988, p.160, grifos do autor), cabe, neste momento, compreender a dupla articulação de vozes a partir das epígrafes da obra.

As vozes do evangelista Lucas, como voz de autoridade, e a voz de Pôncio Pilatos, como voz para exemplificação, retornam num outro suporte (obra exclusivamente literária sem pretensões à documentação histórico-cristã) e em outras condições sociais, históricas e culturais para funcionarem como “espécie de contra-forte”. É possível pensar que o retorno dessas vozes prepara a construção de uma narrativa que se dobra sobre ela mesma, pois é esta a reflexão que ESJC produz. Outro ponto para que se possa compreender essa dupla articulação de vozes a partir das epígrafes é a própria definição de autor. Um sujeito localizado num outro tempo e espaço histórico articula outros discursos e transforma os seus sentidos, presentificando uma história e suas possíveis verdades que não permanecem, em absoluto, cobertas pelo pó do tempo, mas que se fazem contemporâneas.

Inúmeros comentários (reações críticas negativas) supostamente voltados à obra ESJC dirigiam-se, na verdade, ao autor, ou melhor, a uma determinada idéia que a sociedade cristalizou a respeito da figura do autor. Foucault (2006b) apresenta dois fatores que contribuem para a permanência da idéia que se faz, comumente, de autor como fonte de um dado discurso: a noção de obra e a noção de escrita. A primeira acaba por estabelecer, de modo redutor, à idéia de obra literária, o estigma de uma unidade discursiva fechada e produzida por um indivíduo. O segundo fator insere o texto num determinado tempo e espaço vinculando-o a uma certa transcendência, a algo para além da morte e do esquecimento. Dada a permanência dessa noção de autoria são possíveis discursos como os que se seguem:

toda a tradição ocidental cristã não se baseia em algo ‘verdadeiro’ mas num vazio, numa fraude colossal. Seria esta a verdade dialectizada, purgante e eficaz no demolir da mentalidade religiosa, conservadorista e ideal, a denunciar o que pareciam as formas alienatórias e impeditivas. [...]. Neste sentido é como se se advogasse um eco de puro incômodo psicológico de Saramago em relação aos Evangelhos e a tudo quanto de ‘doentio’ neles, ou melhor, numa hermenêutica e moralização longamente estabelecida, se veio a decantar. Irritação, misto complexo de recusa e de cumplicidade bem lá no fundo de si mesmo, o autor defende-se e ironiza nas suas páginas aquela imagem mesma

que ‘exorcisa’ do trauma profundo. [...] O crime está pois em re-escrever os Evangelhos na sua verosimilhança literária, como pasquim menor (SILVA, C., 1992, pp. 75, 80-81. In: MACHADO, 1994).

O Sr. Saramago tem a sorte de não ter, como Salman Rushdie, nenhuma seita fundamentalista à perna. [...]. Não há dúvida que estes literatos de hoje não percebem a linguagem ética, mas entendem bem a do cacete [...] (ALMADA, G., 1992. In: MACHADO, 1994)⁵².

Nesse sentido, Saramago não só produz uma dada estilística e a caracteriza, como também é o transgressor, objetivado nas figuras do louco e do criminoso. Ele preenche, a partir de um dado posicionamento, outros lugares como sujeito, segundo os discursos outros evocados para a busca dos sentidos de sua obra.

Tanto se evoca o discurso do psicanalista sob a forma de diagnóstico do paciente emocionalmente incapaz, como o discurso da aplicabilidade impositiva das leis duras e rígidas de determinada sociedade afim de que não se perca o controle sobre o que pode e deve ser dito, portanto, é necessário punir. Há necessidade em inscrever o indivíduo Saramago em outras posições que não a de escritor, seja o louco a extravasar múltiplos complexos e traumas profundos, quando alinhava os discursos e produz sua obra; seja na posição de criminoso, que falta com a ética – entendida no comentário de Almada por descumprimento ou rompimento com a norma vigente e historicamente firmada – e que merece um castigo medieval como a punição corporal (“a do cacete”), posto que isso definiria uma suposta sujeição a um saber/poder maior: o saber da medicina e o saber jurídico.

Só é possível conceber ESJC numa contemporaneidade que já possui o cristianismo como corpo de ensinamentos calcados na fé cristã revelada nos Evangelhos e sustentada a partir da incisiva ação paulina de pregação, produção epistolar e fundação de Igrejas cristãs, ou seja, a figura de Paulo de Tarso torna-se fundamental para a elaboração da releitura dos Evangelhos produzida em ESJC, já que

⁵² Numa alusão à obra “Versículos satânicos” do indiano Salman Rushdie de 1989, Almada revela o desejo de assumir a posição do Ayatollah Khomeini, líder iraniano, que na época condenou Rushdie a morte pelo crime de apostasia (fomentar o abandono da fé islâmica). Na obra do autor indiano assim como no Evangelho de José Saramago, questiona-se a verdade histórica estabelecida. É interessante observar, neste caso, a agressividade com que a possibilidade de reinterpretação de textos sagrados é recebida por líderes e indivíduos vinculados ao discurso religioso vigente.

nesta obra se procura, a partir da veiculação de uma dada imagem de Deus, discutir posturas institucionais da Igreja, assim como fundamentos religiosos que ratificam a veracidade de um discurso que, ao persuadir seu interlocutor, deseja produzir neste uma ação sobre si, a fim de constituí-lo como sujeito cristão. Este discurso religioso constituiu-se também a partir das narrativas bíblicas neo-testamentárias como alicerce primordial na elaboração de uma prática religiosa cristã que buscava a vulgarização da crença monoteísta e da vinda do Messias ressurrecto e sua lei “Amarás teu próximo como a ti mesmo”(Mateus, 22: 39)⁵³.

A questão saramagueana questiona um certo deslocamento do posicionamento do sujeito autor para o de historiador ou teólogo. Algumas das reações críticas contra sua obra partem de uma afirmativa prévia de que a História e a Teologia são reconhecidas disciplinas, campos de saberes específicos e organizados, que necessitam de um técnico especialista capaz de acessar tais saberes disciplinarizados a fim de poder falar com propriedade acerca dos temas propostos, ou seja, acerca da questão histórico-religiosa. Portanto, tal questão é interdita ao escritor a partir dos mecanismos de controle discursivo que cerceiam a efetivação dos enunciados, impossibilitando determinados assuntos, monitorando as circunstâncias apropriadas para o que é dito, bem como o lugar de onde se diz (FOUCAULT, 2006a), pois os indivíduos podem ocupar algumas posições e outras não e constituírem-se, desse modo, como sujeitos, aptos ou não a dizer.

Foucault (2006b) aborda a questão em *O que é um autor?*, quando delinea quatro características como fundamentais para determinar se um discurso é portador ou não de uma função-autor. A última delas evidencia que todos os discursos que possuem uma função-autor apresentam uma pluralidade de egos aos quais é preciso

⁵³ Interessante observar que este mandamento crístico não é originalmente uma proposição de Jesus, como acreditam muitos. O livro Levítico do Antigo Testamento já anunciava, como uma dentre tantas leis religiosas e morais o “amai o próximo...” (Levítico, 19:18). A partir desta nota, acreditamos ser relevante observar que é justamente o retorno deste enunciado que o torna único e, portanto novo, sob um olhar foucaultiano, já que agora é proferido num outro tempo e espaço e considerando-se outras condições de produção – haja vista que, inicialmente, os costumes hebreus recomendavam que a vingança se desse sete vezes em virtude de uma injúria ou injustiça recebida; posteriormente, surge a pena de talião “fratura por fratura, olho por olho e dente por dente: ser-lhe-á feito o mesmo que ele fez ao seu próximo” (Levítico, 24:20); a partir de Jesus, a perspectiva já não era mais a da retribuição vingativa de um malfeito, mas adotava uma postura que possibilitasse uma reflexão anterior a qualquer ato. São práticas discursivas outras que permitem a reelaboração da mesma materialidade lingüística, porém discursivamente diferenciada.

dar um “nó de coerência”, daí a noção de autor como um procedimento discursivo que alinhava os discursos produzidos pelos diversos sujeitos nas diversas posições que os mesmos podem ocupar. Foucault observa a atuação da função-autor da seguinte forma:

Ela não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; ela não é definida pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas por uma série de operações específicas e complexas; ela não remete pura e simplesmente a um indivíduo real, ela pode dar lugar simultaneamente a vários egos, a várias posições-sujeitos que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar (FOUCAULT, 2006a, p.279).

A noção de autoria do próprio texto bíblico é tratada de modo diverso, se pensarmos no tempo histórico (início da Era Cristã e o mundo contemporâneo), no espaço de circulação (templos religiosos, livrarias e espaços acadêmicos), no tratamento conferido por certos saberes disciplinarizados (teologia, história, literatura).

Um trecho do adendo introdutório da tradução da Bíblia que ora utilizamos nos permite avaliar o tratamento da noção de autoria para a instituição religiosa quando afirma que “os autores bíblicos viveram em lugares e em ambientes muito diversos: cada um deles imprimiu na sua obra traços muito característicos de sua personalidade”. (Bíblia, 1975, pp.14-15). Observemos que algumas condições de produção dos textos bíblicos são relevantes para a própria classe eclesiástica no sentido de compreenderem melhor o valor da Bíblia como obra religiosa. Considerar o lugar, os ambientes e a personalidade dos escritores bíblicos e sua intenção persuasiva ao escrever, apesar de serem aspectos ainda muito focados no indivíduo e suas vivências e intenções pessoais, contribuem para a compreensão de uma função-autor própria do discurso cristão-católico que pode produzir reflexões em torno de uma idéia de autoria divina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Metáfora já um pouco gasta pelo uso a fim de compreender o funcionamento do discurso, a rede discursiva evoca a idéia de um discurso constituído por fios⁵⁴ e nós, um discurso cujo entrelaçamento das inúmeras vozes que o povoam constitui os sujeitos, e cujas aberturas permitem a incompletude do dizer, possibilitando espaços para que outros sentidos se constituam. A rede discursiva se configura como um sistema, relativamente estável porque justamente as brechas, as falhas na rede é que permitirão a passagem dos sentidos (FERREIRA, 2005). Para Foucault, ainda sobre a metáfora da rede, a obra se constitui num feixe de relações constituído somente a partir de um campo complexo de discursos.

As margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas: além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele está preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede (FOUCAULT, 2007a, p.26).

Não acreditamos na possibilidade de desfazer os “nós” desta intrincada rede de significações para buscar uma evidência dos sentidos, pois este estudo não se presta a semelhante tarefa. Propusemo-nos a uma análise que leva em consideração os “regimes de luz”⁵⁵ que tornam parte da trama enunciativa visível, porém sem isolar os enunciados para descrição. Portanto, entendemos que a análise de uma obra literária, pelo viés da AD, parece-nos possível dado os direcionamentos de luz que possibilitam a observação e o estudo dos atravessamentos de sentidos que a constituem.

Duas grandes questões nortearam nossos estudos: o que é transgressão? e, como descrever discursivamente seu funcionamento? Ou seja, dois pontos fundamentaram nossa pesquisa: Primeiramente uma busca conceitual por uma noção de transgressão a partir da relação estabelecida com a verdade e com o

⁵⁴ “As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios” (BAKHTIN, 1995, p.41).

⁵⁵ Termo utilizado por Gilles Deleuze no texto: “O que é um dispositivo?”.

discurso, e, em seguida, uma tentativa em descrever seu funcionamento como efeito discursivo a partir dos mecanismos de controle do discurso apresentados por Michel Foucault (2006a).

Em nosso trabalho, para além da noção dicionarizada e consensual do verbete transgressão, como rompimento de uma dada normatização, buscamos compreender as condições de existência de um efeito discursivo transgressor que se caracteriza por um investimento de sentidos possibilitado pela mesma ordem normatizada transgredida, e não pela inversão de sentidos, o que criaria uma ordem discursiva paralela à norma. O romance *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (ESJC), do escritor português José Saramago, constituiu o ponto fundamental de nosso corpus, posto que esta obra resulta da interface entre discurso religioso e discurso literário. Esta escolha visou delimitar o nosso campo de atuação, isto é, tratar de um tipo de transgressão produzido através da linguagem literária no discurso religioso cristão-católico.

O arcabouço teórico-metodológico foucaultiano contribuiu para nossas reflexões, na medida em que, a partir dele, foi possível estabelecer as implicações sócio-históricas dos enunciados produtores do efeito discursivo de transgressão. A noção de enunciado e a análise enunciativa sob um viés histórico discursivo possibilitaram a compreensão da transgressão como ruptura relativa da norma, o que produz não necessariamente uma inversão, mas um investimento nos sentidos possíveis por um dado discurso normativo. O romance ESJC se organiza discursivamente também por meio do procedimento de controle do discurso que Foucault nomeia de comentário (capítulo II, item 2.4.1 *A Ordem do Discurso* e a noção de comentário), posto que a obra, como texto segundo, resulta, como discurso “novo”, a partir dos enunciados propostos no texto bíblico, ou seja, nossa proposição de que a transgressão se configura como investimento e não inversão de sentidos confirma-se também pela seguinte afirmação de Foucault (2006a, p.25): “mas por outro lado, o comentário não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer *enfim* o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro*”(grifos do autor). Assim, como vimos afirmando, já se encontra possibilitado no discurso da norma religiosa, os possíveis enunciados transgressores, tendo em vista o que Foucault

(2007a, p.111) afirma a respeito do campo associado que permite que uma frase ou um dado conjunto de signos exerça a função de enunciado.

Ele [campo associado] é constituído, de início, pela série das outras formulações, no interior das quais o enunciado se inscreve e forma um elemento [...]. É constituído, também, pelo conjunto das formulações a que o enunciado se refere (implicitamente ou não), seja para repeti-las, seja para modificá-las ou adaptá-las, seja para se opor a elas, seja para falar de cada uma delas; não há enunciado que, de uma forma ou de outra, não reatualize outros enunciados [...]. É constituído, ainda, pelo conjunto das formulações cuja possibilidade ulterior é propiciada pelo enunciado e que podem vir depois dele como sua conseqüência, sua sequência natural, ou sua réplica [...]. É constituído, finalmente, pelo conjunto das formulações cujo *status* é compartilhado pelo enunciado em questão, entre as quais toma lugar sem consideração de ordem linear, com as quais se apagará, ou com as quais, ao contrário, será valorizado, conservado, sacralizado e oferecido como objeto possível, a um discurso futuro [...].

Não consideramos, segundo o viés teórico adotado, o discurso como acontecimento aleatório, já que há todo um conjunto de procedimentos que atua na delimitação de sua aparição, isto é, – se pensarmos sobre a proposição foucaultiana no que concerne à noção de transgressão – os enunciados transgressores da obra ESJC já estão possibilitados (e não são o devaneio de um velho louco), posto que sua existência como enunciado encontra-se submetida a um campo enunciativo associado.

Outra discussão foucaultiana que muito contribuiu para a sustentação teórica deste trabalho foi acerca da noção de verdade. A verdade, para o filósofo francês, atravessa alguns importantes aspectos que marcam seu pensamento em torno desta questão. Em *A verdade e as formas jurídicas*, há uma preocupação por compreender no âmbito do discurso jurídico como se formula e se sustenta o dizer verdadeiro. Em *A Ordem do Discurso*, a questão foucaultiana recai sobre a verdade, ou melhor, vontade de verdade como mecanismo de controle fundamental para a organização do discurso. Segundo Castro (2009, p. 422-423), em *História da sexualidade: o uso dos prazeres*, surge a expressão “jogos de verdade”. Após os estudos que Foucault empreendera em torno dos jogos de verdade e a ordem do saber, e, posteriormente, a ordem do poder, nessa obra, o filósofo se dedica a compreender os jogos de verdade nos processos de constituição dos sujeitos. No curso de 1973-1974, *O Poder psiquiátrico*, Michel Foucault “esboça as grandes linhas de uma história da verdade, opondo a verdade como

demonstração à verdade como acontecimento (CASTRO, 2009, p. 423). Não foi nosso objetivo nesta pesquisa empreender uma historiografia da verdade em Foucault, mas compreender como suas reflexões acerca da noção de verdade contribuíram para que pudéssemos formular um efeito de transgressão, já que transgredir é propor uma discussão sobre a verdade e conseqüentemente sobre o poder.

O poder não para de nos interrogar, de indagar, registrar e institucionalizar a busca da verdade, profissionaliza-a e a recompensa. No fundo, temos que produzir a verdade como temos que produzir riquezas, ou melhor, temos que produzir a verdade para poder produzir riquezas. Por outro lado, estamos submetidos à verdade também no sentido em que ela é lei e produz o discurso verdadeiro que decide, transmite e reproduz, ao menos em parte, efeitos de poder. Afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder. (FOUCAULT, 2007b, p. 180).

A constatação de uma irrevogável submissão à verdade constitui também um dos fatores que nos levou a tentativa de organizar conceitualmente a noção de transgressão como efeito discursivo, a partir de uma polêmica obra literária cuja temática aborda o discurso religioso cristão-católico acerca da história da figura central do cristianismo – Jesus –, sob a qual se alicerça todo o conjunto de dogmas católicos. Portanto, diante de uma existência condenada a viver em função dos discursos verdadeiros, cabe a nós transgredir, porém compreendendo o funcionamento desta prática a fim de não incorreremos mais uma vez no erro de vozes vazias e que ressoam isoladas sob o estigma da rebeldia infundada, incapaz de se impor frente ao sistema. Cabe a nós resistir, na medida em que resistir seja “assumir a postura de quem se opõe à ordem das coisas, rejeitando ao mesmo tempo o risco de subverter essa ordem” (RANCIÈRE, 2007, p.126).

A maneira da metáfora deleuziana dos regimes de luz, acreditamos ter projetado luz sobre alguns objetos e obscurecido tantos outros, porém foi esse jogo de luzes que possibilitou-nos, paulatinamente, descobrir e poder ver a transgressão como objeto de estudo e, aqui, nestas páginas traçar algumas idéias ziguezagueantes como aquele que também reconheceu o perigo e o risco da imersão na ordem do discurso.

REFERÊNCIAS

- ACHARD, P. (et al). Memória discursiva e produção. In: ACHARD, P. (et al). *Papel da memória*. Tradução e introdução de José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999. p.5-17.
- AGAMBEM, G. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007
- ARMSTRONG, K. *A Bíblia: uma biografia*. Tradução de Maria Luíza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BAKHTIN, M. M. *Problemas da poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981.
- _____. *Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance*. 5.ed. São Paulo: Editora Hucitec / Annablume, 2002.
- _____. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1995.
- BÍBLIA SAGRADA. Adendo introdutório ao Velho e Novo Testamento. In: _____. Tradução dos originais mediante versão dos monges de Maredsous. 21.ed. Porto, Lisboa: Livraria Figueirinhas, 1975.
- BORGES, Augusto C. A revolução da palavra libertina. In: SADE, M. *A Filosofia na Alcova*. Tradução de Augusto Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 1999. pp. 205-246.
- BRUNS, Gerald L. Midrax e Alegoria: os inícios da interpretação escritural. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.). *Guia Literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. pp.667-689.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2009.
- COSTA LIMA, Luiz. A narrativa na escrita da história e da ficção. In: _____. *A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989. pp. 15 – 115.
- CRUVINEL, Maria de Fátima. *A leitura literária na escola: a palavra como diálogo infinito*. Araraquara, 2002 (tese de doutorado).

DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. ¿Que és un dispositivo? In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 155-161. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art14.html>

DOSSE, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

DREYFUS, R.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUROZOI, G.; ROUSSEL, A. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Maria Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1993.

FERREIRA, Aurélio B. de H. *Novo Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Maria C. L. "O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil". In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L. (org.). *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Claraluz, 2005.

FIORIN, José Luiz. *As Astúcias da Enunciação: as categorias de Pessoa, Espaço e Tempo*. 2.ed. São Paulo: Ática, 2001.

FLORES, Conceição. *As portas de abertura de O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Signótica, ano 13. UFG, v.13. Jan/Dez. 2001.

_____. *A transgressão iniciática de Jesus segundo José Saramago*. Boletim do Centro de Estudos Portugueses da Faculdade de Letras da UFMG, v.19, n.24. 1999.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. *Microfísica do poder*. 23.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007b.

_____. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramallete. 33.ed. Petrópolis: Vozes, 2007c.

_____. *A ordem do discurso*. 13.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

_____. O que é um autor? In: _____. *Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Org. e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. p. 264-298.

_____. Prefácio à Transgressão. In: _____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Org. e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c. pp.28-46.

_____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2006d.

_____. Poder e Saber. In: _____. *Estratégia, Poder-Saber*. Org. e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Trad. de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006e. pp.223-240.

_____. Mesa-redonda em 20 de maio de 1978. In: _____. *Estratégia, Poder-Saber*. Org. e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Trad. de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006f. pp.335-351.

_____. Sobre as maneiras de escrever a História. In: _____. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Org. e seleção dos textos: Manoel Barros da Motta; tradução de Elisa Monteiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a. pp. 62 – 77.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

_____. Nietzsche, Freud, Marx. In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Org. e seleção dos textos: Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c. p. 40-55.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Org. e seleção dos textos: Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005d. p. 260-281.

_____. *A Hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Linguagem e literatura. In: MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000. p. 139-174.

_____. Sujeito e Poder. In: DREYFUS, R.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. pp. 231-249.

_____. Michel Foucault, Les Mots et les Choses. In: _____. *Dits et écrits 1954-1988*. v. 1. Paris: Éditions Gallimard, 1994a. pp. 498 – 504.

_____. La scène de la philosophie. In:_____. *Dits et écrits 1954-1988*. v. 3. Paris: Éditions Gallimard, 1994b. pp. 571-595.

GRAIEB, Carlos. Atravessei o túnel do medo (entrevista com Salman Rushdie). In: *Veja*, edição 1802, 14 mai. 2003.

GREGOLIN, Maria do Rosário. Bakhtin, Foucault e Pêcheux. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 33-52.

GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 7.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* – parte 1. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10.ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001.

KAZANTZAKIS, Nikos. *A última tentação de Cristo*. 3.ed. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1954.

LARROSA, Jorge. Os paradoxos da repetição e a diferença notas sobre o comentário de texto a partir de Foucault, Bahhtin e Borges. In: ABREU, Márcia. *Leitura, história da leitura*. Campinas, SP: Mercado de Letras: Associação de leitura do Brasil, São Paulo; Fapesp, 1999, p. 115 – 145.

LE GOFF, J. *História e Memória*. 5.ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

MACHADO, José Barbosa. *Conflitos de interpretação face ao romance de José Saramago O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Revista eletrônica Letras & Letras, 1994. Disponível em: <http://alfarrabio.di.uminho.pt/vercial/letras/ensaio17.htm>

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *Foucault, a ciência e o saber*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. *O Discurso Literário*. Trad. de Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. *Gênese dos discursos*. Tradução de Sírio Possenti. Curitiba – PR: Criar edições, 2005.

MENDITTI, Carlos Henrique. *Deus e o ser humano: rivalidade ou companheirismo?* PUC – Rio, departamento de teologia, 2003 (dissertação de mestrado). Disponível em:

http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0114200_03_cap_01.pdf . Acesso em: 21/07/2009.

NASCIMENTO, Dax Fonseca Moraes Paes. *O Logos em Fílon de Alexandria: principais interpretações*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. Dissertação de Mestrado. 2003.

http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0115673_03_Indice.html

Acesso em: 31/07/2009

NIETZSCHE, Friedrich W. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: LEBRUN, Gerard. (seleção de textos). *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.p. 53-60.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6.ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. *A interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

PÊCHEUX, MICHEL. *Semântica e discurso: uma crítica á afirmação do óbvio*. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

_____. O papel da memória. In: ACHARD, P. (et al). *Papel da memória*. Tradução e introdução de José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999. p.50-56.

PROENÇA, Eduardo de. *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

RAGO, M. Libertar a História. In: _____; ORLANDI, L.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. 2002. Rio de Janeiro, DP&A, pp. 255 – 272.

RANCIÈRE, Jacques. Será que a arte resiste a alguma coisa?. In: LINS, Daniel. (org.). *Nietzsche e Deleuze: arte, resistência: Simpósio Internacional de Filosofia 2004*. Rio de Janeiro: Forense universitária: Fortaleza, CE: Fundação de cultura, esporte e turismo, 2007. pp. 126-140.

_____. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução: Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental / Editora 34, 2005.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2001.

SADE, M. *A Filosofia na Alcova*. Tradução de Augusto Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SANTOS, Gilberto de Assis B. dos. *Processos alegóricos na obra de Machado de Assis: ocorrências no conto "Um apólogo"*. Portal "Por trás das Letras", 2004. <http://www.portrasdasletras.com.br/pdtl2/sub.php?op=literatura/docs/umpologo>. Acesso em: 31/07/2009.

SARAMAGO, José. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *História do Cerco de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ANEXO

Esta gravura está reproduzida na obra de Karl-Adolf KNAPPE (s/d) e catalogada sob No 127 kdk 197 CI 495 Kupferstichkabinett, Berlim (west)

