

Sibéllus Cefas Pereira

**RELIGIÃO E SEXUALIDADE  
UMA ABORDAGEM DISCURSIVA**

Dissertação apresentada ao Curso de  
Linguística do Instituto de Estudos da  
Linguagem da Universidade Estadual  
de Campinas como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre em  
Linguística

Orientadora: Profa. Dra. Nina Virgínia de Araújo Leite

UNICAMP

INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

1996

P414r  
30179/BC

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

7175046

|           |  |
|-----------|--|
| UNIDADE   | Bc   |
| N.º CHAMA | I/UNICAMP  |
| V.        | PHAN   |
| TOMBO     | 30 139   |
| PROC.     | 281197   |
| C         | <input type="checkbox"/> <input checked="" type="checkbox"/> |
| PREÇO     | R\$ 14,00  |
| DATA      | 15/03/93   |
| N.º CPD   |  |

CM-00099248-6

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

P414r

Pereira, Sibélius Cefas  
Religião e sexualidade: uma abordagem dis-  
cursiva / Sibélius Cefas Pereira - - Campi-  
nas, SP : [s.n.], 1997.

Orientador: Nina Virgínia de Araújo Leite  
Dissertação (mestrado) - Universidade Es-  
tadual de Campinas, Instituto de Estudos da  
Linguagem.

I. Análise do discurso. 2. Religião. 3.  
Psicanálise. 4. Sexo. I. Leite, Nina Virgí-  
nia de Araújo. II. Universidade Estadual de  
Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem.  
III. Título.

*Luizelli*

Prof. Dra. Nina Virginia de Araújo Leite - Orientadora

*Sirio Possenti*

Prof. Dr. Sirio Possenti

*K. Rajagopalan*

Prof. Dr. Kanavilli Rajagopalan

Prof. Dra. Rosa Attié Figueira

Este exemplar é a redação final da tese  
defendida por Sibelius Kefas Pereira

e aprovada pela Comissão Julgadora em  
17, 03, 97.

Prof. Dra. Nina Virginia de Araújo Leite

Esta tese é dedicada a  
**Mirian**

Agradeço,

à Profa. Nina pelo acompanhamento amigável, pelo constante estímulo, e sobretudo pela competente orientação, decisivos na concretização deste trabalho;

aos Professores Sírio e Rajan, cujos incentivos e preciosos apontamentos foram também de fundamental importância em meu percurso teórico;

à Profa. Rosa pela presteza e leitura atenta;

à CAPES, pela bolsa que tudo possibilitou;

aos colegas, funcionários e demais professores do IEL.

## SUMÁRIO

|   |              |
|---|--------------|
| RESUMO.....   | p.05         |
| INTRODUÇÃO.....   | p.06         |
| <br>  |              |
| <b>CAPÍTULO I</b>   |              |
| <b>A NOÇÃO DE DISCURSO:</b>   |              |
| <b>ALGUNS ASPECTOS NUMA TEORIA DO DISCURSO.....</b>                 | <b>p.08</b>  |
| Lacan/Foucault/Pêcheux: filiações possíveis                         |              |
| Da estrutura como parâmetro.....                                    | p.08         |
| O discurso em Foucault.....   | p.14         |
| O discurso em Pêcheux.....  | p.22         |
| Foucault- um reparo a tempo.....                                    | p.40         |
| <br>  |              |
| <b>CAPÍTULO II</b>  |              |
| <b>CATOLICISMO E SEXUALIDADE OCIDENTAL.....</b>                     | <b>p.42</b>  |
| Questões iniciais - delimitando o campo de análise.....             | p.42         |
| Diferenciação do trabalho em relação aos precedentes.....           | p.43         |
| Um primeiro recorte: documentos papais contemporâneos.....          | p.45         |
| Uma tradição discursiva: moral cristã e sexualidade ocidental.....  | p.55         |
| Um segundo recorte: da leitura e do sujeito religioso medieval..... | p.60         |
| Da tradição.....  | p.62         |
| Um terceiro recorte: a exegese de Ambrósio                          |              |
| a propósito de um poema bíblico.....                                | p.64         |
| Da tradição.....  | p.70         |
| Um quarto recorte: o discurso dos místicos.....                     | p.74         |
| A ordem dogmática.....  | p.78         |
| <br>  |              |
| <b>CAPÍTULO III</b>   |              |
| <b>PSICANÁLISE, RELIGIÃO E DISCURSO.....</b>                        | <b>p.88</b>  |
| Do mito: Freud e as reconstruções histórico-etnológicas.....        | p.88         |
| Do mito à estrutura: Lacan e o novo estatuto do sujeito.....        | p.93         |
| O gozo místico.....   | p.100        |
| <br>  |              |
| <b>CONCLUSÃO.....</b>   | <b>p.104</b> |
| <b>SUMMARY.....</b>   | <b>p.105</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA.....</b>  | <b>p.106</b> |

## RESUMO

Inserida no campo da Análise do Discurso (AD), esta dissertação, privilegia um certo recorte, que é o da análise da discursividade da Igreja Católica sobre a sexualidade. Para tanto delimitou-se três capítulos. O primeiro estabelece uma discussão sobre a noção de *discurso*. A propósito das três regiões que configuram o quadro epistemológico da AD traçado por Pêcheux, privilegia-se aqui a discussão de alguns aspectos da teoria do discurso e da teoria da subjetividade de natureza psicanalítica que atravessa as regiões. Elaborou-se a este propósito uma, polêmica, mas viável filiação teórica entre Lacan, Foucault e Pêcheux. Convergências e divergências entre estes autores quanto ao estatuto de noções como estrutura, discurso e formação discursiva. Privilegiando alguns recortes, o segundo capítulo faz a análise e correlação de *corpora* específicos da Igreja Católica: documentos papais contemporâneos; leituras bíblicas fundantes dos padres primitivos, em especial Ambrósio; leitura e sujeito religioso medieval; discurso e gozo nos místicos. Levantar a partir destes recortes, elementos no que se tem chamado a história da sexualidade ocidental, história esta que se confunde, tal a mútua imbricação, com a moralidade cristã. O esforço é de compreender o movimento discursivo e a operação de linguagem implementadora de certas práticas. E neste sentido acrescer alguns aspectos na caracterização tipológica do discurso religioso, e uma das variações deste, o discurso teológico. O terceiro capítulo traz a teoria da subjetividade de natureza psicanalítica para a discussão. A concepção estrutural do sujeito do desejo. O Inconsciente como um campo que recorta e atravessa essa discursividade sobre o sexual do lugar religioso. Discute-se então, em Freud e Lacan, alguns campos como a religião, a sexualidade, o desejo, o sujeito e a linguagem.

Palavras-chave: Análise do Discurso - Psicanálise - Religião - Sexualidade.

## INTRODUÇÃO

Inserida no campo da análise do discurso, esta dissertação, a partir de certos recortes discursivos fará a análise do discurso religioso, ou melhor, de um certo discurso religioso, já que restringirá no interior deste, um grupo específico de enunciados, o da discursividade da Igreja Católica, em alguns momentos e na extensão de uma tradição teológica, sobre um objeto, assumido como um obsessivo tema, o da sexualidade. Para tanto delimitamos três capítulos.

O primeiro capítulo empreenderá uma discussão a propósito da noção de discurso. Ressalte-se neste sentido o já bem conhecido quadro epistemológico da análise do discurso traçado por Pêcheux (1975a, p.163) que especificava: esse empreendimento reside na articulação de três regiões do conhecimento científico:

1. o materialismo histórico, como teoria das formações sociais e de suas transformações, compreendida aí a teoria das ideologias;
2. a lingüística, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo;
3. a teoria do discurso, como teoria da determinação histórica dos processos semânticos.

Regiões estas atravessadas e articuladas por uma teoria da subjetividade, de natureza psicanalítica.

Este capítulo se centra e pretende pois, discutir alguns aspectos da terceira região, a da teoria do discurso. Far-se-á então, uma abordagem teórica sobre alguns aspectos da noção de discurso. A perspectiva adotada é de uma problematização metodológica a partir de uma filiação teórica: Lacan, Foucault e Pêcheux, trazendo ainda para a reflexão a contribuição de outros lingüistas.

No segundo capítulo, a partir de certos recortes, faremos a análise e correlação de *corpora* específicos da Igreja Católica. Em primeiro lugar certos documentos papais sobre a temática focalizada bem como algumas leituras fundantes dos padres primitivos, em especial a de Ambrósio. Por um outro viés explorar o estatuto do sujeito religioso medieval e sua prática de leitura correspondente e também o gozo místico, especialmente na expressão de dois místicos espanhóis. O discurso místico tem-se constituído apenas numa contrapartida da ortodoxia oficial ou chega a se constituir numa outra tradição? Ou até numa outra formação discursiva? Questões como esta surgirão, assim como outras como a do constante movimento de conservação e atualização na retórica eclesial.

O Capítulo levantará pois, elementos e traços, naquilo que se tem chamado a história da sexualidade ocidental, história esta que se confunde, tal a mútua imbricação, com a moral cristã. Certamente que nosso objetivo aí não é o do historiador, e sim do analista do discurso, procurando compreender e explicitar alguns temas e algumas operações de linguagem nesta tradição discursiva. E neste

sentido acrescer alguns aspectos na caracterização tipológica daquele que, estamos chamando, o discurso religioso, e uma das variações deste, o discurso teológico. Ver-se-á que, menos do que uma grande ideologia, a moralidade cristã sobre a sexualidade tem se constituído numa complexa operação discursiva, cuja difusa propagação tem sido implementadora de rígidas práticas comportamentais.

No terceiro capítulo traremos para a discussão a teoria da subjetividade de natureza psicanalítica, mencionada no quadro epistemológico acima. Mais especificamente: a concepção estrutural do sujeito do desejo. O inconsciente como um campo que recorta e atravessa essa discursividade sobre o sexual do lugar religioso. Neste sentido o capítulo se reportará a alguns aspectos da teoria psicanalítica, em Freud e Lacan, no que diz respeito a campos como: a religião, a sexualidade, o desejo, o sujeito e a linguagem.

## CAPÍTULO I

### A NOÇÃO DE DISCURSO ALGUNS ASPECTOS NUMA TEORIA DO DISCURSO

#### Lacan/ Foucault/ Pêcheux: filiações possíveis Da estrutura como parâmetro

Antes de abordar o tema específico desta dissertação, que é o da análise do discurso religioso, em específico da Igreja Católica, sobre a sexualidade, sobre uma certa retórica moralista da sexualidade, proponho-me neste capítulo a uma abordagem teórica e geral sobre algumas noções fundantes e centrais deste campo de conhecimento e prática analítica lingüístico-discursiva que é o da análise do discurso. A própria noção de *discurso*, crucial neste campo epistêmico, carece de uma circunscrição. Já não é suficiente anunciar, heurísticamente, a inserção na escola francesa de *Analyse du discours*. Não obstante crucial, o discurso acaba por se tornar uma noção por demais vaga e um tanto quanto desgastada.<sup>1</sup> Que fique claro pois, desde já, que o presente capítulo não se coloca em um lugar teórico que tenha o discurso como um campo não problemático. O que se segue são algumas reflexões que, ao propor uma certa articulação, talvez contribua para lançar luz, em algumas, das inúmeras questões que se podem colocar à análise do discurso. Sendo assim, de minha parte, vejo como um dos modos possíveis de circunscrever o campo e propor uma delimitação dos conceitos, o da filiação a alguns autores, a partir dos quais buscar-se uma teorização. E é o que faremos.

Se não fosse por outras razões, o campo lexical-semântico por onde transitava este trabalho, ainda enquanto projeto, a saber, o *discurso* (e suas variantes: formação discursiva, campo discursivo, prática discursiva), *sujeito*, *estrutura* e *sexualidade*, no viés específico de uma retórica religiosa, já evocava e convocava, ao menos Lacan e Foucault. Evocação a princípio intuitiva e que por isso reclamava uma fundamentação epistemológica, um trabalho teórico que justificasse e viabilizasse esta aproximação inicial. E, somando-se a isso, quando se pensa nessas noções articuladas e inscritas no campo da lingüística, Pêcheux é uma referência obrigatória a ser trazida para o interior da teorização. Outros autores-lingüistas, como se verá, serão também, no momento oportuno, mobilizados. É preciso dar consistência a este ponto de articulação possível que mobiliza dimensões distintas mas implicadas como a língua (Saussure), o inconsciente (Lacan) e a ideologia (Althusser).

---

<sup>1</sup> Nesta perspectiva problematizante do discurso estão os trabalhos de Possenti (1988), especialmente do capítulo 1 ao 5; e também de Rajagopalan (1995).

A uma certa altura do meu projeto afirmara que se situarmos o discurso teológico sobre a sexualidade no âmbito mais amplo de um discurso religioso em geral, concebido como uma formação discursiva e com uma estruturação específica, poderíamos entender melhor sua ação e funcionamento. Percebo aí a utilização de duas categorias, a de *formação discursiva* derivada de Foucault e a de *estrutura* derivada de Lacan. Uma aproximação possível? Ambos escolheram este termo *discours* para nomear uma operacionalização conceitual que possibilitava descrever estruturas (Foucault fala mais em regularidades discursivas). Nisto, tanto Foucault quanto Lacan, recusavam a idéia de uma autonomia pessoal no sentido de singularidades individuais ou de subjetividades psicológicas, enfim, a categoria de indivíduo. Tanto a psicanálise, quanto a arqueologia (de Foucault), postulam um tipo de *assujeitamento*, aquilo que pode determinar um sujeito, produzi-lo, causá-lo. A estrutura pode ser operacionalizada como aquilo que inclui o sujeito e na qual o sujeito encontra-se concernido. O sujeito ocupa um lugar já constituído, ele acede à linguagem, ao simbólico, já num dizer, que o precede e o constitui. Como já disse Lacan, se o sujeito pode parecer escravo da linguagem, o seria tanto mais de um discurso (1957a,p226). Seu lugar já está inscrito desde o seu nascimento, inscrição esta escrita na própria forma que é o seu nome próprio. E é também esta convicção que percebemos a todo tempo na magistral aula inaugural de Foucault *A Ordem do discurso* (1971). Este texto mostra exatamente isto, que o discurso está numa certa ordem das leis, e que ao tomarmos a palavra a pronunciamos de dentro desta ordem. Pensando, pois, na articulação Lacan/Foucault, podemos afirmar que o sujeito encontra-se submetido a pelo menos dois níveis de assujeitamento: o de sua necessária e incontornável constituição estrutural (inconsciente/linguagem) e o de sua inscrição em formações discursivas. E quando dizemos inscrição, o supomos também pela única via possível, a da linguagem, em cujos campos discursivos os enunciados se inscrevem.

A aproximação Foucault/Lacan não é, contudo, de todo gratuita. Trata-se de uma aproximação que faz eco a outras indicações anteriores. Tomemos, por exemplo, a abordagem de Deleuze em seu clássico artigo sobre o estruturalismo (1973), que nomeia, dentre outros (como Jakobson, Althusser, Levi-Strauss e Barthes), tanto Lacan como Foucault, como inseridos neste paradigma epistemológico, que para ele fica evidenciado, no mínimo, pelo emprego e uso que todos fizeram dos termos *estrutura*, *estrutural*, ou ao menos do termo saussureano *sistema*. Sigamos alguns dos critérios formais de reconhecimento elaborados por Deleuze que ressaltam algumas dimensões de aproximação entre Lacan e Foucault que aqui nos interessam.

O primeiro aspecto seria quanto à descoberta e reconhecimento de uma terceira ordem, a do simbólico, com o real e o imaginário, compondo uma tríade. Sem dúvida foi Lacan quem explicitou, formalizou e insistiu nesta tríade. Insistindo sobretudo na entrada à ordem simbólica, como aquilo que funda o sujeito em sua singularidade. Reservando assim à ordem do simbólico, à ordem do significante, da linguagem, um primado sobre o real e o imaginário. O indivíduo acede à condição de sujeito, assujeitando-se à esta ordem, alienando-se à linguagem, ao significante. Isto, ainda segundo Lacan, dá-se fundamentalmente na estruturação edipiana, onde

o significante *falo* afeta a triangulação como aquilo que é o da própria ordem do simbólico. Estruturação esta escrita na metáfora do Nome-do-Pai.

A postulação de Deleuze é que não só para Lacan, mas para todos os outros estruturalistas, o simbólico aparece como "...*elemento da estrutura (que) está no princípio de uma gênese...*"(p.274). Deleuze sugere, por exemplo, nesta mesma passagem, que a arqueologia do pensamento que se constituiria no objeto de estudo de Foucault, estaria para além da história dos homens e da história das idéias, correspondendo antes a um "*solo mais profundo, subterrâneo*" (p.273) que seria não da ordem de um real nem do imaginário e sim da ordem do simbólico.

O segundo critério apontado por Deleuze é o da *posição*. Os elementos desta estrutura têm sentido unicamente de posição. Lacan procurou escrever seu pensamento numa formalização estrutural topológica. Deleuze chama atenção para o fato de que esses lugares não correspondem a locais numa extensão real ou imaginária, e sim lugares num espaço estrutural "...*inextenso, prèextensivo, puro spatium...*" (p.273). Daí decorreria no estruturalismo a idéia de que o sentido resulta sempre da combinação de elementos, não sendo estes elementos significantes em si. Ressaltando-se aí a presença da idéia da sobredeterminação do sentido; sempre há demasiado sentido. Também decorreria o gosto por certos espaços de jogo e teatro. Para Foucault, as determinações como a morte, o desejo, o trabalho e o jogo, não corresponderiam a dimensões da existência humana empírica e sim qualificação de locais ou de posições. Lacan nas fórmulas algorítmicas dos discursos, definirá os elementos destas fórmulas como posições significantes que se constituem mutuamente, o sentido constituído numa rede de significação.

Intimamente relacionado a este critério da posição estaria o do *lugar vazio*, ou casa vazia, como prefere Deleuze (p.291). Diz respeito a um elemento paradoxal na estrutura, que é o símbolo de uma presença e ausência. Nas séries, nas metáforas do jogo, nas fórmulas algorítmicas, sempre há um lugar, que é o de uma falta. Para Lacan, por exemplo, este lugar é o do *objeto*, cujo estatuto é exatamente o de uma ausência, aquilo que falta. É aquilo "*que falta a seu lugar*" e por isso pode mudar de lugar, aquilo portanto que é o próprio simbólico.

Além de outros critérios apontados, destacaria ainda o último que Deleuze denomina enigmaticamente como o *do sujeito à prática* (p.299). A saber, os lugares desta estrutura estão, num nível primário, preenchidos ou ocupados pelos elementos simbólicos, no nível da própria estrutura. Sendo que a atualização da estrutura pelo preenchimento de seres reais se dá num nível secundário. Lembrando que esta estruturação topológica suporta sempre um lugar vazio, não preenchido nem mesmo pelo simbólico, seria o símbolo de si mesmo. Um vazio que não se define por uma negatividade de não-ser. Para Lacan, o sujeito é aquela instância que segue o lugar vazio e neste sentido é que é assujeitado ao *falo*, aos seus deslocamentos ao lugar vazio. Foucault, junto ao termo deslocamentos, emprega o termo *dispersão*. É por isso que Deleuze tem a ousadia de afirmar que:

*"...o estruturalismo não é absolutamente um pensamento que suprime o sujeito mas um pensamento que o esmigalha e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de um lugar a outro, sujeito sempre nômade, fato de individuações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais." (p. 300)*

Um dos problemas complexos que se colocou ao estruturalismo ao se postular esta estrutura móvel regulada por este espaço vazio, foi o que Foucault chamou "mutações" estruturais e Althusser de "formas de transição" de uma estrutura a outra.

Mas não pretendemos aqui discutir esses critérios de Deleuze, que sabemos sujeitos a muitas contestações. Trata-se apenas de uma incursão para dar maior sustentação a esta articulação possível entre Foucault e Lacan. É curioso, por exemplo que o capítulo que se propõe a abordar a relação entre Foucault e Lacan, em Eribon (1994, pp.139-153), pautar-se menos por aspectos biográficos de ambos e se constitua de fato numa discussão sobre o sujeito e sobre o estruturalismo. Pois -reportando-se a uma citação de Foucault- para Foucault a grande contribuição de Lacan, junto a Levi-Strauss e os lingüistas, foi ter colocado em novos termos a questão do sujeito (p.147). Mas esta relação sofrerá abalos, pois nos textos da década de 70 -a análise do poder-, que critica formas monárquicas de poder, especialmente a concepção althusseriana dos aparelhos ideológicos de Estado, estaria implícita também uma crítica à concepção lacaniana da *Lei*. E, como apontaremos à frente, em 76, quando Foucault estabelece a *História da Sexualidade* como uma "arqueologia da psicanálise", este distanciamento se acentua. Não obstante estas diferenciações, esforços têm sido feitos para se compreender esta relação, neste momento.<sup>2</sup> Seja como for, minha convicção é que, apesar de conturbada, nem por isso esta relação, este entrecruzamento teórico deixa de ser fundamental para melhor compreendermos a teorização do discurso, surgida na linha de fogo destas polêmicas.

A questão da *estrutura* é um conceito, um parâmetro, tão complexo que por si só já seria o tema de uma tese. Muitas são as definições possíveis, inclusive porque foi utilizada em diferentes ciências. Já em 1959 Bastide (1959), coordenava um Colóquio cujo principal objetivo era delimitar um pouco melhor os "usos e sentidos do termo 'estrutura'", nas ciências humanas e sociais. Diante da persistência de grandes diferenças nas concepções Bastide (p.9) reportava-se a um *minimum* conceitual estabelecido por Granger que reconhecia uma unidade epistemológica. A noção de estrutura poderia, então, ser assim definida:

1. Sistema integrado, de modo que a mudança produzida num elemento provoca uma mudança nos outros elementos.
2. Mas esse sistema (é o que o distingue da organização) está 'latente' nos objetos -de onde a expressão 'modelo' usada pelos es-

<sup>2</sup> Como por exemplo a que está presente em Rajchman((1992) que procura traçar um paralelo entre Lacan e Foucault. Na diferença que os separa e no silêncio mútuo que os caracterizou, o autor procurou demonstrar que cada um deles, de uma maneira própria, tentou levantar novamente a antiga questão da verdade e do eros, cada qual revalorizou a atividade do pensamento filosófico e crítico em nossos dias. E isso empreenderam pela reinvenção de um *estilo* de pensamento.

- truturalistas- justamente porque se trata de um modelo que permite a previsão e torna inteligíveis os fatos observados.*
3. *Um dia, talvez, possamos encontrar, através do métodos comparativo, uma equivalência entre os diversos modelos; presentemente, os modelos são 'locais'- não só no sentido de que há modelos variáveis segundo as disciplinas, como também no sentido de que cada disciplina pode ver-se obrigada a utilizar modelos variáveis.*
4. *O conceito de estrutura aparece como um conceito 'sincrônico' sobretudo quando se reduz os diversos tipos de estruturas a estruturas mentais (ou ainda a estruturas culturais...), já que a história apenas intervém para mostrar as constantes.*

Mas uma tentativa de circunscrição epistemológica como esta, está longe de por termo à questão. Dizer que a estrutura é um sistema integrado onde a intervenção sobre um dos seus elementos provoca uma reconfiguração de todo o conjunto é uma afirmação pacífica e admitida por todos os 'estruturalismos'. Trata-se da natureza diferencial, opositiva e relativa dos elementos que compõem a estrutura, que já mostrara Saussure, a propósito do sistema lingüístico. Quanto à concepção desta estrutura em termos de sincronia, também é um aspecto não polêmico. Mas o item dois apontado por Granger, reporta-se a uma questão que sempre acompanhou o debate sobre a estrutura, que foi a de se tentar encontrar uma resposta sobre a realidade disto que se chama a estrutura, que se constitui como estrutura. O desafio sempre foi de se escapar do dilema onde a estrutura ou teria uma realidade ontológica, a saber, a estrutura estaria nas coisas, nos próprios objetos de investigação; ou a alternativa lógico-formalista, a saber, a estrutura seria apenas um modelo operatório abstrato. E é este tipo de formulação do problema que está na abordagem sistemática de Eco(1968,pp.251-361): Estrutura, objeto ou modelo? Realidade ontológica ou modelo operacional? Não sendo nem substância, nem apenas uma operação lógico-conceitual, qual é a realidade da estrutura? Em outra passagem Granger (apud Chauí,1985,p167) oferece uma melhor delimitação desta questão:

*"Uma estrutura é um abstrato mediante o qual uma atividade concreta de conhecimento define, em determinada etapa da prática, uma forma de objetividade. Neste sentido, a estrutura não está nas coisas nem no pensamento como um modelo ou como um reflexo, mas resulta de um trabalho do sujeito aplicado a uma experiência e é o que contribui para delimitar com precisão a coisa nessa experiência, conferindo-lhe o estatuto de objeto."*

Assim sendo esta estrutura não está nas coisas de uma forma substancialista, seja a linguagem, o mito, o parentesco, o triângulo familiar edipiano. Mas também não está no pensamento de uma forma transcendental, essencialista. Mas resulta deste trabalho científico onde estas coisas, deixam de ser meras coisas, para se tornarem *objeto*, a partir de uma prática determinada de trabalho científico. A linguagem estrutural em geral é uma linguagem algorítmica, exatamente num esforço de se tentar escrever este objeto-estrutura construído. Portanto, quando dizemos nesta dissertação que lidamos com uma noção estrutural do sujeito do

desejo, ou ainda que o sujeito está assujeitado a esta estruturação determinante, não estamos nos referindo a um determinismo ontológico. Estamos falando de uma dimensão -a linguagem, o triângulo familiar edipiano- elevada ao estatuto de objeto-estrutura, por uma operação conceitual, não pré-determinada, mas constituída na própria apreensão do trabalho científico. Também a idéia, tão lacaniana, explorada por Eco no trabalho acima referido, da estrutura como uma ausência, como aquilo que não existe (p.322), afasta estas eventuais e equivocadas concepções substancialistas ou formalistas da estrutura.

Um outro viés que sempre impregnou o debate sobre a estrutura, é o da oposição, estrutura e historicidade. Dos opositores ao parâmetro estrutural sempre partiu a crítica de um abstracionismo a-histórico. Mas acreditamos que ao se subtrair ao falso dilema mencionado acima, do substancialismo ou do formalismo, refuta-se também esta desnecessária oposição da história frente à estrutura. A atualidade sincrônica da estrutura não deve ser entendida como um modelo estático, invariável. Há uma mobilidade nisto que se constitui a estrutura. A própria noção relacional sempre postulou isto. A movência de um elemento do sistema proporciona uma nova configuração deste mesmo sistema. O que se deve ter sempre em conta, suponho eu, é a consciência de que a estrutura, na medida em que se coloca como uma dimensão de inteligibilidade sobre o real, sobre o histórico, sobre o acontecimento, não apreenderá o todo deste real, deste histórico, deste acontecimento. Há uma dimensão contingencial, uma dimensão escorregadia, como que ausente. Diria até, há um sem-sentido.

Retornando pois à discussão sobre o discurso, destaque-se, inicialmente, que nem Foucault, nem Lacan e nem mesmo Pêcheux, oferecem definições didáticas, dicionarizadas do que seria o discurso. As suas tentativas de definição estão entrelaçadas numa rede conceitual, só podendo ser apreendidas na medida em que se disponha a acompanhar seus percursos em suas complexas e diversificadas formulações, eliminando-se assim, o risco de uma apropriação superficial. No caso de Lacan, inclusive, o discurso foi uma noção concebida e delineada aos poucos, até que atingisse um estatuto e formalização consistentes no interior da teoria. O termo discurso foi assumido e formalizado, na escrita algorítmica, no *Seminário 17- O Averso da psicanálise* (1969-70), quando expõe sua teoria dos quatro discursos: o discurso do mestre, o discurso da histórica, o discurso do analista e o discurso universitário. Nos seminários anteriores, como por exemplo o *Seminário-1, sobre os escritos técnicos de Freud* (1953-54), Lacan emprega muitas vezes o termo "palavra" e "campo da palavra", como nesta afirmação:

*"Somos, pois, levados pela descoberta freudiana a escutar no discurso essa palavra que se manifesta através ou mesmo apesar do sujeito (...) palavra de verdade, uma palavra que ele nem mesmo sabe que emite como significante. É que ele diz sempre mais do que quer dizer, sempre mais do que sabe dizer." (p.275)*

Neste texto quando Lacan está falando da função da palavra, vemos o termo palavra como aquilo que refere o campo do significante, o campo do simbólico,

enquanto o termo discurso restringe-se a nomear simplesmente a fala do sujeito, o que, por exemplo, ele verbaliza numa análise. A formalização do *Seminário-17*, inverte, pois, o estatuto destas noções, onde o termo discurso refere o campo do significante, a rede de significação. A teoria dos quatro discursos, em sua formalização algorítmica, escreve isto: quatro lugares numa relação estrutural entre significantes. No *Seminário 5 - As formações do Inconsciente* (1957b) quando desenvolve mais acuradamente a dimensão da *cadeia significante*, que já introduzira no *Seminário 2*<sup>3</sup> ao propor um gráfico topológico da cadeia significante e da cadeia do significado, cujas relações se dão por um mútuo deslizamento a se entrecruzarem num ponto de estofa (*point de capiton*), Lacan vai identificar o vetor da cadeia do significado (*chaîne signifiée*) com o *discours*, isto é, o discurso comum, corrente, que chama de "*le discours de la réalité*" (1957, p.15). É o nível do semantema. É o discurso que ainda não atravessou a cadeia significante, que na maior parte do tempo nada anuncia, é o simples ronron da repetição e do moinho de palavras (*ronron de la répétition et du moulin à paroles*) (p.17). Que não indica nada e não faz senão assinalar que o homem é um animal falante (*animal parlant*). O que possibilitará a criação de sentido é exatamente a conjunção deste discurso com o significante. Como já ressaltamos no rodapé, não vamos abordar esta questão. Fazemos a menção aqui apenas para mostrar que neste momento, neste seminário, Lacan já emprega a expressão *discours* com uma outra conotação, mais ou menos coincidente com o emprego no *Seminário 1*, conforme citação acima, mas com um nível de elaboração teórica bem mais complexo. Há pois, em Lacan, um movimento de pensamento e uma construção conceptual que se aprofunda, se depura e se aperfeiçoa enquanto escrita. Voltaremos, no entanto, mais longamente a Lacan, no terceiro capítulo.

### O discurso em Foucault

Assim como o *Seminário-17* de Lacan, há em Foucault uma obra que tematiza explicitamente o discurso, e vem cercada de variadas definições e postulações que tentam precisar este campo, trata-se de *A Arqueologia do Saber* (1969). Obra precedida de um artigo à revista *Esprit*, *Resposta a uma questão* (1967), e retomada na preleção *A Ordem do Discurso* (1971). Antes de Pêcheux, apreendamos, em Foucault, algumas destas suas postulações sobre o discurso.

A noção *discurso* ganhará estatuto epistemológico em seu pensamento na *Arqueologia do Saber* (texto a que se referem as citações que se seguem), da crítica que procurou formular de uma certa perspectiva historiográfica dominante,

<sup>3</sup> O conceito da *cadeia significante* é fundamental mas igualmente complexo, dependeu de uma sofisticada operação lógica desenvolvida por Lacan n.º *O seminário da carta roubada* (1956) que não desenvolveremos aqui, mas cuja complexidade fazemos questão de mencionar para que sua operacionalidade teórica não recaia sobre um certo lugar comum e banal tal a facilidade com que normalmente se emprega esta expressão.

cuja regulação deixam escapar em grande parte as rupturas. Sob este peso das grandes continuidades do pensamento, procura então, destacar a incidência de interrupções na aparente linearidade histórica. Interrupções cujo estatuto e natureza indicam novos "atos e limiares epistemológicos" (p.10). Nestes deslocamentos e transformações dos conceitos, tece-se a crítica do "documento". Definir no tecido documental de unidades: conjuntos, séries e relações. E a este transformar em "monumento". O projeto da arqueologia será exatamente o da descrição intrínseca do monumento (p.24). Disto decorreriam algumas consequências: 1) o efeito de superfície: a multiplicação das rupturas na história das idéias (constituir séries e estabelecer relações); 2) a noção de descontinuidade toma lugar nas disciplinas históricas; 3) o tema e a possibilidade de uma "história global" começam a se apagar e se inicia o esboço do que chama "história geral", nas suas palavras,

*"...uma descrição global cinge todos os fenômenos em torno de um centro único -princípio, significação, espírito, visão de mundo, forma de conjunto; uma história geral desdobraria, ao contrário, o espaço de uma dispersão." (p. 18)*

4) e por fim, problemas metodológicos como a constituição de corpora coerentes, princípio de escolha, níveis de análise, etc. Foucault encerra estas postulações na *Introdução d'Arqueologia* relacionando esta visão que imperou por tanto tempo, de uma história contínua, como o correlato do papel fundador que foi reservado ao sujeito: "Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento" (p.21). Uma crítica ao antropologismo que imediatamente nos sugere a sua inserção no estruturalismo. Procura, no entanto, fugir a esta relação, recusa que não o impede de por fim reconhecer uma evidência incontornável

*"...esta obra, como as que a precederam, não se inscreve -pe-lo menos diretamente ou em primeira instância- no debate da estrutura (confrontada à gênese, à história, ao devir); mas no campo em que se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem do sujeito. Mas sem dúvida, não estaríamos errados em dizer que aqui também se coloca o problema da estrutura." (p.25)*

Vejo numa colocação como esta, o reconhecimento de que as noções que irá desenvolver na sequência da obra, das "unidades discursivas" e das "formações discursivas", comportam uma articulação com a questão da estrutura e este é um dos pontos de meu interesse.

Sendo assim, os capítulos I e II de *A Arqueologia*, são os que interessam diretamente numa reflexão sobre o discurso, pois aí é que Foucault tematiza, delimita e conceitua estas noções e estes campos. Ao capítulo II onde está tematizada a *formação discursiva*, que seria uma noção a ser instrumentalizada no projeto arqueológico, Foucault antepõe um capítulo desmistificador, desconstrutivo, a crítica das *unidades discursivas*. Procurando libertar-se de noções como

tradição, influência, desenvolvimento e evolução e ainda, mentalidade ou espírito de época, faz a crítica dos chamados grandes tipos de discurso, que supõem recortes homogeneizantes, com princípios e regras classificatórias. Mas faz a crítica sobretudo, daquelas que são as mais expressivas formas de unidades discursivas -pretensas unidades- as do livro e da obra. Formas extremamente frágeis que comportam questionamentos como: *"A unidade do volume não é fraca, acessória em relação à unidade discursiva que ela apóia? Mas essa unidade discursiva - prossegue- por sua vez, será homogênea e uniformemente aplicável? Um livro "...está preso a uma rede, um jogo de remissões a outros livros, outros textos, outras frases..."*, por isso sua postulável unidade é "variável" e *"...só se constrói a partir de um campo complexo de discursos(...)a constituição de uma obra (...) supõe um certo número de escolhas..."* e vem a se constituir numa unidade somente a partir de uma "operação interpretativa" (p.34-5). É bom ressaltarmos que estamos acompanhando estas formulações para melhor situarmos as noções de formação e prática discursivas que estão no nosso interesse.

A propósito destas críticas seria preciso, ainda, renunciar a dois temas permanentes, o da idéia de um ponto recuado, uma "origem secreta" na ordem do discurso, um "acontecimento verdadeiro" fundante; e o da idéia de que todo discurso repouse num "já-dito" "jamais-dito" transcendental; temas estes, que garantiriam a infinita continuidade do discurso, *"não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-los no jogo de sua instância"* (p.36). Propõe pois, a renúncia destas formas imediatas de continuidade, efeito de superfície, já que não há algo que sustente esta continuidade.

É a partir daí que começa a despontar o projeto de uma *arqueologia*. Que seria o *"...projeto de uma descrição pura dos acontecimentos discursivos como horizonte para a busca das unidades que aí se formam"* (p.38). Mas trata-se aí de um outro tipo de unidade, uma regularidade que pergunta sobre o pano de fundo de quais acontecimentos discursivos os enunciados se recortam. Uma análise que não coincidiria com a análise da língua, que a propósito de um fato de discurso procura compreender *"segundo que regras um enunciado foi construído e conseqüentemente, segundo que regras outros enunciados semelhantes podem ser construídos"*; a descrição de acontecimentos do discurso procura colocar outra questão: *"como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?"* (p.39) Oposta portanto a uma análise de pensamento que procuraria um conteúdo por trás do dito, a análise do campo discursivo segue uma outra direção:

*"... trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de seu acontecimento discursivo; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites de forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar porque não poderia ser outro, em que exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão própria a uma tal análise poderia ser assim formulada: qual é essa singular existência, que vem à tona no que se diz e em*

*nenhuma outra parte?* (p.39-40)

Uma supressão sistemática das unidades admitidas, para restituir uma outra dimensão de unidade, restituindo assim ao enunciado sua singularidade de acontecimento, pois um enunciado é considerado por Foucault como um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. O projeto é pois apreender estas outras formas de regularidades, outros tipos de relações. Audacioso projeto, que vai depender grandemente da noção de *formação discursiva*, exposta no capítulo seguinte.

Na primeira parte deste segundo capítulo, Foucault expõe como hipótese de trabalho, quatro elementos que tradicionalmente dariam consistência a uma certa noção de unidade com que as ciências têm trabalhado desde o século XIX, quatro noções estas que dão origem aos quatro capítulos posteriores do livro, que as tematizam. Essas unidades seriam a da suposta coincidência dos objetos de estudo, a de um suposto tipo de encadeamento, a da suposta permanência de certos conceitos, e por fim a da suposta identidade e persistência de temas. Procura, então, mostrar a insustentabilidade destes elementos e refuta de vez a noção tradicional de unidade discursiva, como um bloco homogêneo de enunciados, que estariam ligados pelos referidos elementos -da coincidência dos objetos, do tipos de encadeamentos, dos conceitos permanentes ou ainda da persistência dos temas. Foucault conserva a referencialidade destes elementos mas postula um novo tipo de unidade. Há que se analisar, sim, os enunciados no campo discursivo, e esta apreensão do analista implica necessariamente um movimento de unificação, mas este campo deve ser apreendido no espaço de suas relações, no jogo simultâneo, sucessivo e retrospectivo de suas significações, nas suas dispersões: *"...em lugar de reconstituir cadeias de Inferência (...) em lugar de estabelecer quadros de diferenças (...) descreveria sistemas de dispersão"* (p.51). E é neste momento teórico, no quadro destas postulações, que Foucault introduz as noções *formação discursiva* e *regras de formação*. A *formação discursiva* seria esta "regularidade" possível de ser apreendida num certo número de enunciados, concernidos por sua vez neste "sistema de dispersão", naquilo que diria respeito aos objetos, tipos de enunciação, os conceitos e as escolhas temáticas. E as *regras de formação* seriam:

*"as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas); (...) são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma repartição dada." (p.52)*

Foucault insistirá muito no termo "relações". A natureza desta nova concepção de unidades, a formação discursiva, implica em níveis diferenciados de relações. Os *sistemas de formação* não são formas estáticas impostas do exterior ao discurso, mas residem no próprio discurso. E a meta é captar níveis diferenciados de prática discursiva inscritas num *sistema de formação*. Delimitando melhor ele irá precisar:

*"...por sistema de formação, é preciso, pois, compreender um feixe complexo de relações que funcionam como regra: prescreve o que deve ser relacionado, em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou qual objeto, para que ponha em jogo tal ou qual estratégia. Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática."(pp.91-2)*

Este é um ponto central, caracterizar um discurso ou grupo de enunciados pela regularidade de uma prática. Nisto consistirá o projeto arqueológico. A esta altura de sua teorização, dispõe-se então a oferecer definições dos termos empregados, no intento de precisar melhor a terminologia, evitando um circularidade de remissões terminológicas redundantes. *Discurso*, o termo central, será delimitado como:

*"o conjunto dos enunciados que provêm de um mesmo sistema de formação" (p. 135)*

**Formação discursiva:**

*"...é o princípio de dispersão e de repartição, não das formulações, das frases, ou das proposições, mas dos enunciados..."(p. 135)*

Definição que requer na sequência a definição do enunciado, que é:

*"...a modalidade de existência própria (ao) conjunto de signos: modalidade que lhe permite algo diferente de uma série de traços, algo diferente de uma sucessão de marcas em uma substância, algo diferente de um objeto qualquer fabricado por um ser humano; modalidade que lhe permite estar em relação com um domínio de objetos, prescrever uma posição definida a qualquer sujeito possível, estar situado entre outras performances verbais, estar dotado, enfim, de uma materialidade repetível..."(p. 134)*

O projeto é de trabalhar, pois, com estes enunciados, correlativamente com as formações. Assim como uma frase pertence a um texto e uma proposição a um conjunto lógico-dedutivo, o enunciado pertence a uma formação. Mas a regularidade dos enunciados é definida pela própria formação discursiva, que é, como já mencionado várias vezes, constituída por princípios de dispersão. Uma diferença importante de Foucault em relação a uma análise lingüístico-discursiva, como veremos à frente, é que Foucault subtrai-se, no âmbito estrito de seu projeto, a qualquer análise da frase e da proposição na regularidade de suas leis, de uma língua e de uma lógica, respectivamente. A análise do discurso sempre chamará a atenção para a importância da análise da materialidade discursiva, um real da língua, por onde o discurso é sustentado. Voltaremos a esta questão. Continuando ainda com as definições de Foucault, encontramos que *prática discursiva*

*"...é um conjunto de regras anônimas, históricas sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma época dada, e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da fun-*

*ção enunciativa.* (p.147)

De minha parte, suponho que seja bem viável compreender o discurso religioso como composto por um conjunto de enunciados, cujas relações e correlações podem ser bem analisadas, se delimitadas e inseridas em uma prática discursiva que define uma formação, um sistema de formação discursiva. A sexualidade ocidental-cristã pode se configurar como um campo discursivo, que poderíamos conceber como *formações discursivas*, onde é detectável a regularidade de certas práticas. Um campo aberto, não fechado, cujas dispersões dissimulam certas relações e dependências. Dependências intradiscursivas (entre os objetos, as operações e os conceitos de uma formação) e interdiscursivas (entre as formações discursivas diferentes, sucessivas).

Partindo para a conclusão desta incursão pela teoria discursiva de Foucault exposta neste texto da arqueologia dos saberes, seria importante referir pelo menos mais dois últimos e importantes conceitos: o de *arquivo* e o de *episteme*. O projeto de uma arqueologia é exatamente o da análise do arquivo. E o que é o arquivo? São exatamente esses sistemas de enunciados. É o termo que procura nomear conceitualmente *"...a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares"*; está na raiz do *"enunciado-acontecimento"* e define o *"sistema de sua enunciabilidade"*; e define também o modo de atualidade do *"enunciado-coisa, é o sistema de seu funcionamento"*; é pois *"o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados"* (pp.161-2). O arquivo não é descritível em sua totalidade, dá-se por fragmentos, regiões, níveis. A arqueologia designa, pois, o tema geral desta descrição.

Foucault especificará ainda que essa análise das regularidades enunciativas requer mais alguns esclarecimentos. Ela se distingue de uma analogia lingüística (ou tradutibilidade) ou identidade lógica (ou equivalência), buscando antes uma homogeneidade enunciativa. É necessário também valorizar novas hierarquias, relevar contradições, buscar correlações. Reconhecer os cortes, falhas, aberturas, formas novas de positividade. E, por fim, é importante reportarmo-nos à noção de *episteme*, visto que ela se impõe conceitualmente a partir, e no interior desta obra:

*"Por episteme entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma época dada, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados." (pp.231-2)*

Assim a descrição da episteme teria por finalidade percorrer este campo indefinido de relações de uma época dada, permitindo compreender o jogo de coações e das limitações, que num momento determinado, impõe-se ao discurso.

Foucault se nega a uma concepção estrutural no sentido estrito, de leis exclusivamente internas que regeriam os enunciados. Sem negar tais leis, faz questão, no entanto, de incluir um necessário campo constituinte dos enunciados. A história como o campo desta instituição e como o espaço de uma atividade

constituente. Miller (1967), em sua incursão por este campo conceptual da teoria do discurso, destacando neste campo o conceito de estrutura, da ação estruturante e da subjetividade como subordinada a essa ação, não reluta em certo momento de sua elaboração, em reconhecer na arqueologia de Foucault, uma abordagem da estrutura, pois que ao contrário de uma fenomenologia, que buscava um suporte secreto, imutável e a-histórico, do conhecimento e da história, a arqueologia reconhece que “o invisível aloja uma estrutura que a disfarça (e)...o invisível varia e transforma o visível...” (p.88).

Esta discussão não estaria completa se não nos referíssemos mais especificamente ao texto já citado *A ordem do discurso* (1971). Seguro de que toda sociedade estabelece um insistente controle sobre a produção do discurso, Foucault procura delimitar os diferentes procedimentos que cumprem este papel de controle, seleção, organização e redistribuição dos discursos, conjurando seus poderes e perigos, dominando seu acontecimento e esquivando a sua sempre temerária materialidade. Distingue, pois, três grandes grupos de procedimentos, que permitem o controle dos discursos.

Em primeiro lugar estariam os procedimentos de “exclusão”, que limitam os poderes dos discursos de modo exterior a estes próprios discursos. São sistemas de exclusão que concernem à parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo. Há nestes procedimentos de exclusão três grandes e mais eloquentes sistemas: a interdição, a palavra proibida; a oposição razão e loucura, de onde decorre a segregação da loucura; e a vontade de verdade, calcada na oposição do verdadeiro e do falso. A palavra proibida e a segregação da loucura têm no decorrer dos séculos se orientado em direção ao último sistema, da vontade de verdade. O próprio discurso verdadeiro reluta em reconhecer, e por isso mascara, esta vontade de verdade nele inscrito, onde está em jogo o desejo e o poder. Reconhecer a presença desta vontade de verdade seria reconhecer isto que se está em jogo.

Outro grupo de procedimentos, que Foucault identifica como internos, são aqueles que funcionam como princípios de classificação, de ordenação e de distribuição, na pretensão de submeter o acontecimento e o acaso dos próprios discursos em suas aparições. São internos porque os discursos, eles mesmos, exercem seu próprio controle. Identifica neste grupo: o comentário (que abordaremos no segundo capítulo); a identificação do autor, que sempre funciona como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações e como foco de sua coerência. Foucault aponta que o comentário limita o acaso do discurso pelo jogo de uma “identidade” que teria a forma da “repetição” e do “mesmo”, enquanto o autor é um princípio que limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma “identidade” que tem a forma da “individualidade do eu” (p.29); e ainda um terceiro princípio, das “disciplinas”, que tem funcionado como um sistema anônimo de limitação. Esse princípio remete ao que já abordamos, a disciplina se define por um domínio de objetos, conjunto de métodos, *corpus* de proposições e um jogo de regras, definições e técnicas. Foucault se reporta aqui a uma concepção tirada de Canguilhem, do estar “no verdadeiro”, isto é: só nos encontramos no verdadeiro de uma época, obedecendo às regras de uma “polícia” discursiva, que devemos acionar e reiterar em cada um dos nossos discursos.

Assim a disciplina controla a produção de nossos discursos fixando os limites pelo jogo de uma identidade e, reatualizando certas regras no verdadeiro de cada época. Para além, pois, do que se costuma enxergar, a saber, a "fecundidade" de um autor, a "multiplicidade" dos comentários e o "desenvolvimento" de uma disciplina que constituiriam os recursos infinitos para a criação dos discursos, Foucault identifica aí, na realidade, princípios de coerção. O papel positivo e multiplicador se sustenta de fato sobre uma função restritiva e coercitiva.

Por fim, Foucault identifica um terceiro grupo de procedimentos de controle dos discursos, que são aqueles que determinam as condições de funcionamento destes discursos. Trata-se aí, não mais do domínio de poderes, nem de conjurar a aparição dos acontecimentos discursivos, mas de impor certo número de regras e estabelecer a ordem. Esse grupo de procedimentos seleciona os sujeitos que falam, que podem falar. Nem todos têm acesso a essas regras. Ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer certas exigências. Nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis. Algumas são proibidas, outras relativamente abertas e assim por diante. A forma mais visível desses sistemas de restrição, que selecionam os sujeitos que falam, é a do "ritual", que define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam. Isto é, estabelece as posições a serem ocupadas e os tipos de enunciados no jogo de um diálogo. Define gestos, comportamentos e as circunstâncias que devem acompanhar os discursos. Fixa até mesmo a eficácia suposta ou imposta às palavras. Os discursos, religioso, judiciário, terapêutico e político não podem ser dissociados dessa prática do ritual. Neste terceiro grupo, há ainda as "sociedades de discurso", que têm por função conservar e produzir discursos, mas para fazê-los circular em espaços fechados, segundo regras estritas, preservando a posse de seus detentores. Há também, as "doutrinas", que constituem um outro sistema neste grupo de procedimentos. Isto é, grupos doutrinários, a pertença doutrinária. Que, dentre outras dimensões, estabelece a ligação dos indivíduos a certos tipos de enunciação, proibindo-lhes, por consequência, todos os outros. Ela liga entre si os indivíduos e, por outro lado, diferencia-os de todos os outros. Foucault ressalta nesse ponto a presença de uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo dos indivíduos que falam. E o quarto sistema inserido neste grupo de procedimentos seria o da apropriação social do discurso, como por exemplo, a educação e o direito. Há que se ressaltar que estas distinções não correspondem a uma absoluta separação entre os rituais da palavra, as sociedades do discurso, os grupos doutrinários e as apropriações sociais. Na realidade estes sistemas se ligam uns aos outros e constituem edifícios que garantem a distribuição dos sujeitos que falam nos diferentes tipos de discursos, e a apropriação dos discursos por certas categorias de sujeitos.

Estes seriam os três grandes grupos de procedimentos de sujeição do discurso. Por fim Foucault se pergunta, se os temas da filosofia ocidental - a saber, do sujeito fundante, da experiência originária, da mediação universal - não vieram responder a esses jogos de limitações e exclusões e talvez reforçá-los. E aqui caímos na grande crítica que Foucault, e posteriormente Derrida, empreenderam da metafísica ocidental. Reagindo contra esta tradição, Foucault impõe algumas exigências de método, que já estavam inscritas no projeto da

arqueologia: um princípio de inversão, um princípio de descontinuidade, um princípio de especificidade e um princípio de exterioridade. Princípios que funcionarão como reguladores da análise, na apreensão: do acontecimento, da série, da regularidade e da condição de possibilidade. Quatro noções que se opõem termo a termo às tradicionais noções da filosofia ocidental, ou seja: o acontecimento se opõe à criação, a série à unidade, a regularidade à originalidade e a condição de possibilidade à significação. A tradição ocidental sempre procurou o ponto da criação, a unidade de uma obra, de uma época ou de um tema, a marca da originalidade individual e um tesouro indefinido das significações ocultas. As reflexões de Foucault neste texto já demarcam uma transição da *arqueologia* para uma *genealogia*. E o seu trabalho sobre a sexualidade, que nos referiremos à frente, está inscrito neste projeto genealógico. Diferentemente do projeto arqueológico, que fazia a investigação teórica sobre a produção dos saberes e dos discursos, a investigação genealógica concerne à forma efetiva dos discursos. Até onde posso identificar quando Foucault, neste momento, fala de um trabalho *crítico* que antecede ao genealógico, ele está se reportando àquelas questões presentes no projeto arqueológico. Assim para ele, enquanto a crítica analisa os processos de rarefação, de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontinua e regular (p.65).

### O discurso em Pêcheux

A esta altura do capítulo poder-se-ia levantar a seguinte questão: em se tratando de uma dissertação de lingüística, por que não ir direto à Pêcheux, que faz uso de Foucault já no interior de um programa explícito de análise discursiva? Entrando, pois, na teoria de Pêcheux, justifiquemos antes, a razão desta demora.

De fato foi Pêcheux quem elevou estas noções como discurso, sujeito, formação discursiva, ideologia a um estatuto efetivo no quadro epistemológico de uma análise discursiva, em um campo não coberto pela lingüística. No entanto, ao nos reportarmos aqui a alguns pontos e momentos de sua teorização, pretendemos mostrar que a análise do discurso, ao menos naqueles, que o próprio Pêcheux (1983a) classifica como seus dois primeiros momentos, AD-1 e AD-2 -que iria de 1969 até o fim da década de 70-, esteve muito atrelada à noção althusseriana de ideologia. Mas temos que entender que a crítica de Foucault ao marxismo não pode ser entendida de uma forma banal, simplista. Foucault e Althusser, como mostra Eribon (1994,pp.182-202) estão unidos num campo comum que é o da epistemologia, por influência de Bachelard e Canguilhem. Comungam um anti-humanismo, a crítica das filosofias personalistas, existencialistas. Crítica à psicologia. Um esforço de sair das filosofias transcendentais. Mas como já apontamos, Foucault recusou enormemente formas monárquicas de poder. Propugnou em sua analítica, sobretudo a partir da década de setenta, formas diluídas do poder, o que veio a chamar a "*microfísica do poder*". Não pretendemos, pois, fazer vínculo neste trabalho, com a noção, no sentido althusseriano do termo, de *ideologia*. Antes de tudo pela própria exigência de

restrição de abrangência, dentro dos limites de uma dissertação e, por outro lado, por uma opção teórica pessoal. A meu ver, uma certa hegemonia deste conceito althusseriano da ideologia na teoria de Pêcheux, nos primeiros momentos da análise do discurso, não permitiu uma interferência suficiente de uma teoria subjetiva de natureza psicanalítica como propunha o programa e, por outro lado, provocou um deslocamento em certas noções de Foucault então instrumentalizadas. Ressalte-se, contudo, que não se trata de descartar a noção althusseriana por uma desqualificação conceitual pré-concebida. Com certeza há nos trabalhos de Althusser, uma complexa teorização da ideologia, com enquadramentos epistêmicos estruturalistas, que dão consistência à noção, muito além do que se contentaria uma certa vulgata marxista, e que mereceria, por isto mesmo, uma investigação à parte e específica, o que não é nosso objetivo. Também há trabalhos mais recentes que têm teorizado a ideologia em parâmetros cada vez mais complexos e consistentes, evitando sobretudo concepções mecanicistas da ideologia, como que de causa e efeito (p.ex. Badiou). Infelizmente o trabalho teórico exige certas opções e restrições, sob pena de não se avançar em nenhuma direção, não se pode abordar todos os aspectos e de uma só vez.

Podemos acompanhar a articulação de Pêcheux num de seus momentos expressivos, quando a teoria encontra-se em estado bem adiantado e amadurecido, que é o da obra *Les vérités de la palice* (1975b), traduzido no Brasil com o título *Semântica e Discurso* (1988), de onde tiramos as citações que se seguem. Neste texto, noções que Pêcheux vinha trabalhando desde 68, vão se configurando num quadro epistemológico mais consistente e explícito, notadamente a interferência no campo, da psicanálise. Uma diferenciação inicial de Pêcheux, em relação a Foucault, é que, interessado sim, nos processos discursivos, não descuida contudo da "*língua*", base comum e necessária de tais processos. Base no sentido de um sistema lingüístico, dotado de uma autonomia relativa, um conjunto de estruturas fonológicas, morfológicas e submetido a leis internas. Pois "*... é exatamente sobre a base dessas leis internas que se desenvolvem os processos discursivos*" e não enquanto "*... expressão de um puro pensamento, de uma atividade cognitiva (...) que utilizaria 'acidentalmente' os sistemas lingüísticos*" (p.91). A discursividade não é a fala, não é a língua, não é um uso, uma utilização ou realização de uma função.

Mas a questão chave que surge bem no começo do capítulo II da obra, a partir do qual passa abordar explicitamente a questão do discurso, é a dependência que ele faz da noção de *processo discursivo* com a teoria histórica dos processos ideológicos e científicos, a questão das formações sociais, ou seja, uma teoria materialista do discurso. Assim as contradições que emergem na aparente unidade da língua são as "*contradições ideológicas (...) constituídas pelas relações que mantêm, necessariamente, entre si, os processos discursivos, na medida em que se inscrevem em relações ideológicas*" (p.93). A apropriação do conceito de Foucault fica de certa forma submetida à teoria de Althusser. Por isso ele relaciona sempre *formação discursiva* com "*condições de produção*", uma noção tipicamente materialista. Enquanto Foucault fala em *prática discursiva*, Pêcheux prefere falar, não casualmente, em *processo discursivo*.

Anterior à teorização sobre o discurso, a obra se detém, num primeiro momento, na crítica ao idealismo lógico inscrito numa filosofia como a de Frege. Pêcheux vai mostrar que a proposta de Frege -que estabelece um certo número de relações entre lógica e lingüística, nos termos da articulação entre enunciados/proposições, como de argumentos e predicado- que visa a descrição desses mecanismos de encaixe/articulação, não preencheriam as exigências com respeito à análise da base (lingüística) e do processo (discursivo-ideológico). Para ele, esse duplo funcionamento lógico-lingüístico, pretensamente neutro e indiferente (espontaneísmo idealista), que propalaria uma descontinuidade entre ciência e ideologia, simplesmente *"realiza espontaneamente o acobertamento ideológico da descontinuidade, simulando-a ideologicamente"*(p.124). Uma simulação que mascara um terceiro elemento, que é o campo de relações, no interior do qual se constitui o *"pensável"*. E este é o ponto que Pêcheux pretende privilegiar como objeto de seu trabalho, a questão do *"funcionamento das representações"* e do *"pensamento"* nos processos discursivos, o que fará da perspectiva materialista, *"... o exame da relação do sujeito com aquilo que o representa, portanto uma teoria da identificação e da eficácia do imaginário"* (p.125). A esquematização da concepção idealista que ameaça a teoria do discurso seria (p.131):

- 1) diz respeito a uma interpretação formalista dos mecanismos lingüístico-discursivos do *encaixe* (determinação) e da *articulação dos enunciados*; interpretação que leva ao segundo ponto,
- 2) que consiste num acobertamento da oposição *ciências/ideologias* pelo par idealista lógica (=ciência)/matemática; essas interpretações e acobertamentos idealistas encontram seu fundamento num terceiro ponto,
- 3) a saber, o efeito ideológico *sujeito*, pelo qual a subjetividade aparece como fonte, origem, ponto de partida ou ponto de aplicação.

Como se evidencia, Pêcheux tem um interesse muito acentuado em destacar e compreender as ideologias/ Ideologia (veremos a frente a distinção destes termos quanto ao emprego no singular e no plural). Aliás é exatamente por esse viés que fará a crítica da própria lingüística, vítima também de um engano idealista, fundando-se sobre o mito de uma metalíngua perfeita. Mas para ele não é o bastante reconhecer as ideologias, restringindo-as a idéias que teriam origem nos sujeitos. Ao contrário, são *"forças materiais"* que, na verdade, *"constituem os indivíduos em sujeitos"* (p.129).

Traçada essa crítica, vai então afirmar que uma teoria materialista dos processos discursivos não pode se contentar em reproduzir, como um dos seus objetos teóricos , o sujeito ideológico como *"sempre-já dado"* (p.239). Assim sendo, não basta postular a noção de discurso e sua variante, processo discursivo, mas tem-se, necessariamente, que haver com uma nova concepção de sujeito. É quando insere sua conhecida asserção: a teoria materialista deve começar por uma *"teoria (não subjetivista) da subjetividade"* (p.131). Assim, o campo teórico de seu trabalho estaria determinado por três regiões: a subjetividade, a discursividade e a descontinuidade ciências/ideologias. Neste seu projeto, é exatamente este esboço de uma teoria não subjetivista da subjetividade que convoca para uma

interferência articulante o *inconsciente* e a *ideologia*. E é a partir destas interferências que se pode falar de algo (a ideologia, o inconsciente) que "*interpela os indivíduos em sujeitos*". Identificando este Sujeito que interpela como o Outro, do que se conclui, "*o inconsciente é o discurso do Outro*". Pêcheux entrevê a possibilidade de

*"discernir de que modo o recálque inconsciente e o assujeitamento ideológico estão materialmente ligados, sem estar confundidos, no interior do que se poderia designar como o processo do Significante na Interpelação, processo pelo qual se realiza as condições ideológicas de reprodução/transformação das relações de produção."*

(pp.133-4)

A propósito deste esforço de Pêcheux na constituição de uma teoria da subjetividade, vale a pena uma contraposição com Foucault. Paul Henry (1977) chama atenção para o fato de que a arqueologia de Foucault, em sua configuração epistêmica de ciência do discurso, apresenta-se como sendo o avesso da configuração epistêmica da lingüística, na medida em que ela será centrada na materialidade quase circunstancial dos enunciados, e substitui o desdobramento da forma-sujeito por "*...lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente preenchido por indivíduos diferentes*" (p.106). Assim, para Foucault, no nível enunciativo não haveria efetivamente sujeito, mas uma posição de sujeito suscetível de ser ocupada por indivíduos diversos. Henry chega a falar num antissubjetivismo radical em Foucault, que o teria levado a deixar de lado a questão do sujeito. Veremos à frente que este tipo de afirmação não leva em conta o trabalho posterior de Foucault. Nesta mesma linha está a crítica de Maldidier/Normand/Robin (1972). Segundo as autoras, a arqueologia teria elaborado um trabalho crítico, desconstrutivo do sujeito e de certos tipos de análise de performances verbais. Seria uma espécie de diagnóstico, discurso sobre discursos, mas não ofereceu uma teoria do discurso que possibilitasse conceber e tematizar o sujeito em novos enquadramentos. Assim a arqueologia marcaria mais um lugar, um momento crítico e de desconstrução necessários, um ponto de partida na elaboração de uma posterior teoria do discurso (pp.78-82). Permanecem contudo, ainda na opinião das autoras, como conceitos operacionalizáveis, o de discurso e de formação discursiva. Este último, em termos, já que deveria inserir as condições de produção. Neste raciocínio podemos concluir que Pêcheux teria dado o necessário passo seguinte ao teorizar esta nova subjetividade.

Ocorre que, ao menos até o momento de *Les vérités...*(1975) -embora referida a psicanálise, cuja teoria subjetiva deveria atravessar as três regiões de conhecimento da análise do discurso (o materialismo histórico, a lingüística e a teoria do discurso)- o que se sobressai, a meu ver, são a teoria materialista e o conceito althusseriano de ideologia. Veremos à frente que Pêcheux posteriormente, num olhar retrospectivo, reconhece esta predominância e, veremos também, que apenas nos seus últimos trabalhos, da década de 80, é que ele encontra o caminho de uma melhor operacionalização na teoria, deste campo de interferência, o inconsciente. Pois bem, compartilho de uma certa abordagem dentro deste variado campo que é o da análise do discurso atual, que postula a exigência de uma incorporação mais efetiva no campo, do pensamento de Lacan, no que se pretenda

constituir uma teoria não subjetiva da subjetividade. As problemáticas que estão sendo levantadas neste capítulo, a análise de uma discursividade específica no segundo e finalmente a circulação por alguns pontos da teoria psicanalítica no terceiro capítulo, pretendem delinear esta dissertação, de tal forma a fazer funcionar, nos seus limites, a interferência deste campo. É bem verdade que o estudo de uma discursividade como esta aqui privilegiada, formalmente inscrita nos quadros de uma instituição e de uma tradição ( a Igreja Católica), na medida em que -para empregar a expressão de Althusser- constitui um Aparelho Ideológico de Estado, sugeriria com facilidade a mobilização e articulação da questão da ideologia, no sentido althusseriano. Mas por outro lado, em se tratando de uma discursividade que tanto permeou e concerniu práticas individuais, privadas 'Íntimas', da sexualidade, parece-me ter se tratado (e ainda se tratar) menos de uma grande ideologia e mais de uma discursividade difusa, disseminada, que funcionou (e ainda funciona) menos por uma interdição/repressão externa e mais por uma internalização das coerções. Não querendo dizer com isto que tem havido uma plena imposição das coerções e com eficácia absoluta, muitos são os que as violaram e historiadores já têm reconstituído práticas e concepções que escaparam às imposições da moral cristã. É por isso que me parecem produtivas, junto à teoria lacaniana, as contribuições também de Foucault.

Mas voltemos ainda a Pêcheux. Mesmo em 75 ele já trazia seus alertas quanto a uma certa forma equivocada de se conceber a ideologia :

*"...a Ideologia não se reproduz sob a forma geral de um Zeitgeist (isto é, o espírito do tempo, a 'mentalidade' da época, os 'costumes de pensamento', etc) que se imporia de maneira igual e homogênea à 'sociedade', como espaço anterior à luta de classes." (p. 144)*

Note-se contudo, que o que persiste sempre é o que finaliza a citação, a luta de classes. A teoria da ideologia movimentada de forma tão dependente a este construto, dificulta sua operacionalidade, sua viabilidade na abordagem da sexualidade. Um campo cujo imaginário resiste a um enquadramento tão determinado. Um imaginário que permeou todos os segmentos sociais, tanto a camponesa medieval, como a bela *donna* da corte. Uma moralidade instituída, cujo recorte atravessa, ainda hoje, a sociedade ocidental como um todo.

Mas na sequência quando Pêcheux insiste que,

*"...as condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção (são) condições contraditórias....(e)..... constituídas em um momento histórico dado, e para uma formação social dada, pelo conjunto complexo dos aparelhos ideológicos de Estado..."*

esclarecendo ainda que esse conjunto complexo quer dizer,

*relações de contradição-desigualdade-subordinação entre seus seus 'elementos" (p. 145)*

percebemos um nível mais problematizante da concepção da ideologia e neste sentido articulável com a linha que estamos pretendendo instaurar. Sua definição a seguir, das formações ideológicas, como algo que rompe com uma idéia de um movimento geral e coincidente de todos os Aparelhos Ideológicos de Estado, ressaltando antes, caráter “regionais” e “posições” de classe, também vêm de encontro a nossas postulações. Mas sempre atrelada a uma concepção rígida de luta de classes “...onde estas contradições manteriam uma unidade assegurada pela ideologia dominante, a da classe dominante” (p.146). Uma unidade que se sustentaria, menos por manter o idêntico em cada região ideológica, e mais por reproduzir nessas regiões as relações de desigualdade-subordinação. Portanto, não uma subjugação direta, mas uma infiltração. Assim não se poderia pensar numa luta ideológica “simétrica” “em um mesmo espaço” entre duas classes antagonistas, e, sim, por dissimulação.

Avançando a discussão para explicitar a inserção de termos como Ideologia (no singular), indivíduos, sujeito e interpelar, termos constituintes da tese central de Althusser “A Ideologia interpela os indivíduos em sujeitos”, Pêcheux oferece algumas significativas afirmações de que, por exemplo, “...só há prática através de e sob uma ideologia” e de que “só há ideologia pelo sujeito e para sujeitos” (p.149). Há uma contemporaneidade da aparição do termo sujeito com o emprego do termo Ideologia (no singular). E ainda neste sentido, procurando diferenciar as ideologias, que têm uma história própria e concreta, da Ideologia, que em geral não tem história, acrescenta que esta se caracteriza por “...uma estrutura e um funcionamento tais que fazem dela uma realidade não-histórica, isto é, **omni-histórica**, no sentido em que esta estrutura e este funcionamento se apresentam na mesma forma imutável em toda história...” (p.151). Asserção esta que o leva a concluir, na sequência, uma articulação conceptual entre a ideologia e o inconsciente. Articulação esta que permite

“...observar que o caráter comum das estruturas-funcionamentos designadas, respectivamente como ideologia e inconsciente é o de dissimular sua própria existência no interior mesmo do seu funcionamento, produzindo um tecido de evidências ‘subjetivas’ devendo entender-se este último adjetivo não como ‘que afetam o sujeito’, mas ‘nas quais constitui o sujeito’” (p.152)

Para mim é significativa a recorrência de Pêcheux a esta terminologia - estrutura e funcionamento- para descrever o mecanismo interpelativo de assujeitamento e constituição do sujeito. Mais a frente Pêcheux entrará na questão da formação discursiva. Como já referi, é de meu interesse pensar na articulação possível destes dois conceitos no que se refere à constituição do sujeito: estrutura e formação discursiva. Esta figura da interpelação, “...que se fala do sujeito, que se fala ao sujeito, antes de que o sujeito possa dizer: ‘eu falo’” (p.154), embora neste momento dependente e associada à questão da ideologia (Althusser), penso que é associável ao discurso religioso. Inclusive porque, a própria figura (da interpelação), é ao mesmo tempo religiosa e policial. A religião não reprime, não obriga. Ela interpela, no sentido mesmo daquilo que se fala do sujeito, que se fala ao sujeito, antes de que o sujeito possa dizer, ‘eu falo’. Assim, como mencionamos

no começo do capítulo, o sujeito nasce e se inscreve já num dizer, e isto ao menos em dois sentidos: sua constituição estrutural no sentido psicanalítico e sua inscrição em formação discursiva. Pêcheux prefere neste momento priorizar a dimensão da constitutividade em sujeito pela Ideologia. Mas há um paradoxo aí, de que a interpelação tem um *"efeito retroativo"*, que faz com que todo indivíduo seja *"sempre-já-sujeito"*, um sujeito cuja história e dizer já estava lá, ele se inscreve num *"tu és isso"* sem escapatória. A questão do pré-construído é exatamente o de um efeito no próprio discurso que denuncia esta disparidade.

Toda esta discussão de Pêcheux irá culminar na sua conhecida formalização da *"forma-sujeito do discurso"* (pp.159ss). Permanecendo sempre em sua direta vinculação com a Ideologia, surge, no entanto, desta metáfora epistêmica, uma inter-relação com a concepção estrutural do sujeito. Pois o que se postula nesta fórmula é exatamente de que por trás da *"evidência"* de que *"eu sou realmente eu..."*, há o processo de interpelação-identificação que *"produz"* o sujeito no lugar deixado vazio. Na teoria dos quatro discursos de Lacan (que veremos no terceiro capítulo), seu ensino se inicia por uma pergunta crucial: *"o que produz um sujeito?"* A especificidade lacaniana será a de pensar este *sujeito* como um significante (um ser dependente da linguagem) que se constitui junto, na relação com os outros significantes. Mas neste momento de sua teorização, Pêcheux não operacionaliza Lacan e sim Foucault, pois é exatamente no âmbito da discussão sobre a *forma-sujeito* que inserirá as noções *formação discursiva* e *processo discursivo*, não estando esta segunda expressão em Foucault, resultando pois, já de uma articulação com Althusser. A saber, para Pêcheux, a ideologia mascara sob uma pretensa transparência aquilo que denomina *"...o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados"* (p.160). Isso quer dizer que este caráter material do sentido, mascarado por sua evidência transparente para o sujeito, consiste na sua dependência constitutiva daquilo que ele chama *"o todo complexo das formações ideológicas"*. Esta dependência é especificada em duas teses que permitem uma melhor elucidação. A primeira é de que não existe o sentido *"em si"*, mas este depende da posição, mais propriamente das *"posições ideológicas"*. E é neste ponto que insere a *"formação discursiva"*, entendida por Pêcheux como

*"...aquilo, que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito....(e)...que as palavras, expressões, proposições, etc. recebem sentido da formação discursiva na qual são produzidas: (...) que os indivíduos são 'interpelados' em sujeitos-falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas que representam 'na linguagem' as formações ideológicas que lhes são correspondentes."*

(pp.160-1)

Antes de prosseguir nas suas formulações, não posso deixar de ressaltar uma evidente diferenciação desta definição para com a de Foucault, mencionada anteriormente. Quanto à noção de posição e quanto à idéia de que a formação determina o que pode e deve ser dito, há coincidência. A diferença, no entanto, é a inserção da ideologia como determinante da posição e a da concepção desta

ideologia calcada na luta de classes. Percebo uma disparidade, a meu ver difícil de ser conciliada, pois enquanto Foucault fala, explicitamente, na formação como um princípio de dispersão, Pêcheux a pensa, inversamente, numa conjuntura suposta como um ponto unificante. Não obstante, continuemos, por ora. Pêcheux esclarece, ainda sobre esta tese, que a natureza desta correspondência não é de pura equivalência, nem de uma simples distribuição de funções. Trata-se antes de uma *"intricação das formações discursivas nas formações ideológicas, intricação cujo princípio se encontraria precisamente na interpelação"* (p.182). Esclarece ainda que uma mesma palavra e expressão mudam de sentido ao passarem de formações discursivas, e palavras literalmente diferentes, podem no interior de uma formação discursiva dada, ter o mesmo sentido. Emprega neste sentido a expressão *"processo discursivo"* para *"designar o sistema de relações de substituição, paráfrases, sinônimas, etc., que funcionam entre elementos lingüísticos -'significantes'- com uma formação discursiva dada"* (p.161).

A segunda tese é a que vai postular que toda formação, pela transparência de sentido que nela se constitui, dissimula sua dependência ao *"todo complexo com dominante"* das formações discursivas, intricado no complexo das formações ideológicas. Propõe chamar a este *"todo complexo com dominante"* de *"interdiscurso"* (p.162). Este interdiscurso é composto de dois elementos, o *pré-construído* e a *articulação* (que é o efeito). Esta segunda tese especifica ainda que *"...o EGO, isto é, o 'imaginário' no sujeito (...) não pode reconhecer sua subordinação, seu assujeitamento ao Outro, ou ao Sujeito, já que essa subordinação-assujeitamento se realiza precisamente sob a forma da autonomia..."* (p.163). Com a inclusão destas duas teses na teorização, Pêcheux chega a uma conclusão lapidar:

*"...a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como sujeito): essa identificação, fundadora da unidade (imaginária) do sujeito, apóia-se no fato de que os elementos do interdiscurso (sob sua dupla forma, enquanto 'pré-construído' e 'processo de sustentação') que constituem, no discurso do sujeito, os traços daquilo que o determina, são re-inscritos no discurso do próprio sujeito." (p. 163)*

Há ainda alguns pontos destacáveis. Para Pêcheux a formação discursiva que veicula a forma-sujeito, é a formação discursiva dominante e, as formações discursivas que constituem o que ele chama de interdiscurso, determinam a dominação da formação discursiva dominante. A propósito dos termos *interdiscurso* e *intradiscurso* esclarece que:

*"...a forma-sujeito (pela qual o 'sujeito do discurso' se identifica com a formação discursiva que o constitui) tende a aborver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, isto é, ela simula o interdiscurso no intradiscurso de modo que o interdiscurso aparece como o puro 'já-dito' do intradiscurso, no qual ele se articula por co-*

referência." (p.167)

Outro aspecto é o da contemporaneidade e coextensividade entre o efeito sujeito e o efeito de intersubjetividade, visto que os sujeitos dominados numa formação discursiva se reconhecem entre si como os espelhos uns dos outros. Talvez seja também necessário precisar os dois elementos chave da noção de interdiscurso, o *pré-construído* e a *articulação*.

*"O pré-construído (...) corresponde ao 'sempre-já-aí' da interpeleção ideológica que fornece-impõe a 'realidade' e seu 'sentido' sob a forma da universalidade (o 'mundo das coisas'); ... (e) ... a articulação (...) constitui o sujeito em sua relação com o sentido, de modo que ela representa, no interdiscurso, aquilo que determina a dominação da forma-sujeito."* (p.164)

A questão do *"esquecimento"* das determinações que situam o sujeito no lugar que ele ocupa, está vinculada a estes dois elementos. E neste ponto foi possível a Pêcheux trazer mais uma vez para a teoria, o atravessamento do inconsciente. Pois que a marca do inconsciente como *"discurso do Outro"* designa no sujeito a presença eficaz do *"Sujeito"*. Esta presença faz com que todo sujeito *"funcione"*, no sentido de tomar posição *"em total consciência e em total liberdade"*. Permite ao sujeito tomar iniciativa, tornando-se *"responsável"*, como autor de seus atos. Ressalta ainda que noções como *"asserção"* e *"enunciação"* estão aí, no domínio da linguagem, exatamente para designar esses atos de tomada de posição do sujeito, enquanto sujeito-falante. Tomada de posição esta que não é um *"ato originário"* do sujeito-falante, sendo ao contrário o *"...o efeito, na forma-sujeito, da determinação do interdiscurso como discurso-transverso, isto é, o efeito da exterioridade do real-ideológico-discursivo, na medida em que ela 'se volta sobre si mesma'"* (p.171). Terminaria este rápido percurso por alguns tópicos de *Les vérités...* com um último destaque. Para ele, os termos interdiscurso, intradiscurso, efeito de pré-construído e efeito-transverso, não correspondem a fenômenos lingüísticos estritamente falando, antes *"representam, em relação à base lingüística, a existência determinante do todo complexo das formações ideológicas"* e por fim que *"ao dizer que o todo complexo das formações discursivas ( o interdiscurso) é intricado no das formações ideológicas... (quer deixar claro)...que ele não é a forma geral(...) mas uma das formas específicas"* (p.259).

Para a análise do discurso, no âmbito estrito da lingüística, Pêcheux é sem dúvida o grande teórico do discurso. Fazendo uso desta expressão de Foucault, *formação discursiva*, ele a operacionaliza junto a outros elementos, viabilizando-a em termos de análise propriamente dita. Mas por outro lado, ao vinculá-la à concepção althusseriana da ideologia, cria com esta um vínculo por demais dependente restringindo neste sentido o conceito. É bem verdade que inicia uma teorização da subjetividade, o que ficara esquecido por Foucault, trazendo para a teoria o dado do inconsciente. O fato é que, até este momento da teoria, isto é, o de *Les vérités...* (1975), o lugar reconhecido e concedido à interferência do

inconsciente, no que poderia oferecer uma teoria da subjetividade que afetasse a própria teorização, embora a todo tempo suposto, produzindo seus efeitos, carece de uma melhor articulação e, em alguma medida, é aplicado com alguns equívocos. Paira uma certa positividade ilusória que Pêcheux reconhecerá posteriormente. Referimo-nos ao *Anexo III* introduzido por Pêcheux na edição inglesa de 1982, incluído na edição brasileira, que representa uma insistente autocrítica (1982). Pêcheux fala nesta retrospectiva autocrítica de um *"retorno idealista de um primado da teoria sobre a prática"*, referindo-se ao marxismo-leninismo (p.299). Quanto ao papel reservado à psicanálise, fala de um seu papel funcionalista, que teria naquele momento, 1975, representado uma espécie de *"gênese do ego"* (p.299). Sua auto-crítica ganha o tom de uma ironia sobre si, no esforço que fizera em tentar delimitar os efeitos do assujeitamento da interpelação ideológica, ter levado demasiado a sério a ilusão de um *"ego-sujeito-pleno em que nada falha"*, e é isto precisamente que, em sua opinião, falha em *Les vérités* (p.300). E assim chama atenção para aquilo que não estava lá suficientemente suposto e inscrito: a falha, o equívoco, a falta, o chiste, o lapso. O momento posterior da análise do discurso (década de oitenta), será marcado pelo esforço de propiciar a entrada e, fazer no interior da teoria, a escrita desta falta constituinte, pois só há causa daquilo que falha. Ousada afirmação que abordaremos no terceiro capítulo.

No retrospecto de 83, já citado (1983a), Pêcheux reconhece um avanço no período da AD-2, década de 70, em relação a AD-1, que no fim dos anos 60 restringia-se à análise de *corpora* fechados de sequências discursivas, centrando-se nas *"máquinas"* discursivas estruturais (p.312). O principal avanço na AD-2, teria sido exatamente a introdução da noção de *formação discursiva* (derivada de Foucault) e *interdiscurso*, ambas referindo àquilo que está além de uma máquina estrutural fechada, algo *"exterior"* constitutivo. Mas ressalta que o sujeito do discurso permanecia sendo concebido como *"...puro efeito de assujeitamento à maquinaria da 'formação discursiva' com a qual ele se identifica"*(p.314). A *"ilusão subjetiva"* estaria aí, posta apenas nos termos do resultado de um assujeitamento ideológico. O terceiro momento, a AD-3 (ainda em aberto?), oferece mais interrogações que respostas; requer e impõe uma série de novos procedimentos e reconhecimentos, mas sobretudo a questão do discurso como *"discurso de um outro"* e a *"insistência de um 'além' interdiscursivo que vem, aquém de todo autocontrole funcional do 'ego-eu'"*(p.316), que implica um abandono de *"garantias sócio-históricas que supunham assegurar a priori a pertinência teórica de procedimentos de uma construção empírica do corpus refletindo essas garantias"* (p.315).

Inserido também nesta perspectiva, está o trabalho de Nina Leite (1994), que, dentre muitos outros aspectos, acompanha e analisa o percurso de Pêcheux em vários momentos com suas produções correspondentes. Ao que me parece, a autora demonstra, ao expor a articulação lógica subjacente às relações inconsciente-ideologia traçadas por Pêcheux, que este foi se dirigindo para uma teoria do discurso que não se confundia e nem pretendia substituir uma teoria da ideologia, nem o de uma teoria do inconsciente, mas que poderia intervir no campo desta teoria. A questão chave no trabalho de Pêcheux, cujos últimos escritos tentam

responder, será a da escritura de uma estrutura que inclua o real, a contingência, o acontecimento. Conjuguar a sincronia da estrutura com a diacronia do sujeito-falante, cujos enunciados compõem discursos-acontecimentos. Isto foi possível pela mobilização e inclusão mais efetiva da concepção estrutural do sujeito na concepção lacaniana. Articular a ideologia com o sujeito do desejo inconsciente. A referência à psicanálise já estava presente, de forma incipiente, no texto de 68 *Para uma teoria geral das ideologias* (1968). Referência que seguirá o trajeto de uma inclusão cada vez mais acentuada, fundando retrospectivamente os escritos passados. A culminância desta inclusão é o texto *Discurso: Estrutura ou Acontecimento* (1983b).

No trabalho acima citado, Nina Leite, em um aspecto que aqui nos interessa, ao abordar o conceito de *formação discursiva* elaborado na série formação social e formação ideológica, que constituiu um *"...ponto nodal que amarra na estrutura o sentido (e seu correlato, o sujeito) e o discurso, enquanto componente material da ideologia"* (p.123), ressalta o posterior abandono da noção por Pêcheux. Este abandono indicaria as modificações em sua posição do estatuto ou conceito de estrutura no interior da teoria. Quero entender nesta alusão, que de fato Pêcheux abandona esta noção no que ela se entrelaçava e dependia das outras categorias da série, a formação social e a formação ideológica. Mas a noção primeira, forjada por Foucault, não implicava estas dependências. Diria que fora o próprio Pêcheux que fizera o deslocamento na cadeia conceitual. Recordemos a propósito e mais uma vez que Foucault postulava certas regularidades discursivas apreensíveis numa rede, numa campo dispersivo e não homogêneo. Talvez caiba aqui antecipar uma das conclusões de Pêcheux em *Estrutura ou Acontecimento*, quando da pergunta crucial do texto, que é a de como inscrever o acontecimento de um discurso na estrutura, sem absorvê-lo por completo e nem por fim apagá-lo num transcendental histórico:

*"...a posição de trabalho que aqui evoco em referência à Análise de Discurso (...) supõe somente que, através das descrições regulares de montagens discursivas, se possa detectar os momentos de interpretações enquanto atos que surgem como tomadas de posição, reconhecidas como tais, isto é, como efeitos de identificação assumidos e não negados." (p.57)*

Vejo muita semelhança nesta colocação e nas de Foucault, ao se falar de descrições regulares de montagens discursivas. No entanto, o leitor de posse do texto de Pêcheux, poderia estranhar esta afirmação, contra-argumentando que tal afirmação está na sequência exatamente de uma 'crítica' a Foucault. Senão vejamos. Pêcheux assim problematiza a filiação a Foucault:

*"...a noção de 'formação discursiva' emprestada a Foucault pela Análise de Discurso derivou muitas vezes para a idéia de uma máquina discursiva de assujeitamento dotada de uma estrutura semiótica interna e por isso mesmo voltada à repetição: no limite, esta concepção estrutural da discursividade desembocaria em um apagamento do acontecimento através de sua absorção em uma sobreinterpretação antecipadora." (p.56)*

Identifico nesta afirmação um reconhecimento que é fundamental que se ressalte. Este uso da noção formação discursiva, acabou por se constituir numa deriva no interior da análise do discurso. Ou seja, houve um desvio, um deslocamento, uma nova configuração da noção, fato que nos leva a concluir que a noção não é, para Pêcheux, inválida em si. Tenho para comigo que esta deriva para uma "sobre-interpretação" "transcendental" e "antecipadora" deveu-se em grande parte ao uso da noção althusseriana de ideologia, noção predominante naquele momento da análise do discurso e que por isso absorveu a noção da formação discursiva, diluindo-a. E ao que parece neste texto de 83, Pêcheux está mais engajado num projeto da inscrição mais efetiva do inconsciente na concepção estrutural da ideologia, não voltando seu interesse para uma mais efetiva revisão, releitura e reinscrição de Foucault.

É importante agora compreendermos melhor este último momento de Pêcheux, um ponto da teoria que é o que está mais diretamente relacionado às questões discursivas mais recentes, onde pretende se inserir este trabalho. O percurso de Pêcheux mostra que em 69 sua tese já apontava para uma teoria não subjetiva da constituição do sujeito. Este encaminhamento torna-se efetivo em 75 com o texto que já comentamos longamente. Mas a virada decisiva se dará nos escritos da década de 80. Neste último momento, uma das questões centrais na psicanálise, em específico em Lacan, ganha estatuto na teoria do discurso. A saber, escrever uma estrutura, que enquanto noção, incluísse o sujeito, naturalmente o sujeito do desejo, o sujeito do inconsciente, inscrever pois, a falta constituinte do sujeito. O equívoco em que Pêcheux incorrera em 75, confundindo sujeito e ego, não ocorrerá aqui. Desta vez Pêcheux inclui o sujeito, qualificado especificamente como sujeito do desejo inconsciente. Há portanto uma reformulação do conceito de estrutura, que supõe a língua afetada por um real impossível de se inscrever, de ser simbolizado. E é neste sentido que no texto mencionado *Acontecimento ou Estrutura* (1983b), faz definitivamente a crítica a todo projeto de um saber que pretendesse unificar em uma "estrutura homogênea" a "multiplicidade heteróclita" das "coisas-a-saber", seja ela, a escolástica aristotélica, seja o positivismo, seja a ontologia marxista, ou seja o projeto estruturalista (p.35). Aliás esta crítica se volta também sobre o estruturalismo, porque para Pêcheux, ao contrário do se possa pensar, este projeto também falhou. Pretendeu constituir-se numa sobre-interpretação estrutural, que fez valer o "teórico" como uma espécie de "metalingua" (p.46). Assim ao substituir o sujeito consciente do conhecimento, pôs em seu lugar uma estrutura vazia, conceito que não se articulou com qualquer efeito de subjetividade, isto é, conforme aponta Nina Leite(1994):

*\*...o conceito de estrutura não incluiu um sujeito por ela afetado (...)*

a propósito do que esclarece,

*o conceito de estrutura em Psicanálise adquire caráter fundamentalmente diferente de referência dos estudos lingüísticos na medida em que a ordem da linguagem é pensada como condição para haver inconsciente, o que*

*impõe a necessidade de construir uma noção de estrutura compatível com a inclusão de um sujeito do inconsciente dela derivado." (p.86)*

Pois bem, a grande e significativa mudança de Pêcheux neste texto *Discurso: Estrutura ou Acontecimento* (1983b) -que está inscrita também em outros trabalhos do início dos anos 80 como *La langue introuvable* (1981), ou ainda em artigos esparsos como *Ler o arquivo hoje* (1980a), a retrospectiva da análise do discurso, caracterizando-a em três momentos, como já mencionado, e outros- está em ter incorporado a idéia do equívoco, tanto no objeto que se põe como um real, como no discurso que pretende captar algo deste real. Não há o "real", ou ao menos este "real" comporta vários sentidos. Reportemo-nos a algumas passagens de *Estrutura ou Acontecimento*

*"Interrogar-se sobre a existência de um real próprio às disciplinas de interpretação exige que o não-llogicamente-es-tável não seja considerado a priori como um defeito, um simples furo no real (...) e ainda, este real (...) é constitutivamente estranho à univocidade lógica, e um saber que não se transmite, não se aprende, não se ensina, no entanto, existe produzindo efeitos." (p.43)*

Estas colocações levam Pêcheux a fazer uma reflexão sobre o *ler*, o *descrever* e o *interpretar*. Sugere alguns pontos que deveriam ser tomados como exigências num trabalho de análise discursiva ainda viável.

Uma primeira exigência seria a de dar primado aos gestos de descrição das materialidades discursivas. Um descrever que se distingue de um interpretar, e reconhece um real específico sobre o qual se instalar; o real da língua (que não se confunde com a linguagem, a fala, o discurso, o texto, a intenção conversacional). Reconhecer e abordar o *próprio* da língua através do papel do equívoco, da elipse, da falta. Construir na pesquisa lingüística procedimentos capazes de abordar explicitamente o fato lingüístico do equívoco como fato estrutural implicado na ordem do simbólico. E aponta ainda que o objeto da lingüística (o próprio da língua) aparece atravessado por uma divisão discursiva entre dois espaços:

*"...o da manipulação de significações estabilizadas, normatizadas por uma higiene pedagógica do pensamento, e o de transformações do sentido, escapando a qualquer norma estabelecida a priori, de um trabalho do sentido sobre o sentido, tomados no relançar indefinido das interpretações." (p.51)*

E existe ainda entre estes dois espaços uma zona intermediária de processos discursivos do cotidiano. Segundo Pêcheux, escapou ao estruturalismo este caráter oscilante e paradoxal do registro do ordinário. Por isso funcionou, como já mencionado, como uma espécie de "sobre-interpretação estrutural", uma espécie de "metalingua", privilegiando neste sentido a análise dos grandes textos, as metanarrativas (como por exemplo *O Capital*).

A segunda exigência, precedente da anterior, tem a ver com a incontornável presença do equívoco na língua, a saber, toda descrição, tanto de objetos, de acontecimentos ou de qualquer arranjo discursivo textual *"...está intrinsecamente exposta ao equívoco da língua: todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro"* (p.53). Percebe-se, pois, como se instala com força na teoria, este reconhecimento da equivocidade intrínseca e que irrompe inapagavelmente na língua e nos enunciados. Todo enunciado, toda sequência de enunciados, dirá, *"...é, pois, linguisticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar a interpretação"* (p.53). Nesse espaço é que pretende trabalhar a análise do discurso.

Uma questão central que se coloca neste ponto para as disciplinas de interpretação é o reconhecimento do *outro*. Pêcheux diz claramente que é porque há *outro* nas sociedades e na história, correspondente a esse outro próprio ao linguajeiro discursivo, que pode haver aí ligação, identificação ou transferência. Isto corresponde à existência de uma relação que possibilita a interpretação, o interpretar. Essas relações, essa ligação é o que permite que as filiações se organizem em memórias e as relações sociais em redes significantes. Vai-se percebendo nesta terminologia de Pêcheux, o distanciamento de qualquer dogmatismo conceptual ou metodológico, como que se mantendo sempre alerta quanto ao inapreensível do real. Um real que sempre resiste a enquadramentos rígidos.

Suponho que esteja ficando claro até aqui, que Pêcheux reclama o direito e a necessidade do interpretar além do descrever. Os estruturalistas teriam por exemplo, na suposição de que todo fato já é uma interpretação, se propostos a simplesmente descrever os arranjos textuais discursivos na sua intricação material, suspendendo a produção de interpretações. Atitude ilusória, cuja pretensa neutralidade ante o real, corresponde antes a uma ilusão. Pêcheux ao reconhecer os dois gestos, o de descrever e o de interpretar, ressalta, porém, que o problema é determinar nas práticas de análise de discurso o lugar e o momento da interpretação em relação aos da descrição. De qualquer forma o que se pode afirmar de antemão é que não são duas fases sucessivas, trata-se de uma alternância, cujo imbricamento não impossibilita um discernimento dos dois momentos. Toda descrição abre sobre a interpretação. Mas não é um abrir sobre *"não importa o que"*. A própria descrição coloca questões, possibilita pontos de interpretação:

*\* a descrição de um enunciado ou de uma sequência coloca necessariamente em jogo (através da detecção de lugares vazios, de elipses, de negações e interrogações, múltiplas formas de discurso relatado...) o discurso-outro como espaço virtual de leitura desse enunciado ou dessa sequência (.....)( e) (...) esse discurso-outro enquanto presença virtual na materialidade descritível da sequência, marca, do interior desta materialidade, a insistência do outro como lei do espaço social e da*

*memória histórica, logo como o próprio princípio do real sócio-histórico. É é nisto que se justifica o termo de disciplina de interpretação, empregado aqui a propósito das disciplinas que trabalham neste registro." (p.55)*

A questão chave, porém, é a da contínua resistência deste real, que sempre possibilita um equívoco, uma ilusão no gesto interpretativo:

*"o ponto crucial é que, nos espaços transferenciais de identificação, constituindo uma pluralidade contraditória de filiações históricas (através das palavras, das imagens, das narrativas, dos discursos, dos textos, etc) as 'coisas-a-saber' coexistem assim com objetos a propósito dos quais ninguém pode estar seguro de 'saber do que se fala' porque esses objetos estão inscritos em uma filiação e não são o produto de uma aprendizagem: isto acontece tanto nos segredos da esfera familiar 'privada' quanto no nível 'público' das instituições e dos aparelhos de estado. O fantasma da ciência régia é justamente o que vem, em todos os níveis, negar esse equívoco, dando a ilusão que sempre se pode saber do que se fala, isto é, se me compreendem bem, negando o ato de interpretação no próprio momento em que ele aparece." (p.55)*

A interpretação é, não o que fecha o sentido, que encontra a resposta, que pretenda saber com precisão e sem falhas das coisas-a-saber. É um gesto que reconhece, inscreve e faz mostrar esse equívoco que necessariamente irromperá. Foucault no projeto arqueológico mantinha suas precauções quanto a uma teoria homogeneizante e calcada num positivismo científico. Insistiu muito nas relações, nas redes, nas séries, nas regularidades que constroem significações e, embora insistisse mais ainda na idéia da dispersão, não teve o mesmo empenho em reconhecer esta resistência do real, enquanto impossível de ser simbolizado, dado inclusive, à própria natureza da língua que é por onde se escreve. Esta opção poderia ser explicada pela não consideração de uma teoria da subjetividade de natureza psicanalítica. E é esta inclusão que Pécheux faz, a todo fôlego, neste momento. Apesar de permanecer esta crucial diferença nesta problemática filiação (mas qual não o é?) Pécheux/Foucault, são visíveis algumas coincidências, algumas afinidades, alguns efeitos que se reincidentem, inclusive na própria escolha de certos termos como a noção de *acontecimento discursivo*. Termo forjado também por Foucault e do qual Pécheux se apropria com extrema pertinência. Senão vejamos, a propósito da questão chave da inclusão do acontecimento, do contingente na estrutura, parte para a finalização de seu texto com a seguinte formulação:

*"... só por sua existência, todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações inconscientes) de deslocamento no seu espaço: não há identificação plenamente*

*bem sucedida, isto é, ligação sócio-histórica que não seja afetada de uma maneira ou de outra, por uma 'infelicidade' no sentido performativo do termo -isto é, no caso, por um 'erro da pessoa', isto é, sobre o outro, objeto da identificação.\* (pp.56-7)*

E o próprio Pêcheux reconhece esta presença de Foucault, cujos escritos, embora criticáveis -na sua concepção-, permanecem produzindo seus efeitos:

*"Por sua manera de hacer hablar los textos, Foucault abrió la posibilidad de un análisis de estos 'regímenes de materialidade de lo imaginário(...)' Por lo tanto, no se trata de deshacerse de Foucault acentuando aún más la inclinación reformista a la que puede llevar, sino de de desarrollar la categoría marxista leninista de contradicción en el sentido de una apropiación mediante la teoría y la práctica del movimiento obrero, de lo materialista y revolucionário que contiene el trabajo de Foucault."*

Citação que deve ser devidamente contextualizada. Está no texto *Remontémonos de Foucault a Spinoza* (1980b,pp.193-4), onde, a propósito da tríade língua, ideologia e discurso e da relação entre o político e o universitário, Pêcheux, após apontar as três correntes persistentes na lingüística moderna -a lógico-formalista, a historicista e a dialógica- remonta-se a Espinoza e Foucault, numa surpreendente relação, que lhe permite pensar a categoria do discurso. Especificamente quanto a Foucault, faz as seguintes observações. Quanto à relação do discurso com a lingüística, reporta-se às passagens, que já apontamos, do projeto arqueológico, que se volta, não para o conjunto finito das regras da língua, que possibilitam os diferentes enunciados, e sim para o campo dos acontecimentos discursivos, a descrição desses acontecimentos. Quanto às relações entre os enunciados, reporta-se à descrição do conjunto dos enunciados *"dispersos no espaço não-unidimensional em que se distribuem"* (p.189), os sistemas de dispersão que compõem a formação discursiva. Quanto à determinação do discurso por relações de *"lugar"*, aponta as modalidades enunciativas propostas por Foucault, como condições da existência dos discursos (quem fala? com que direito toma a palavra o que fala? etc.). Ressalte-se aí, a diferenciação entre indivíduo e sujeito, pois que um indivíduo pode ocupar diferentes posições em uma série de enunciados e toma o papel de diferentes sujeitos. Um último aspecto é, o por ele chamado *"regimes de materialidade do imaginário"* (p.190), que diz respeito à questão da identidade e à divisão do sentido. Os sentidos dos enunciados mudam conforme o momento. Por exemplo: a afirmação de que a terra é redonda e de que as espécies evoluem, não constituem o mesmo enunciado, antes e depois de Copérnico e Darwin. Uma formulação se compõe com outras proposições de uma dada época.

A despeito das *"ingenuidades"* de Espinosa, Pêcheux chega a ousada afirmação de que, se se considerar os meios teóricos de sua época, ele teria, em certo sentido, avançado mais do que Foucault em termos de uma prática política. Mas o que a mim interessa ressaltar aqui, é a crítica formulada por Pêcheux, a

partir de Lecourt, de que o trabalho de Foucault se vê obstaculizado pela impossibilidade de pensar e de utilizar a categoria de *contradição* (p.192). Repressão teórica que, no entanto, retoma em categorias como: caracterização, norma, instituição, estratégia, poder e outras. Pêcheux está neste ponto imbuído de uma preocupação, muito própria àquela época (anos 80), que é a acusação de um *"reformismo teórico"* no trabalho de Foucault, a despeito da potencialidade revolucionária que seus textos carregariam por sua maneira de falar. Pêcheux novamente se bate com a exigência de não se abrir mão da luta de classes na teorização da ideologia e do discurso. E neste sentido, temendo uma caracterização da formação discursiva como algo semelhante a uma descrição de tipologias (o discurso religioso, científico, moral, jurídico, político, etc... como repartições distintas e não cambiáveis), retoma esta noção, chamando atenção para a necessidade de uma formação discursiva

*"...definir la relación interna que mantiene con su exterior discursivo específico; em suma, determinar los avances constitutivos mediante los cuales una pluralidade contradictoria, desigual y interiormente subordinada de formaciones discursivas se organiza en función de los intereses puestos en juego en la lucha de clases, en un momento dado de su desarrollo y en una formación social dada. Alcanzar este objetivo sería realmente remontarse desde Foucault hasta lo que podría llamarse el spinozismo de nuestra época." (p. 196)*

Há um reconhecimento de Foucault, crítico, é bem verdade, mas cujas postulações não cessam de retomar, reaparecendo na teoria, perpetuando-se na reverberação de alguns efeitos de sentido. A impressão que se tem é de que Pêcheux está, a cada vez, acertando as contas com Foucault, exorcizando sua terminologia dispersante, na tentativa de reconhecê-lo, desde que inscrito num projeto de análise discursiva que não abra mão do materialismo histórico. Surpreendentemente Pêcheux permanece irreduzível no uso marxista da noção, sobredeterminante, da luta de classes. Mas a presença de Foucault retoma por outras vias. Note-se a propósito, que Pêcheux, em *La langue introuvable* (1981) presta um tributo a Foucault pelo seu *"...impressionante trabalho histórico e filosófico (...), que se desenvolveu deliberadamente à margem do pensamento marxista, acertando no interior deste um contragolpe do qual é urgente saber tirar partido. O marxismo não amadurecerá se não obtiver um pouco de clareza de sua própria crise"* (p.37).

O fato marcante é pois este: a década de 80 representou uma virada na análise do discurso com a inclusão de vez da teoria subjetiva de natureza psicanalítica no campo discursivo. Uma inclusão que não pretendia mais fazer a gênese do ego, mas deixar-se atravessar na própria teorização por este atravessamento que não se produz sem incidir com seus efeitos. O texto acima referido de 81, *La langue introuvable* é um empreendimento que procurou mostrar o real da língua como um impossível, evidenciando a busca inócua de toda a lingüística do século XX por este real 'incontrável'. Busca e construção de uma ciência régia que escrevesse sem falhas o real pelo real da língua: nomear o

inominável. E Pécheux procura mostrar o esgotamento de um tal projeto, chamando atenção para a irrupção que se faz do equívoco no real. Tematizando a ambigüidade, os chistes, o sistema descoberto por suas falhas, etc. Da mesma época é o artigo *Ler o arquivo hoje* (1980a), que dentre muitos aspectos interessantes, poderíamos resumir-lo dizendo que chama atenção para uma antiga distinção, que tende a aumentar, entre “*literatos*” e “*cientistas*”, sendo contemporaneamente reservado a estes últimos, cada vez mais, o privilégio da leitura de arquivos. Uma leitura codificada, informatizada, matematizada (semântica universal), línguas lógicas unívocas (o velho sonho de uma língua perfeita). Há a propósito desta tendência, a restrição, cada vez mais acentuada, dos privilégios da leitura interpretativa. Quadro dramático diante do qual se coloca um desafio: “...é esta relação entre língua como sistema intrinsecamente possível de jogo, e a discursividade como inscrição de efeitos lingüísticos materiais na história, que constitui o nó central de um trabalho de leitura de arquivo” (p.63). É pois à existência desta materialidade da língua na discursividade do arquivo que é preciso se dedicar.

Há, pois, nesta última fase da análise do discurso a reformulação do conceito de estrutura, visto que a língua é afetada por um real impossível de se inscrever, de ser simbolizado. Esta impossibilidade deve estar escrita na própria estrutura. Isto sendo possível numa recorrência teórica e *escritural* a Lacan, que, se pode ser incluído no quadro epistêmico do estruturalismo na medida em que também descartou o sujeito da consciência numa formalização da estrutura, diferenciou-se deste, ao incluir um outro sujeito, o sujeito do desejo inconsciente. Assim a psicanálise coincide com o estruturalismo na exclusão do sujeito psicológico, mas por outro lado e, nisto se diferenciando, inclui o sujeito dividido.

Chamaria atenção para uma última referência na teorização do discurso na contribuição de Paul Henry (1977), cuja obra, já mencionada insere-se no momento da AD-2, década de 70. Se isto é verdade em termos de referência cronológica, identifico no trabalho de Henry uma articulação que já antecipa os procedimentos da década de 80. Henry chama atenção para o fato de que “o simbólico, enquanto parte da linguagem que constitui e estrutura o sujeito, não supõe apenas a linguagem, mas na linguagem, a dimensão do discurso”; e esta dimensão do discurso, supõe, por sua vez, a existência da sintaxe: “a sintaxe está situada, na linguagem, na articulação da língua e do discurso” (p.181). Assim seria necessário um trabalho de análise do discurso, identificando sua sintaxe e construção gramatical. Essa identificação, se por um lado é uma desmontagem da dimensão do discurso, por outro é o que possibilita por a nu “o que marca no discurso a presença do sujeito da enunciação sob o sujeito do enunciado” (p.182). Uma presença que se manifestará por brancos e vazios nas articulações. Henry está supondo aqui o sujeito do desejo. Insiste muitas vezes que o simbólico não é a linguagem, nem o discurso: “O simbólico não é a linguagem. Seria preciso dizer sobretudo que a linguagem é simbólico realizado” e “definir a relação do simbólico com a relação de linguagem supõe, contudo, uma outra coisa: o simbólico é aquilo que, na linguagem, é constitutivo do sujeito como efeito” (pp.164-5).

No decorrer do trabalho, ao mobilizarmos diferentes categorias, teremos como referencialidade epistemológica este quadro até aqui traçado. A tentativa de situar certas questões no que se refere a uma análise de discursividades.

### Foucault - um reparo a tempo

O leitor mais familiarizado com a obra de Foucault poderá fazer, no que se elaborou até aqui, uma justa reivindicação. Que não se reservou a Foucault o mesmo cuidado dedicado a Pêcheux. A saber, a menção a Foucault se restringe aos textos dos anos 60 e início dos 70, como se sua obra aí se encerrasse. Esta lacuna é em certa medida justificável na medida em que se pensa que são exatamente os textos deste período que afetam diretamente a Pêcheux. Mas Foucault prosseguiu, pelos anos 70 e início dos 80, sua "obra" e pensamento com intensa produção. Aliás uma das impoderáveis -mas nem por isso sem alguma significação- questões que se pode fazer é do porquê Pêcheux não ter se aproximado deste momento posterior de Foucault que apresenta, além de outros avanços e contribuições, uma teorização sobre o sujeito.

Eribon (1994, pp.55-6) aponta, sem rigidez, para três momentos no trabalho de Foucault: O primeiro, inscrito no cultural-estruturalismo dos anos 60, seria o de *As Palavras e as Coisas* e *A Arqueologia do Saber*. Aceitando-se esta caracterização nossa abordagem neste capítulo se restringiria a este momento primeiro. Um segundo momento seria o dos trabalhos da década de 70, *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber* -o primeiro volume da *História da Sexualidade*-, que representariam uma guinada para a "analítica do poder". Eribon sugere que o primeiro texto se voltou sobretudo contra a teoria marxista do poder, especificamente contra a teoria althusseriana dos aparelhos ideológicos de Estado. E o segundo texto se constituiria numa crítica à ideologia do pós-maio, especialmente o propalado tema da liberação sexual. E o terceiro momento desenhado a partir de 76, seria aquele que, após um intervalo de oito anos, culmina na publicação dos volumes seguintes da *História da Sexualidade*, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, onde a pesquisa genealógica o leva mais longe na tentativa de fazer uma história do sujeito. É o momento pois de uma teorização da questão do sujeito. Para apreender o nascimento do homem moderno, sua sondagem não mais se limita ao recuo apenas até o século XVI, mas se volta para a Antiguidade, entendida aí especificamente do século IV a.C. até os dois primeiros séculos de nossa era. Não, evidentemente, o sujeito da consciência, o sujeito clássico das filosofias transcendentais, mas sim, arriscaríamos dizer, o sujeito do desejo. Na entrevista de 1973 a Rabinow / Dreyfus (1994), Foucault assim estrutura este seu projeto genealógico:

*"Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética da qual nos constituímos como agentes morais." (p.262)*

Ressalta ainda que estes três eixos já estavam presentes em seus primeiros trabalhos, mas de forma confusa. Para ele o "eixo da verdade" foi estudado no primeiro momento, o "eixo do poder" no segundo, e por fim o "eixo ético" na *História da Sexualidade*. Na mesma entrevista reafirma: "...estou escrevendo uma genealogia da ética. A genealogia do sujeito como um sujeito de ações éticas, ou a genealogia do desejo como um problema ético" (p.265-6). Foucault supõe algo como que se o sujeito do desejo fosse uma invenção da história, e é neste sentido que a *História da Sexualidade* se valeria como uma "arqueologia da psicanálise". Aí estaria, inclusive, um dos pontos de distanciamento entre Lacan e Foucault, nos anos 70-80.

Mas voltando ao ponto inicial, digamos que se não foi possível a Pêcheux incluir esta abordagem posterior de Foucault em seu trabalho, quem sabe poderíamos nós, com as tão maiores limitações, indicar alguns pontos neste possível e promissor ponto de conjugação.

## CAPÍTULO II

### CATOLICISMO E SEXUALIDADE OCIDENTAL

#### Questões iniciais - delimitando o campo de análise

Este capítulo é o da análise do discurso teológico da Igreja cristã -em específico da Igreja Católica- sobre a sexualidade, partindo do pressuposto de que a moral, chamada ocidental, está numa relação direta, se não de determinância, ao menos de constitutividade, com esta tradição discursiva construída pela Igreja, no âmbito da religião cristã.

Trata-se de uma abordagem lingüístico-discursiva. Para tanto, a análise que percorrerá alguns textos, estabelecendo certos recortes, partirá de uma *corpus* atual, a saber, as mais recentes alocações da Igreja sobre a questão: a encíclica *Evangelium Vitae* (Evangelho da Vida) publicada pelo Papa João Paulo II em 25 de março de 1995; incluindo ainda, da mesma fala papal, a *Carta às Famílias* que em fevereiro de 1994 prenunciava o que a encíclica traria; e por fim a *Carta às Mulheres*, de 29 de junho de 1995, véspera da "Quarta Conferência Mundial da Mulher" realizada em setembro do mesmo ano na cidade de Pequim. Destes textos contemporâneos nos reportaremos a referências mais antigas, fazendo circular relações na reconstituição de um traço discursivo, a saber: a exegese bíblico-alegórica dos padres primitivos, em específico um texto de Ambrósio; a seguir tentando apreender algo do sujeito religioso medieval cuja constituição foi determinante de certos modos de leitura; por fim, deter-me um pouco em algumas passagens dos místicos espanhóis, Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz, cujos ousados textos instauram uma dissimetria do interior mesmo da tradição teológica.

Propor-se a uma análise discursiva implica que os textos a se analisarem não serão abordados no nível apenas de sua própria textualidade, de sua estruturação lingüístico-formal. Para além da língua e do texto, lidamos com esta noção já suficientemente apontada, em sua complexidade, a noção *discurso*. A língua é atravessada por interferências subjetivas e interferências históricas. Não se pode negar o seu papel, no imaginário, de instrumento de comunicação e suporte de pensamento, mas reconhecer para além desta aparente transparência os traços das referidas interferências. A língua como um ponto de articulação que sustenta uma instância de significação. Não há, porém, como não iniciar o capítulo sem uma certa apreensão e uma incômoda hesitação, pois me vem à lembrança a reflexão precedente de Pêcheux. Como apreender o acontecimento discursivo, em

sua contingência e historicidade únicas? Como traçar uma linha, sempre tênue, de filiação histórica? Como inscrever estes textos esparsos numa tradição e numa estrutura sem apagá-los? Como circular relações entre o alegorismo revoltado de Ambrósio, a leitura monástica do medievo, já numa circunscrição hermenêutica mais rígida, os escritos íntimos, numa poética delirante de uma Santa Teresa, contrapondo-os todos aos contemporâneos documentos papais? A busca, em si, já problemática, de um sempre fugidio *rastro* (na expressão de Derrida), não pode se colocar a partir de um lugar e de um gesto homogêneo e transcendental. Seja como for, um reconhecimento deve ser assumido, algo sempre escapa à apreensão. No que se diz e se nomeia uma identidade ou uma relação, sempre se escamoteia uma outra perspectiva, sempre se perde um outro olhar.

É bom ressaltar, e isto é de fundamental importância numa perspectiva lingüística, que o discurso não seria algo como uma dimensão por trás do texto, subjacente a ele, mas algo inscrito na própria materialidade da língua, lembrando as colocações de Henry no capítulo anterior de que a dimensão do discurso na linguagem supõe a existência da sintaxe e a sintaxe está situada na linguagem na articulação da língua e do discurso. Isto naturalmente implica que no nosso *corpus* de análise e nos textos recorridos deveremos estar atentos aos elementos da materialidade lingüística: possível enquadramento tipológico, o léxico, as relações semânticas, as interlocuções explícitas e não explícitas, a intertextualidade, os atos de fala e outros procedimentos de análise, que façam emergir a discursividade.

#### **Diferenciação deste trabalho em relação aos precedentes**

Outros trabalhos precedentes já têm privilegiado a análise de diferentes expressões do discurso religioso. Maingueneau (1987), por exemplo, a propósito da configuração de uma *"cena enunciativa"* na perspectiva pragmática -articulada com uma concepção de *formação discursiva*- que circunscreva o lugar, a cena e o gênero discursivo, ensaia um exemplo analítico sobre os textos do *"humanismo devoto"* da Contra-Reforma Católica, que dominou a literatura devota na França, do fim do século XVI à primeira metade do século XVII. Ele aborda este corpo de textos como uma *formação discursiva*. Além desta noção de fundo, mobiliza na análise conceitos como *sujeitos enunciativos, instância de enunciação, gênero de discurso, tipologia e deixis*. Entre nós há uma coletânea de estudos dedicados à análise de discursos religiosos, organizada por Orlandi(1987), englobando artigos isolados e resumos ou partes de teses. Privilegiam diferentes práticas religiosas como manifestas nos respectivos textos, documentos, folhetos; como por exemplo a análise da atuação dos missionários do Summer Institute of Linguistic entre os índios do Brasil; análise do discurso profético no âmbito específico de uma Igreja (Adventista); análise de uma carta pastoral de uma arquidiocese inserida na prática da teologia da libertação; análise de 'santinhos' da Igreja Católica convocatório para o desafio da missões; análise dos processos enunciativos ligados ao *credo*; e outros recortes. Nestes estudos detectei a mobilização de categorias como: condições de produção, a relação entre o enunciado e sua exterioridade, a relação dinâmica do contextual com o textual; a busca de marcas e estratégias de sermões como: o modo como os alocutários são conclamados ("irmãos"); as metáforas e

paráfrases presentes; o uso constante do imperativo; o uso de antíteses; o uso de performativos; o desnivelamento na relação locutor/ouvinte; a reversibilidade não factível (assimetria); a formação discursiva política: estratégias típicas da função polémica do discurso político; uso de negativos: totais, modalizados, em interrogativas, diretas, particulares, alternativas e do tipo sim/não; justaposição de formações discursivas detectando contradições: tentativas inviáveis de transformar os ouvintes em participantes, através de um discurso que possui marcas profundas da submissão; representações imaginárias: jogo de representações imaginárias na interlocução; papéis sociais e institucionais onde o fiel e a Igreja possuem um lugar imaginário do outro. Estes procedimentos são extremamente pertinentes, pois permitem decompor esses discursos e essas práticas possibilitando apreender dimensões e estratégias do discurso religioso. Uma questão merece no entanto ser destacada. Todas essas análises se inscrevem na vertente da interferência histórica, atendo-se a elementos ideológicos e sociais presentes nos diferentes *corpora* apreciados, bem como mobilizam muitos conceitos da pragmática, recompondo cenas enunciativas, situação e ilusão de interlocução, marcas desta interlocução. Inclusive porque, a meu ver, o discurso religioso tem muita relação, sugere de imediato, essa idéia mesmo de um espaço litúrgico, sacralizado, onde se desenvolve a interlocução, sob a égide de uma referencialidade divina, o Outro, não visível, mas com uma ausência/presença efetiva, a marca de um terceiro. Aliás, relembramos aqui a questão dos rituais da palavra apontados por Foucault (1971). É um sistema de restrição que procura definir, como já mencionamos, a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam, qual a posição a ser ocupada e que tipos de enunciados podem ser formulados. Abrange ainda todo um conjunto de signos que devem acompanhar o discurso: os gestos, os comportamentos, as circunstâncias. Mas, nenhum dos ensaios mencionados acima levou em conta a dimensão da subjetividade, no sentido de que os sujeitos ali implicados, encontram-se afetados pelo desejo, pelo inconsciente. E as interações discursivas, os processos interlocutórios, estão afetados por esta interferência, esta incontornável incidência. Minha inserção, além da temática diferenciada, da análise discursiva da retórica cristã especificamente sobre a sexualidade no âmbito do discurso religioso, traz ainda uma outra modesta contribuição que é a de se filiar menos aos aspectos histórico-ideológicos no sentido althusseriano e se vincular, por um lado, à concepção de formação discursiva no sentido dado por Foucault e, por outro, reportar-se a uma teoria da subjetividade de natureza psicanalítica. Desta perspectiva considera-se que o inconsciente é condicionado pela linguagem, porque há linguagem é que há inconsciente. Assim o fato de haver inconsciente tem efeitos sobre a fala.

Retomando, a propósito, aquelas colocações de Lacan no *Seminário-1* (1953-4), quando no âmbito da análise, embora a noção de discurso não estivesse aí formalizada e emprega o termo *palavra*. Discorre então reiteradamente sobre a estrutura e a função desta palavra. Para Lacan a palavra não tem nunca um único sentido: *"toda palavra tem sempre um mais-além, sustenta muitas funções, envolve muitos sentidos. Atrás do que diz um discurso, há o que ele quer dizer e, atrás do que quer dizer, há ainda um outro querer-dizer, e nada será nunca esgotado..."*(p.275). E o próprio deste campo psicanalítico é afirmar ainda mais, que este discurso do sujeito se desenvolve normalmente *"...na ordem do erro, do*

*desconhecimento, e (...) da denegação* e por este *“registro do erro (...) a verdade faz irrupção”*(p.302). A verdade se propaga em forma de erro, a palavra se inscreve como uma tapeação que não esconde contudo a equivocação, que sempre aparece, de alguma forma sempre retorna. *“Somos, pois, diz Lacan, levados pela descoberta freudiana a escutar no discurso essa palavra que se manifesta através, ou mesmo apesar do sujeito(...) palavra de verdade, uma palavra que ele nem mesmo sabe que emite como significante. É que ele diz mais do que quer dizer, sempre mais do que sabe dizer”* p.303). Retomaremos estas formulações à frente.

### **Um primeiro recorte: documentos papais contemporâneos**

Retornando ao *corpus* selecionado, estabeleçamos o primeiro recorte, que privilegia a análise de alguns documentos papais contemporâneos. São alocações que se enunciam explicitamente do lugar religioso. São comunicações feitas pelo mais alto líder da rígida hierarquia desta tradicional instituição religiosa que é a Igreja Católica. A posição assumida pelo papa é de uma duplicidade. Por um lado dirige-se à sociedade de uma maneira geral, na condição de um porta-voz da Igreja, como que seu representante legítimo e mais autorizado. Por outro lado se dirige aos fiéis, numa posição intra-eclesial impositiva, de quem pode e deve estabelecer, não apenas diretivas, mas deliberações canônicas e doutrinárias. Uma ambígua posição enunciativa, estrategicamente posicionada. Vê-se configurar, já aí, um traço típico do discurso teológico da Igreja Católica: os fiéis devem ouvir e reconhecer na voz do papa, aquele que seria o seu próprio dizer, um dizer, no entanto, que nunca foi formulado. Isto instaura uma circularidade locucional, onde os fiéis sempre acatam, este que seria o seu dizer, mas que de fato não o é, passando no entanto a ser, a partir do momento que é enunciado e instituído como o sendo. É evidente que a pertença doutrinária, se constitui numa garantia antecipada, da eficácia interlocutória. Lembremos, a doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação. E por outro lado lhes proíbe certos enunciados. Mas, e nisto reside sua eficácia, este sentimento de pertença, dissimula a sujeição, na medida em que estabelece uma diferenciação entre o grupo e os outros, o que acaba se transformando num orgulho de participar, privilegiadamente, daquela sociedade. Ainda sobre o papel do papa é possível buscar as raízes desta enigmática figura que a Igreja forjou em sua história. Podemos para isso recorrer à Legendre (1974p.61-70), cuja contribuição veremos mais detalhadamente à frente, visto que oferece instigantes análises sobre este que se coloca como o chefe supremo da Igreja. Como veremos à frente, Legendre vai buscar no conjunto do Direito canônico erigido na Idade Média, as raízes do que chama a ordem dogmática, erigida sob a Lei, que ainda hoje sustenta a sociedade, em novas e complexas tecnocracias dogmáticas. Pois bem, segundo o autor, esse conjunto do Direito canônico foi erigido no medievo sobretudo como Direito pontifício. Diante por exemplo de questões técnicas sobre a hierarquia das fontes do Direito, ao papa é reservada uma posição muito precisamente localizada: ele é o *“derradeiro avalista”*(p.61). Diante de milhares de fragmentos, de proveniências variadas - concílios gerais e locais, obras dos santos autores, legislação secular, etc- que

poderiam desorientar o canonista, o papa detém este papel privilegiado e último. Mas esta sua presença no discurso como avalista, se dá na medida em que aí ele se situa como no lugar de um outro: *"aí está autenticamente afirmado para representar o Ausente"*(p.61). Ele possui as chaves místicas. Sua sentença declara a Lei e mantém a sacrossanta Igreja. Uma posição de mediador, de transmissor da Lei. Comanda *"prá-cima"* e *"prá-baixo"*. Legendre lembra que os glosadores medievais evocaram um termo retirado da tipologia do Direito romano antigo, *vicarius*, que designava o escravo que recebera a missão geral de representar seu mestre e de gerir seus negócios em sua ausência. Assim o papa era reconhecido como o *"vicarius Christi"* (p.62). Mas não só isso, em algum momento, nessa junção do Direito romano e Direito canônico, o papa cumpriu também o papel na cadeia dos signos, *"como duplo do Imperador romano"* (p.62). O autor recolhe a propósito, da produção literária de uma *Querela da Investiduras* travada no século XI, uma exposição das qualidades do pontífice sob a rubrica *Os ditos do papa (dictatus papae)* (p.62):

- Só o papa pode usar insígnias imperiais.
- O papa é o único homem cujos pés são beijados por todos os príncipes.
- Ele é o único cujo nome é pronunciado em todas as igrejas.
- Seu nome é único no mundo.
- É permitido a ele, quando a necessidade o exige, transferir um bispo de uma sé para outra.
- Ele pode, onde quiser, ordenar um clérigo de qualquer igreja.
- Nenhum sínodo pode ser chamado geral sem sua ordem.
- Nenhum texto canônico existe fora de sua autoridade.
- Sua sentença não deve ser reformada por ninguém e só ele pode reformar a de todos.
- Ele não deve ser julgado por ninguém.
- Ninguém pode condenar uma decisão da Sé apostólica.
- A Igreja romana nunca errou e, como atesta a Escritura, jamais poderá errar.
- Com sua ordem e com sua autorização, é permitido aos sujeitos acusar.
- O papa pode isentar os sujeitos do juramento de fidelidade feito aos injustos."

Está aí o indicativo da onipotência, *"o papa é o primeiríssimo, depois o mestre de tudo e de todos"* (p.63). Nota-se uma referência explícita ao Pai. Lembrando que esta sua posição compõe-se com outras, pois o discurso medieval sobre o pontífice se intercala com a exposição sobre a ordem sacerdotal, numa escala de submissão, que divide os cristãos em dois gêneros, os leigos e os clérigos, onde o papa governa os clérigos. E neste recorte, que seleciona os clérigos dos leigos, bem sabemos que do clérigo é exigido a renúncia da mulher, do sangue e do dinheiro. Assim o papa irá representar simultaneamente a onipotência e a radical privação sexual. *"Ele é o pai, mas castrado"* (p.64). Assim, sua representação é o signo de uma ambivalência, ele é sustentado ao mesmo tempo como portador do falo e como privado da capacidade sexual. Sendo essa configuração entendida no plano do imaginário. No espaço de uma ilusão.

*"A idéia escolástica projeta um Grande Eu, significa a sua alteração, congela o conflito num paradigma. O pai onipotente e castrado -imagem textual presente em todas as camadas do sistema- inscreve de maneira reflexiva o objeto sexual sob a ameaça, depois o desejo realizado imaginariamente pela castração fictícia infligida ao pai. A Regra pronunciada pelo pontífice toma também, portanto, seu sentido como expressão de um Discurso do Outro e tira disso (...) não ser uma tirania, mas antes na medida de uma Palavra jurídica, a resposta da massa para a massa." (p.64)*

Ressalte-se pois que este esquema permite perceber de como que os fiéis não recebem esta imposição como tirania, e sim como desejo realizado imaginariamente. Instala-se aí, neste jogo da ilusão, a "crença (...) de onde procede a submissão ao comando e que pronuncia a excelência do Direito"(p.65).

Essa lógica da sujeição ao papa se assegura por dois meios:

1) Primeiro a "sujeição do pontífice à sua função" (p.65). O papado não é uma sucessão de autocratas. Ocorre ali um desmembramento ideal desse sujeito privilegiado, onde o papa se coloca como um servidor, "ele é o servo de um sacerdócio supremo, que ele é desapossado de seus desejos por sua tarefa de pastor, e que ele é sua primeira vítima" (p.66). Ele reúne duas pessoas numa só: uma que sabe tudo e fala como oráculo e outra fraca, pecadora, concupiscente, indigna. A idéia jurídica do pontífice comporta pois esta disjunção, um sujeito disjunto. Ele cumpre um papel, é investido de um estatuto, funcionalmente preparado para ser o "falador da instituição" (p.66). A instituição o coloca aí nesse estatuto, onde deve ocorrer o desmembramento ideal daquele que deve falar, e isto independe de quem irá ocupar este lugar. Legendre ousa postular que,

*"A instituição pontifícia, porque ele é única, representa o drama social em sua totalidade, ensina essa espécie particular do delírio que funda toda instituição, impondo a todos os seus sujeitos uma mesma versão do ilusório (...) Um desconhecimento que seja o mesmo para todos, desconhecimento que supõe o verdadeiro se ele tem o monopólio de dizer a lógica, esta é a realidade do mistério pontifício, que, por sua habilidade e sua eficácia, devia constituir uma experiência arquetípica, notavelmente difundida e depois modernizada na Europa; as grandes burocracias nacionalistas do Ocidente conquistaram igualmente as massas por essa ficção da monarquia de um chefe sacrossanto, que dita sob sua lógica os estereótipos de uma crença." (p.66)*

2) O outro meio é o infinito do poder assim constituído. O pontífice significando para todos o benefício de trazer resposta a tudo.

Legendre vai além nessas suas relações, associando a força desta lógica com um mito. O saber dogmático que engloba um sistema classificatório, se sustenta como "Palavra engendrada por inspiração". A Regra, termo que conota este saber -antes de ser comentada pela Escola (a tradição) dos doutores, com

uma gramática por eles mesmos fixada- provém do soberano pontífice *"manifestada epifanicamente, dita como uma tradução literal 'reveladora', e unicamente por aquele que se acha legitimamente colocado para saber: o oráculo"* (p.67). Esta posição, informa-nos o autor, esteve bem estabelecida pela Igreja num clássico aforismo: *"ele tem todos os arquivos em seu peito/coração"* (*omnia scrinia habet in pectore suo*) (p.68). Essa imagem textual da tradição expressa a idéia de que, antes de serem divinamente promulgados pela boca, a regra escrita se encontra no lugar físico onde, conforme a antropologia ancestral da cultura latina, estão os sentimentos de amor: o peito, o coração. Há em torno desta veneração do corpo do pontífice toda um simbologia, abarcando detalhadas prescrições litúrgicas. Dentre estas prescrições, lembra Legendre, a mais importante era a *"enunciação"*, quer dizer, *"A enunciação de suas palavras sagradas quando ele diz o Direito, do qual é a voz viva (viva vox juris), ele próprio ou por intermédio de seus legados, provenientes de seu lado após uma cirurgia mística (legati a latere suo)"*(p.68). Esta operação a teologia escolástica designava como a *"lexis"*. O papa encarna míticamente a Lei.

Este tipo de análise poderia ser bem empreendida por um historiador. A contribuição de Legendre é mostrar o vínculo desta operação, por um viés interpretativo de natureza psicanalítica, com a realização imaginária de um desejo. *"O conjunto canônico opera e produz a submissão, porque ele produz regras cuja certeza é da mesma natureza que aquelas promulgadas pela criança ou pelo neurótico atormentados pelas mais primitivas crenças do desejo"*(p.69). A Lei, o Direito canônico, desenha a crença de amor: *"uma sublimação...opera a introjeção libidinal na pessoa sagrada do pontífice"* (p.69). Uma eficiência operatória sem precedentes, arriscáramos afirmar, em cujo jogo institucional instala o mito para todos e se aferrolha o dispositivo em que se fecha o Direito, *"...a legislação eclesiástica e seus comentários dispõem de uma margem considerável para assimilar o desconhecido, o estranho ou o novo, com a única condição necessária e suficiente, de transitar pelo lugar mítico, a instância pontifícia dotada do poder de mobilizar a lógica"* (p.70).

Mas voltando aos três documentos mencionados destaques em prosseguimento às observações iniciais que são redigidos num tom de coloquialidade, como que pretendendo estabelecer uma intimidade própria ao que é familiar. Numa dramaticidade apelativa que os aproxima de sermões. Muitas vezes o texto procura camuflar sua frieza ordenativa em expressões inclusivas, amigáveis e fraternas: *"também nós somos chamados a dar nossa vida pelos irmãos... poderemos fazê-lo...concedei-nos, pois, ouvir com coração dócil e generoso toda palavra que sai da boca de Deus"* (*Encíclica* pp.100-101). Bonitas palavras que escondem uma profunda submissão e simulam uma igualdade de situação da Igreja hierárquica com a Igreja povo/fiéis. Na *Encíclica* a palavra *"vida"*(humana), invocada em seu *"valor"* e *"inviolabilidade"* é repetida e reiterada exaustivamente. Onde não se pode deixar de perceber o inculcamento de uma culpa no leitor, que afastando-se cada vez mais da posição de leitor virtual, vai se reconhecendo como o destinatário mesmo daquela alocação e, numa identificação imaginária, vai se assumindo como cúmplice dos crimes ali condenados. Do princípio ao fim a Bíblia é referida em sua canônica inspiração. Citações e mais citações. Mas a

coloquialidade presente é falaciosa. Pois, ao contrário de uma retórica exortativa, trata-se antes da reiteração discursiva de tradicionais concepções da Igreja sobre a sexualidade. Trata-se mais uma vez, de uma condenação. Uma instituição que se reveste novamente de uma autoridade para julgar, delimitar e excluir. A questão principal, instigadora da *Encíclica*, que é muito extensa, pode ser facilmente detectada em duas ou três de suas páginas: a atenção se volta sobre um "outro género de atentados"; um "crime" que pode ser levado à condição de "direito" por "reconhecimento legal da parte do Estado e a conseqüente execução gratuita por intermédio dos profissionais da saúde". É necessário levantar a voz contra esta "estrutura de pecado", esta "guerra dos poderosos contra os fracos", esta "conjuntura contra a vida". Enfim, e para nomear o pecado, é preciso recusar por todos os fins "a difusão do aborto". Igualmente é condenada a contracepção em quaisquer de suas formas. E no ensejo desta condenação do aborto são abordados e igualmente condenados a prática da eutanásia e o suicídio. Em vários momentos o texto insere na argumentação posturas clássicas como "a virtude da castidade" ou a crítica à "mentalidade hedonista e desresponsabilizadora da sexualidade" e referências similares. Esta postura ordenativa, subscrita na falaciosa coloquialidade epistolar, torna-se mais evidente quando em alguns momentos o documento recorre a dados científicos e medicinais para enriquecer e autorizar a argumentação. Nestes momentos, transita claramente do coloquial à fala de autoridade. As *Cartas, às famílias e às mulheres* seguem esta mesma estrutura discursiva. Na dirigida às mulheres, por exemplo, a mulher é carinhosamente chamada, na interlocução que se pretende estabelecer, de "esposa, filha, irmã, mãe, trabalhadora e consagrada" e, até lhe é verbalizado um pedido público de perdão pelas desigualdades historicamente lhe impostas, para enfim declarar a importância e inviolabilidade do matrimônio e da castidade, sob a inspiração de Maria, o "génio feminino" e da alegoria dos nubentes ideais, Cristo (o esposo) e a Igreja (a esposa).

Evidenciemos em específico no texto da *Encíclica* mais alguns traços discursivos.

Os conceitos lingüístico-textuais de *coesão* e *coerência*, seriam muito legitimamente aplicáveis a esta *Encíclica*. Pois é tecida sob uma rígida construção lógico-formal e se desenvolve dentro de um encadeamento argumentativo muito preciso, onde os capítulos, os tópicos, os parágrafos são encadeados dentro de uma habilidosa amarração, bem como o vocabulário empregado evidencia uma não menos cuidadosa operação de escolha lexical. Assim se estrutura:

- \*Introdução (com três tópicos)
- Capítulo I - *A voz do sangue do teu irmão clama até mim*  
As tuas ameaças à vida humana (cinco tópicos)
- Capítulo II - *Vim para que tenham vida*  
A mensagem cristã sobre a vida (onze tópicos)
- Capítulo III - *Não matarás*  
A lei santa de Deus (seis tópicos)
- Capítulo IV - *A mim o fizestes*  
Por uma nova cultura de vida humana (sete tópicos)
- Conclusão (três tópicos)

Destaque-se que o primeiro título de cada capítulo ( em negrito) corresponde a uma citação literal de algum versículo bíblico, e o segundo título é o que tematiza, propriamente dito, o conteúdo subsequente. Ressalte-se que os subtítulos que introduzem os vários tópicos, correspondem igualmente a citações literais da Bíblia. Como mencionei acima, esta estruturação esconde e dissimula o teor normativo e teológico-judicial do documento, aparentando-se mais com o esboço de um sermão, o esquema de uma homilia.

Aplicando a abordagem polifônica da enunciação de Ducrot (1984,p161-218), diríamos que o papa se situa como o *enunciador 1*, falando em nome de Deus, o *enunciador 2*. Há pois dois tipos locutores numa mesma enunciação. Já na introdução quando o papa assim se expressa:

*"A presente Encíclica, fruto da colaboração do Episcopado de cada país do mundo, quer ser uma reafirmação precisa e firme do valor da vida humana e da sua inviolabilidade, e, conjuntamente, um ardente apelo dirigido em nome de Deus a todos e a cada um: respeita, defende, ama e serve a vida, cada vida humana!" (p. 13-14)*

os imperativos que finalizam de modo ordenativo a frase, embora explicitamente representando a fala papal, inscreve uma certa ambigüidade, já que a estratégica invocação precedente do nome de Deus impõe à ordenação um caráter de divina autoridade, e o fiel-alocutário se pergunta se não é Deus mesmo que está ali falando, sendo o papa a sua voz. A propósito, Ducrot em um outro texto incluído na coletânea acima mencionada, *A argumentação por autoridade* (1984,pp.139-159), termina por indicar o recurso a esta "*autoridade polifônica*" que os escolásticos sempre fizeram. Os escolásticos, lembra Ducrot (p.158), atribuem a Aristóteles e aos textos sagrados, justamente aquilo que desejam dizer. Oferecendo uma razão para este procedimento, assim se expressa:

*"É que os cânones argumentativos da época impunham que, quando se quisesse valorizar uma proposição, ela fosse apresentada como uma reformulação de uma fala de Aristóteles e de uma fala da Bíblia, aparecendo a convergência da antigüidade e da religião como necessária para dar peso a um discurso moderno, válido apenas na medida em que fosse representante." (p. 158)*

Podemos ir além da polidez crítica de Ducrot e constatar que estes cânones argumentativos medievais continuam em plena ordem do dia para a argumentação religiosa contemporânea, bem como suspeitar de que não se trata apenas de um operador argumentativo na busca de legitimidade e sim de procedimentos discursivos propositais carregados de pressupostos ideológicos. A propósito ainda da autoridade deste enunciador, pergunta também Maingueneau (1987,p.86):

*"O que é afinal 'autoridade' em matéria de discussão, senão o nome de um ausente? Se a autoridade invocada estivesse presente, expor-se-ia à discussão, anulando-se como tal. O valor de autoridade ligado a toda enunciação ("é verdade porque eu o digo") é geralmente insuficiente e cada formação discursiva deve apelar à autoridade pertinente, considerando*

*sua posição.* (p.86)

E é neste sentido, aponta Maingueneau, que surge o recurso ao “*discurso relatado direto e indireto*” bem como o recurso à “*citação*” e também ao “*intertexto*” e à “*intertextualidade*”.

Mas voltando à citação da *Encíclica* acima, notemos a dissociação também no alocutário, que está invocado de uma forma genericamente vaga “*a todos*” e ao mesmo tempo personalizadamente especificada “*e a cada um*”. Aliás esta mobilidade na identificação do alocutário está presente em todo o texto conforme aliás, especifica sua abertura: *Aos Bispos, Aos Presbíteros e Diáconos, Aos Religiosos e Religiosas, Aos fiéis leigos, e a todas as pessoas de boa vontade.*

Apesar desta invocação dos interlocutores, de fato não há interlocução, não há reversibilidade na comunicação. Mais do que impositivo em alguns momentos o texto chega a ser simplista por subtrair-se a confrontar argumentos, dados e situações inevitáveis, de conhecimento geral, como: a clandestinidade de milhares de abortos e o risco que isto implica para as vítimas; as múltiplas situações que levam a uma gravidez (estupro p.ex.); a questão do planejamento familiar; o risco das doenças sexualmente transmissíveis, etc. O texto que pretende ser uma defesa da vida não leva em conta situações tão evidentes de risco à vida. E mesmo a ardorosa e eloquente defesa humanitária da vida, da criança sobretudo, nos desperta alguma suspeita, pois já se tem ressaltado que a Igreja em sua trajetória não tem abraçado com igual ímpeto outras situações de evidente riscos à vida, às vezes coletividades, povos, nações: pensemos na Inquisição, no holocausto, nos povos indígenas, nas ditaduras e sistemas repressivos (particularmente pensemos no Brasil) etc. É evidente que ao fazermos afirmações assim, não estamos levando em conta movimentos internos na Igreja de oposição à ortodoxia oficial. Mas destaquemos mais alguns pontos.

Mencionei o mecanismo que se opera no leitor que vai se reconhecendo como o culpado dos crimes ali denunciados. Isto ocorre porque o texto todo procura inculcar esta *culpa*, e neste sentido flagrar o sujeito nesta sua falta. O capítulo I inicia-se com a invocação da ancestral frase bíblica do primeiro e paradigmático homicídio: “*A voz do sangue do teu irmão clama da terra até mim*” (p.17). Longe de ser apenas um singelo referencial bíblico há um apelo dramático e acusatório ao leitor. Mas esta perspectiva se explicita em vários momentos. Invoca-se a “*consciência individual*” (p.49), onde o ser humano é chamado a ouvir sua consciência, mas pressupondo sempre que esta sua consciência deve corresponder à normativa da Igreja. Este apelo à consciência e esta relação consciência/culpa permeia todo o texto: apesar dos condicionalismos e tentativas de impor silêncio não se consegue sufocar a voz do Senhor “*que ressoa na consciência de cada homem: é sempre deste sacrário íntimo da consciência que pode recomeçar um novo caminho de amor, de acolhimento e de serviço à vida humana*” (p.50); “*todos estamos implicados... com a responsabilidade iniludível de decidir incondicionalmente a favor da vida*” (p.57). A pergunta dirigida a Caim traduz a experiência de cada homem: “*no fundo da sua consciência, ele sente incessantemente o apelo à inviolabilidade da vida...*”(p.78). A consciência é invocada em oposição à legislação civil: “*Os cristãos, como todos os homens de*

*boa vontade, são chamados, sob grave dever de consciência, a não prestar a sua colaboração formal em ações que, apesar de admitidas pela legislação civil, estão em contraste com a lei de Deus*(p.151); *"De fato, ressoa na consciência moral de cada um como um eco irreprimível da aliança primordial de Deus criador com o homem"* (p.155). Convida ao *"exercício da objeção de consciência frente ao aborto provocado e à eutanásia"* (p.177).

Uma figura muito usada é a *antítese*, que muito mais do que ilustração ou enriquecimento estilístico pretende estabelecer com extrema rigidez uma oposição, dois lados que se confrontam, cabe ao leitor escolher de que lado desta batalha ele tomará trincheira. *"Cultura da morte"* versus *"Cultura da vida"*, *"estrutura de pecado"* versus *"vida"*, *"mal"* versus *"bem"*, *"sangue criminoso"* versus *"sangue de Cristo"*; *"os fracos, crianças, velhos e doentes"* versus *"a sociedade e os meios de comunicação"* (pp.49-50 e pp.97-8). Um horizonte de *"luzes"* e *"sombas"* (p.57). O projeto de vida em *"Adão"* e em *"Cristo"* (p.73). Opõem-se também a *"obra sápiante e amorosa do Criador"* ao *"arbítrio do homem"* (p.88).

Dois tipos recorrentes de citação de autoridade são, as referências bíblicas, que de tão inúmeras, praticamente em cada página, não vem ao caso especificá-las. E a menção aos padres, santos e doutores da Igreja: Santo Irineu (pp.68,76), Agostinho (pp.71,133-4,154), Ambrósio (pp.20,72,89), Gregório de Nissa (pp.104,161), Tomás de Aquino (pp.105,133,147) e outros. E muitas vezes é mencionada genericamente a *"Tradição"* (pp.108,122-4) invocada como uma instância misteriosa, sápiante, numinosa, dotada de um especial saber.

Há uma constante invocação dos pobres, marginalizados, fracos, etc. (p.ex. pp.63-4, 67, 80, 86) recorrendo-se às leis sociais do Antigo Testamento e à pobreza de Jesus, naquela clássica retórica da caridade.

Vejamos também algumas idéias recorrentes. A rica progenitura, a prole, é uma bênção bíblica reiterada (p.87). A *"questão ecológica"*, o habitat (p.82) é associada a esta empreitada pela vida. A idéia de que a vida é doação está sempre presente (p.100).

Especificamente sobre o aborto, *"crime particularmente abominável"*, o texto, numa tradição teológica de constante preocupação e cuidado com a linguagem, denuncia a *"difusão de uma terminologia ambígua"* como *"interrupção da gravidez"* que esconde a natureza do ato, sendo preciso pois *"chamar as coisas pelo seu nome"*, onde insere-se uma definição precisa do aborto como morte deliberada e direta de um ser humano na fase inicial da sua existência, constituindo-se pois num homicídio (pp.115-6). O documento denuncia a *"vasta rede de cumplicidades"* (p.118) desta cultura da morte: pais, médicos, legisladores, instituições, fundações. Delimita que inaugura-se uma nova vida a partir do momento em que o óvulo é fecundado, recorrendo quanto a esta afirmação à *"ciência genética"* que teria já demonstrado evidências de que este óvulo fecundado apresenta características de um ser total, sem falar na alma espiritual não passível de observação experimental (p.119). Contraditoriamente esta ciência

convocada favoravelmente se torna imediatamente alvo de crítica, pois sua pesquisa biomédica procede através de “*experimentação sobre embriões*” e deve-se também reservar especial “*avaliação moral das técnicas de diagnose pré-natal*” muitas vezes postas a serviço de uma “*mentalidade eugenista que aceita o aborto seletivo*” (pp.126-7). Prevaleceria hoje uma tendência de supressão do sofrimento onde a vida seria só prazer e bem-estar, daí a tentação da eutanásia como um procedimento paliativo nesta “*mentalidade eficientista*”(p.129). Após a denúncia do aborto e da eutanásia, vem a crítica do suicídio, equiparado ao homicídio (pp.133ss).

Diante da tendência moderna de legitimação desses crimes como direitos garantidos pelo Estado; diante desta “*lógica proporcionalista*” do relativismo ético da “*democracia moderna e pluralista*” se coloca a oposição “*lei civil*” “*lei moral*” (pp.138ss). Diz o texto que não se pode “*mitificar a democracia*” já que “*...seu caráter ‘moral’ não é automático, mas depende da conformidade com a lei moral...*” e este raciocínio culminará numa crítica às limitações da democracia (pp.142-3). Urge pois redescobrir e retomar os valores morais e nesse sentido o direito fundamental é o da vida (pp.144-5). Apesar de diversa e mais limitada, a lei civil deve se conformar com a lei moral, do contrário está legitimada uma desobediência civil, ancorada no livre-arbítrio; leis que “*geram uma grave e precisa obrigação de opor-se a ela através da objeção de consciência*” (pp.146-8). Se acima mencionamos a crítica do livre-arbítrio que se opõe à obra sábia e amorosa do criador, aqui o livre-arbítrio é convocado como forma de oposição legítima às imposições da lei civil. Os conceitos são pois movimentados de acordo com o interesse da Igreja, em certas instâncias a liberdade de consciência é estimulada; mas a crítica interna, a contestação intra-ecclesial, a liberdade de opinião no interior da própria Igreja, de forma alguma é admitida. Essa caminhada no caminho da liberdade reclama a importância, como uma etapa inicial e necessária, dos “*preceitos morais negativos*”, a importância do “*não*”, saber responder com um não incisivo frente às pressões legais.

A parte final da *Encíclica* concluirá com a inclusão desta denúncia na ação global e dinâmica da Igreja: a evangelização (pp.157ss). O Evangelho da Vida. Trata-se de uma espécie de elogio à vida. Um grito celebrativo desse dom precioso que convida para o cultivo de um olhar contemplativo, que venere e honre cada homem. Essa é a missão da Igreja “*mestra*” da verdade (p.164). Convida a todos a se prorrromperem em hinos de alegria ao Deus da vida, em cuja criação, ao homem foi conferida uma dignidade especial, quase divina (p.168). Uma convocação a manifestações litúrgicas em favor da vida, e para gestos heróicos em seu favor, dentre os quais merecem especial apreço a doação de órgãos (p.170). É feito também um elogio especial às mães (p.170). Todos os fiéis e homens de boa vontade, em espeical as lideranças, são convocados ao “*serviço da caridade*” (pp.171ss), mais do que nunca necessário nesta hora atual em que a “*cultura da morte*” se contrapõe à “*cultura da vida*”, de maneira sobremodo forte. E na “*extraordinária história da caridade*” tanto a vida eclesial quanto civil criaram formas discretas mas eficazes de acompanhamento da vida nascente. O texto recai aqui na clássica tônica da caridade, de curar os efeitos e não se perguntar sobre as causas.

Por fim é dirigido uma convocatória geral, uma arregimentação de todas as forças, pessoas e grupos: professores, educadores, intelectuais, Universidades, profissionais do mass-media, mulheres. Todos têm um papel a desempenhar nesta luta para o bem da cidade dos homens (p.201). É uma batalha tão importante que até o ecumenismo, tão relutantemente tratado em outros documentos papais, é convocado como fundamental, numa visão surpreendentemente ampla que convoca até os "sequazes de outras religiões" (p.182).<sup>4</sup> O apelo final toca fundo na questão da consciência, chamando para a "formação da consciência moral" (pp.188-190), sugerindo quase que um patrulhamento ideológico. Trata-se pois de assumir um novo estilo de vida, o primado do ser sobre o ter (p.194). É a velha obra legística da Igreja que se impõe com a devida sofisticação. Sob a textura aparente de um convite à fraternidade subescreve-se a instituição de uma ordem. Identifiquemos a este respeito alguns veredictos marcados por *performativos explícitos* (Austin,1975,p.77):

*"Portanto, com a autoridade que Cristo conferiu a Pedro e aos seus sucessores, em comunhão com os Bispos da Igreja Católica, confirmo que a morte direta e voluntária de um ser humano inocente é sempre gravemente imoral." (p.113)*

*"Portanto, com a autoridade que Cristo conferiu a Pedro e aos seus Sucessores, em comunhão com os Bispos (.....) declaro que o aborto direto, isto é, querido como fim ou como meio, constitui sempre uma desordem moral grave..." (p.125)*

*"Feitas estas distinções, em conformidade com o Magistério dos meus Predecessores e em comunhão com os Bispos da Igreja Católica, confirmo que a eutanásia é uma violação grave da Lei de Deus..." (p.133)*

Na classificação de Austin tanto o verbo *declaro* quanto o *confirmo*, seriam *expositivos*, isto é, constituiriam em expressar opiniões. Mas não podemos nos contentar com esta classificação. Este *confirmo* e *declaro*, do Papa, em consonância com os Bispos e com a Tradição, dado ao que já falamos sobre a figura do Papa, e dado ao que ainda falaremos sobre a ordem dogmática da Igreja, correspondem na realidade a um ato *vereditivo* de condenação e a um ato *exercitivo* de ordenação, sancionamento e até sugerindo excomunhão (Austin,1975,pp.121-132). Quanto ao mais, o texto em sua argumentação usa de operadores conhecidos como os adverbiais, e os negativos modalizados:

*"Mas, no conjunto do horizonte cultural, não deixa de incidir também uma espécie de atitude prometeica do homem..." (p.32)*

*"O panorama descrito requer ser conhecido não somente nos fenômenos de morte que o caracterizam, mas também nas múltiplas causas que o determinam." (p.36)*

<sup>4</sup> Note-se, por exemplo, que por ocasião da já mencionada 'Quarta Conferência Mundial da Mulher' realizada em setembro de 1995, na cidade de Pequim, os jornais denunciaram uma possível aliança entre a Igreja Católica e os países muçumanos quanto ao teor do documento final da conferência. ( Folha de São Paulo, 22 de setembro de 1995).

E outros variados operadores.

### Uma tradição discursiva - moral cristã e sexualidade ocidental

Como já mencionamos, esta interferência teológica e eclesial no campo da sexualidade se insere numa longa tradição discursiva da Igreja. Podemos até falar num *continuum*. Mas, como alertado, não um *continuum* no sentido de uma continuidade ininterrupta e homogênea. Trata-se muito mais de textos variados, cuja dispersão não impossibilita, contudo, a identificação de uma certa tradição que persiste e se reitera. Desde os primórdios do cristianismo, pode-se localizar e reconhecer, em variados textos, esta fala sobre o corpo do lugar religioso, do lugar cristão. Um falar sempre totalizante. Dizer o todo sobre tudo. Remetendo este tudo a um enquadramento totalizante, num esforço de inclusão. Foi sempre um movimento discursivo de suplência. Obsessão por suprir, por completar. Reparar falhas. Conter e demarcar o sentido. Superar as lacunas. Restringir e conter a sexualidade. Excluir "perversões". Uma obsessão atualizada numa sempre reiterada e infinda repetição. Um querer dizer sempre. Dizer de novo. Dizer por novas formas. Atualizar o sentido (à frente retomaremos a questão da repetição). Este movimento discursivo da Igreja produziu um vai e vem contraditório no afã de sempre controlar o sentido e manter o privilégio institucional. Qualquer historiador que se proponha a levantar em fontes -como aliás já tem sido feito- (P.ex., Heinemann, 1988), desde o cristianismo primitivo até a teologia católica moderna, as referências e pronunciamentos dos padres, doutores e santos da Igreja, sobre a sexualidade, tomará contato com um impressionante e estarrecedor inventário. Deparar-se-á com o nascimento, aprofundamento e radicalização absurda de uma moralidade calcada num pessimismo sexual e numa hostilidade exacerbada ao prazer. Percebe-se quase sempre, em Agostinho sobretudo, um ódio ao prazer verbalizado em dizeres rancorosos. Não a recusa serena de um ascetismo, mas um combate ressentido, agressivo, hostil, sob a égide da culpa, dramatizando o medo e instaurando uma ansiedade compulsiva. Um processo de idas e vindas, onde a moralidade sexual transformou-se na ciência especializada dos peritos celibatários. A elaboração de uma casuística sexual tão pormenorizada e abstrusa que, além de ter determinado práticas com consequências comportamentais desastrosas -sobretudo para as mulheres-, esbarrou muitas vezes numa retórica *non-sense*. Casuística que abrangeu por exemplo: prescrições sobre o quanto e o quando da prática do coito, restrito, bem entendido, aos casais e apenas com o intuito da procriação (p.ex., durante muitos séculos se proibiu o coito -mesmo para a procriação- aos domingos, feriados, dias santos, períodos antecedentes e subsequentes a datas magnas como semana santa e natal, etc.); a hierarquização dos pecados sexuais e as respectivas penitências, o que sempre dependeu de um confessor detalhista e paradoxalmente sensualista tal a interferência na intimidade do confidante; a classificação dos diferentes tipos de relações sexuais, admitindo-se basicamente apenas dois: para a procriação e em circunstâncias especiais para o '*débito sexual*', isto é, quando cônjuge homem exigisse para satisfazer sua concupiscência, que do contrário poderia levá-lo ao adultério; disposições sobre o '*coitus reservatus*' e o '*coitus interruptus*'; precauções sobre o sexo antinatural, as posições bestializadas, etc.; uma

concepção do incesto confusa e distendida, englobando parentescos distantes na categoria; a relação que se estabeleceu entre feitiçaria, bruxaria e sexo, dispositivo extremamente eficiente no processo de cassação às bruxas no auge da inquisição; ligado ao item anterior, um medo obsessivo da mulher que, acabou enfim, por ser suprimida dos quadros institucionais da Igreja; reiteradas precauções contra a contracepção, o aborto, o onanismo e a homossexualidade.

Esta casuística foi sendo instituída na medida em que se travava um esforço constante de monastização dos leigos, o celibatarismo. O que quer dizer que, mesmo que o cristianismo ocidental tenha proporcionado o nascimento de um tipo específico e duradouro de união conjugal, o casamento monogâmico, a Igreja sempre pretendeu interferir na intimidade deste casal, cujos cônjuges deveriam permanecer continentais, como se solteiros fossem, o coito só admitido, circunstancialmente, para a procriação. O sexo sempre foi visto como o *locus* por excelência do pecado, ali teria se originado o estigma da queda humana. Em vários momentos na retórica dos padres, o ódio ao prazer até prepondera sobre a insistência no fim procriativo de toda união conjugal. É comum por parte da apologética da Igreja a argumentação de que a rígida ética sexual cristã, com ênfase na renúncia sexual plena, apesar de algum possível excesso, teria representado uma reação necessária e, neste sentido compreensível, frente à devassidão que teria imperado entre as classes cultas do Império Romano, berço do cristianismo dos primeiros séculos. O historiador Peter Brown (1988, pp.16-37), refuta veementemente esta postulação. O levantamento meticuloso que faz -em fontes primárias- do mundo romano pré-cristão, não dão sustentação à esta idéia de que a vida greco-romana fosse, quanto ao seu imaginário e práticas sexuais cotidianas, como nas palavras de Veyne (1985, p.196) "*o paraíso da não repressão*". Uma visão lendária e errônea de que esse mundo antigo não cristão fosse uma espécie de éden não recalcado, um mundo devasso e libertino. O que a historiografia tem mostrado é que, muito ao contrário, a vida romana era também regida por uma austeridade. Conservaram-se escritos e testemunhos cujas ponderações e prescrições permitem a reconstituição também de uma pedagogia sexual, de forma que a progressiva radicalização da moral sexual pelo cristianismo não se sustenta, se calçada sobre este tipo de argumentação.

Especificamente quanto a esta questão poderíamos também mencionar Foucault. O terceiro volume de sua *História da Sexualidade -O cuidado de si* (1984), se diferencia um pouco de um trabalho como o de Brown, apesar de privilegiar os dois primeiros séculos de nossa era, na medida em que se baseia em fontes greco-romanas (Soranus, Rufo, Musonius, Sêneca, Plutarco) e não em fontes cristãs. Já que seu objetivo não se volta especificamente para concepções cristãs. Uma das coisas que ele irá destacar neste trabalho é exatamente a existência de uma severa moral entre os gregos e romanos, apontando para o fato de que os autores cristãos certamente fizeram empréstimos dessa moral (p.45). O que nos leva a uma conclusão semelhante à de Brown quanto a se descartar aquela hipótese de um mundo antigo não cristão libertino. Mas há que se ter prudência nesta afirmação, pois apesar dos empréstimos, são inúmeras as diferenças entre as duas tradições. Ressalta Foucault que o "*regime dos prazeres*", a austeridade desta cultura do "*cuidado de si*" estava longe do sistema prescritivo, posteriormente constituído pela tradição cristã onde as experiências

dos prazeres sexuais passarão a ser associadas ao mal, e o comportamento será submetido "...à forma universal da lei e em que a decifração do desejo será uma condição indispensável para aceder a uma existência purificada" (p.72). Foucault chega a falar de um caráter mais "concessivo" do que "normativo" desses regimes recomendados pela austeridade sexual deste sistema cultural (p.127). Um exemplo concreto citado por Foucault quanto à diferença dessas duas morais é o caso da masturbação. A partir de suas análises conclui:

*"Na literatura ocidental -a partir do monaquismo cristão- a masturbação permanece associada às quimeras da imaginação e aos seus perigos; ela é a própria forma do prazer antinatural que os humanos inventaram para ultrapassar os limites que lhe foram destinados. Numa ética médica preocupada, como aquela dos primeiros séculos de nossa era, em indexar a atividade sexual às necessidades elementares do corpo, o gesto da purgação solitária constitui a forma mais estritamente desprendida da inutilidade do desejo, das imagens e do prazer." (p. 143)*

Ocorre que uma série de prescrições helênicas e romanas, circunscritas na austeridade de certa cultura, foram apropriadas pela pastoral cristã e descaracterizadas de seu autêntico sentido. A austeridade não cristã dos primeiros séculos tem que ser entendida no quadro daquela "cultura de si". Seus preceitos conjugais, seu regime dos *aphrodisia* (p.180), seus conselhos, estão ligados entre si "...através de uma pertinência de natureza, de razão e de essência" (p.184). Não se trataria, pois, de um negativismo, um nihilismo, mas era entendido como aquele cuidado bom e justo que se deveria exercer sobre si quanto à forma de se conduzir na vida, uma "arte da existência"(p.234). Conclui Foucault:

*"ora, mesmo nos textos mais detalhados sobre a vida do casal, como os de Plutarco, não é uma regulamentação que se propõe para demarcar o permitido e o proibido, mas sim uma maneira de ser, um estilo de relações; a moral do casamento e os conselhos sobre a vida conjugal são, ao mesmo tempo, princípios que valem universalmente, e regras para aqueles que querem dar à própria existência uma forma honrada e bela. Trata-se da universalidade sem lei de uma estética da existência que, de todo modo, só é praticada por alguns." (p. 185)*

Numa entrevista de 1983 a Rabinow/Dreyfus (1995,p.273), antecipando o seu trabalho que seria publicado em 1984, Foucault explicita bem o que difere a austeridade greco-romana da austeridade cristã: o que havia na ética greco-romana era uma "estética da existência" que foi substituído por um ideal da "pureza". Enquanto o ascetismo greco-romano tinha a ver com autodomínio e virilidade, na moral cristã se tornou uma questão de integridade física, de renúncia de si, expellindo a concupiscência e os desejos da carne, de autodecifração de uma verdade íntima.

Essa retórica tradicional modernamente se enriqueceu ainda mais, sobretudo a partir do século XVIII, quando se constituiu um campo formal e um lugar

específico, que persiste até hoje, de onde falar sobre o sexual. Referimo-nos à chamada *Teologia Moral*, cujo marco inicial é a obra homônima *Theologia Moralis* de Afonso Maria de Ligório (morreu em 1787). Obra que teve impacto decisivo sobre o ulterior desenvolvimento da ética católica até os dias de hoje.

Quanto à casuística da Igreja sobre este campo especial de interferência teológica, é notável perceber sua persistência até os dias de hoje. Note-se a propósito que o atual *Código de Direito Canônico* da Igreja Católica, promulgado pelo Papa João Paulo II em 1983, estabelece 112 Cânones quanto ao matrimônio. Cânones que estabelecem definições quanto à natureza do ato, direitos, deveres, impedimentos, formas, celebrações, etc. Casuísmos que permanecem impondo parâmetros como, a idade mínima para se casar (Cân.1083); quem é incapaz de contrair o ato (Cân.1095); e prescrições do gênero. O Cãnone 1055 oferece, por exemplo, a seguinte delimitação quanto à natureza do matrimônio:

*"O pacto matrimonial, pelo qual o homem e a mulher constituem entre si o consórcio de toda a vida, por sua índole natural ordenado ao bem dos cônjuges e à geração e educação da prole, entre batizados, foi por Cristo Senhor elevado à dignidade de sacramento. Portanto, entre batizados não pode haver contrato matrimonial válido, que não seja por isso mesmo sacramento."* (p.455)

E mais a frente o Cãnone 1059 acrescenta:

*"O matrimônio dos católicos, mesmo que só uma das partes seja católica, rege-se não só pelo direito divino, mas também pelo canônico, salva a competência do poder civil sobre os efeitos meramente civis desse matrimônio."* (p.467)

As formulações canônicas deixam entrever uma contradição. Procuram delimitar o ato em sua natureza religiosa-sacramental. O casamento é um sacramento, e é isto que, acima de tudo, de fato importa. Os efeitos "meramente" civis são algo da competência civil. No entanto, este sublime ato, que se constitui quanto à sua real natureza como um sacramento, é cercado pela Igreja, em sua canonização, por uma caracterização pactual/contratual mais complexa que os próprios procedimentos civis. Esses Cânones referentes ao casamento são tecidos sobre uma parafernália terminológica, que dificilmente algum fiel mediano entenderia. Um campo lexical jurídico-religioso que transita por termos e procedimentos como: "impedimentos dirimentes", "delegação de faculdade quanto à ordenação", "matrimônio misto", "ratificação e consumação", "consórcio da vida conjugal", "interpelação", "convalidação", "da sanção radical", etc.

O movimento discursivo de idas e vindas provocou inversões curiosas. Por exemplo: posição clássica da Igreja antiga, reiterada muitas vezes pelos grandes pensadores cristão (Justino, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho e outros), era a de admitir a sexualidade no casamento apenas com o objetivo da procriação, não sendo nunca suposto alguma noção tal como o amor. O amor, essa noção tão recente em nossa cultura, que talvez tenha suas raízes no período medieval, por influência dos árabes, já foi no entanto muito bem incorporada pela Igreja e,

opostamente à moral antiga, a posição atual da Igreja é de só admitir o matrimônio, a sexualidade e por extensão a procriação, se houver no relacionamento, amor. A *Carta às Famílias* reforça isto a todo tempo

*"O matrimônio, o matrimônio sacramento, é uma aliança de pessoas no amor" (...) A paternidade e a maternidade humana, mesmo sendo biologicamente semelhantes às de outros seres da natureza, têm em si mesmas de modo essencial e exclusivo uma 'semelhança' com Deus, sobre a qual se funda a família, concebida, como comunidade de pessoas unidas no amor (...) A família depende realmente e por diversos motivos da civilização do amor, onde encontra as razões do seu ser família. E, ao mesmo tempo, a família é o centro e o coração da civilização do amor." (pp.20, 16 e 49)*

Mas é uma concessão ao amor estratégica, pois que a legislação canônica continua vetando a união de casais, no caso de um dos dois serem comprovadamente impotentes. Reza o Cânone 1084: *"A impotência para copular, antecedente e perpétua, absoluta ou relativa, por parte do homem ou da mulher, dirime o matrimônio por sua própria natureza"* (p.479). Também um postulável amor conjugal só é válido se passado pelo crivo doutrinário da Igreja, já que não é admitido o casamento sacramental sendo uma das partes não batizadas (Cân.1086). Sem falar na união homossexual, sequer cogitada. Como se vê, uma concepção bem restrita, deste vago, mas belo sentimento, que os humanos resolveram chamar de *amor*.

A própria Bíblia, que não foi *cânnon* religioso desde sempre, já nos primórdios do cristianismo foi submetida a uma apropriação gradativa no interesse dessa uniformização monossêmica, isto é, um esforço intenso e constante de supressão das lacunas e das evidentes contradições, na tentativa de apagar a polissemia do texto. Os estudos históricos e literários da Bíblia (=livros, do grego *biblion*) têm mostrado que ela é um verdadeiro palimpsesto. Texto que, a partir antes de tudo de tradições orais, foi se compor em múltiplos escritos que se sobrepuseram em sucessivas camadas redacionais de variadas tradições. Um amálgama discursivo. A idéia de uma pretensa unidade ao texto só foi possível de ser concebida a partir de uma -recorrendo mais uma vez à expressão de Foucault- *"operação de interpretação"*, externa ao texto. Sendo um misto de história e ficção a Bíblia em sua multiformidade abrange um pouco de tudo (cf. Gottwald, 1985): máximas; normas; axiomas legais e princípios jurídicos; acordos e contratos; súplicas e desejos; fórmulas de saudação; bençãos e maldições; juramentos; oráculos; lei/torah; normas culturais e saber sacerdotal; diálogos; discursos; pregação; orações; cartas; sagas e lendas; mitos; contos; novelas; anedotas; listas; anais e crônicas; narrativas históricas; biografias; sonhos; cânticos de vários tipos (de labor, de colheita, do vinho, de escárnio, de amor e nupciais, guerreiros, fúnebres e narrativos); cânticos cômicos (hínicos, de lamentação, de ação de graças, de realza, didáticos/sapienciais); provérbios; oráculos proféticos; fábulas; alegorias; parábolas; legendas; e ainda outros. Portanto, uma enorme variedade de pequenos escritos. A transformação desta dispersividade textual na univocidade de um texto canônico -processo de canonização que levou quatro séculos(do I ao

IV) e que, de tempos em tempos era retomado- não foi algo casual ou espontâneo e sim uma operação lenta, gradual e muito cuidadosa. Suprir as contradições. Unificá-las num ponto teleológico de significância. Eco (1962) atento a essa variedade escritural da Bíblia, reconhece nela uma virtualidade semântico-interpretativa de "obra aberta" que foi no entanto, durante todo o medievo, nas suas palavras, contida por uma "poética do unívoco e do necessário" (p.43). O que quer dizer que apesar da polissemia virtual do texto, as leituras só se movimentavam dentro dos limites pré-estabelecidos pela tradição. Esta univocidade interpretativa correspondia a uma certa visão de mundo que era a do *cosmo* ordenado, regido pelo *logos* criador. Bloom (1987, pp.18ss) chega a afirmar que essas histórias bíblicas, deste irascível *lahweh* com seu desobediente povo, mediados pelos míticos patriarcas, nos são tão familiares que não podemos lê-las, ou melhor, não conseguimos lê-las. Para ele, seriam histórias insólitas (*uncanny*) ou sublimes, no sentido freudiano de *unheimlich*, por demais familiares. Estamos saturados por uma sufocante leitura canônica e traditiva. A este quadro Bloom denomina "facticidade", um neologismo que pretende descrever esta incômoda situação.<sup>5</sup>

### Um segundo recorte: da leitura e do sujeito religioso medieval

Outra autora que pode nos ajudar a compreender esta questão é a lingüista Claudine Haroche, que faz depender este tipo de leitura de uma certa noção de sujeito, a quem denomina "sujeito religioso" (1984). Estudando a noção denominada *determinatio*, que seria uma inscrição específica de exigências de transparência e clareza, na França, a partir do século XVII, impostas no interior da própria gramática, na forma de uma normatização externa, um princípio de visibilidade, um ideal de completude, que determinou uma caça incessante à ambigüidade, à elipse (falta) e à incisão (o acréscimo descontrolado), a autora aprofunda o fato de que esta imposição esteve sempre inscrita diretamente na subjetividade. Assim:

*"...muitos dos funcionamentos da gramática parecem responder aos imperativos de um poder que, procurando fazer do homem uma entidade homogênea e transparente, faz do explícito, da exigência de dizer tudo e da 'completude', as regras que contribuem para uma forma de assujeitamento."* (p. 23)

Assim, esse lugar polêmico da exigência de uma origem, que a partir de um certo momento se inscreve na própria idéia de gramática, que é a *determinatio*, é também, na análise da autora, o lugar de expressão de exigências específicas de um poder outro, para ela o poder jurídico, mas antes deste, o poder religioso, que deita suas raízes no período medieval. Para dar conta deste processo é que a autora constrói as noções de *sujeito religioso* e *sujeito de direito*, mostrando inclusive, que ao contrário do que se possa pensar, a ruptura entre os dois não é tão marcante, correspondendo antes a duas formas diferenciadas de

<sup>5</sup> Esta colocação de Bloom se torna especialmente procedente no contexto protestante anglo-saxão cuja catequese se dá por um ensino intenso e literalista da Bíblia, diferente da tradição católica lusitana e latino-americana.

assujeitamento. Centrando-se na análise deste *sujeito religioso* aborda dois momentos reveladores: o da ordem religiosa medieval e, em especial o século XIII que foi o palco de uma crise, a da "Dupla Verdade" e o outro momento sendo o das polêmicas religiosas e gramaticais inseridas já na questão da autonomia do sujeito, no quadro institucional próprio da modernidade (pp.55-111).

Pode-se reconhecer na ordem religiosa medieval a existência de um *sujeito religioso*. Esse sujeito esteve, no medievo, submetido à ideologia cristã, que se impunha, dentre outras formas, por uma *Pedagogia* que se interpunha entre o sujeito e o texto, assujeitando-o completamente, o que não quer dizer assujeitando a todos, já que como se sabe, houve resistências, movimentos marginais, "heréticos", etc. O objetivo aqui não é abordar esta discursividade que escapou à imposição medieval, mas estudar exatamente a tradição que conseguiu se impor à maior parcela da população. É possível detectar um traço comum nos procedimentos pedagógicos específicos: o esforço constante de evitar a ambigüidade. A análise de Haroche, que neste ponto não vem ao caso detalhar aqui, se detém exatamente em um momento de crise desta ordem, que foi o século XIII, quando com a chegada dos textos aristotélicos à Universidade, traduzidos e comentados por Averróis, deflagrou-se uma crise na Igreja e na Teologia. As reflexões do averroísmo sobre o conhecimento, fez reaparecer o problema da ambigüidade, colocando em perigo as estruturas hierárquicas da Igreja, sua univocidade e universalidade doutrinária, sua ortodoxia. Apesar do esforço da Igreja para conter essa crise, o fato é que se iniciou ali um processo irreversível. Do enfraquecimento da Igreja no sistema feudal e da escalada do jurídico-político, no curso dos séculos seguintes, surgirá um novo sujeito, não autônomo, mas de um assujeitamento com certeza menos evidente.

Voltando ainda, à ordem medieval, é pertinente ressaltar o percurso traçado por Haroche na relação do sujeito com o texto (pp.69ss). Até o século XII, a pedagogia medieval consistia basicamente na leitura de textos, a *lectio*. Não havia interpretação, comentário, discussão. O exercício era de um ritualismo não discursivo, circunscrito mnemonicamente à dicção, à recitação e à repetição. Graças à revalorização da dialética, introduzida por Abelardo, iniciar-se-á no século XII uma prática que irá da *lectio* para a *quaestio*, e da *quaestio* para a *disputatio*. A *quaestio* não será um exercício de interpretação propriamente dito, mas modificou a relação do sujeito com o texto, na medida em que já admitia um comentário, uma intervenção do sujeito. No entanto as soluções, diante de dificuldades, estavam preordenadas em respostas unívocas codificadas. A *disputatio* abrirá caminho para um possível reconhecimento da ambigüidade. Inicialmente ela só admitia uma falha no próprio leitor, ou no autor. Ficando assim a *Letra*, a Santa Escritura, resguardada em sua infalibilidade e portanto isenta de qualquer contradição. A contradição aí, nasceria dos limites do próprio sujeito. E para solucionar as contradições, a pedagogia da *disputatio* criou uma curiosa distinção. A da *Letra* e das *letras*. As *letras* são o comentário, a opinião, o ponto de vista do leitor, marcas de sua contingência. A *Letra* Sagrada, é a palavra de Deus, palavra da verdade, que não poderia nunca se confundir com o formalismo e superficialismo das cambiantes palavras humanas que refletem sua inerente variabilidade. Desponta neste sentido a figura do mestre que detém o lugar privilegiado de resolver a contradição. Da

*disputatio* advirá a *determinatio*, expressão esta já das origens da modernidade, práticas de um formalismo jurídico progressivo, que desaguará na noção de *sujeito-de-direito*. Haroche chama atenção para algumas significativas mudanças semânticas de certos termos nesta relação sujeito e texto (pp.77-8). A começar pela palavra *texto* que no século XII significava estritamente "*livro do evangelho*". Com a chegada no século XIII dos textos aristotélicos, ela começa a perder seu caráter exclusivamente sagrado, passando a designar qualquer texto. E mais tarde com o aumento avassalador dos textos profanos, surge a distinção de texto autêntico, que seriam os próprios termos de um texto e os comentários. Num processo semelhante, ressalta Haroche, que se as palavras "*interpretar*" e "*interpretação*" datam do século XII, o mesmo não acontece com a palavra "*intérprete*" que provavelmente só surgiu no século XIV. A idéia de que a interpretação fosse reivindicada por um indivíduo era estranha à rígida univocidade da *Pedagogia* do século XII.

### Da tradição

Voltando à questão da sexualidade, podemos afirmar que o disciplinamento moral imposto pela Igreja, nasceu e se consolidou no âmbito deste assujeitamento religioso a que se refere Haroche, que nunca admitiu interpretações discordantes. É possível supor que esta aceitação tão passiva e dedicada por parte dos fiéis às ordenanças papais na atualidade, represente resquícios daquele tipo de sujeição medieval. É claro que os documentos atuais da Igreja, em seu próprio movimento de atualização, trazem estas marcas medievais camufladas num juridicionismo abstrato de direitos, que é a linguagem da modernidade.

O fato é que desde cedo a tradição teológica da Igreja encampou em seu *dictum* o corpo. O corpo tido, não como uma máquina biológica, mas como o lugar privilegiado sobre o qual incide o desejo pulsional. Um dito sobre o corpo que sempre operou como um *interdito*, um dizer sempre redito, pretendendo insistentemente a interdição do desejo. Ao contrário do que se possa pensar, desde cedo os padres perceberam que o corpo humano é fatalmente o lugar do desejo. Daí seu entrave tão precoce e insistente com a sexualidade, com a paixão, com a carne, enfim, com o desejo mesmo. Se tomarmos a concepção lacaniana do desejo como sendo apreendido sempre no outro, pois é no corpo do outro que o sujeito reconhece o seu desejo (1953-4,p.172), podemos talvez suspeitar das razões que levaram os padres a interferirem tanto na sexualidade. Como não se pode negar esta pulsão desejante -e eles não negaram, Agostinho chega a rolar na neve para se conter- presente no próprio corpo, reconhecida no outro, eles sempre tentaram cercear o possível encontro com o outro, na ilusão de se evitar este reconhecimento, essa troca que se faz.

Quanto à operação de interdição Foucault postula uma diferenciação no período moderno. *A Vontade de Saber* (1977), seu primeiro volume da *História da Sexualidade* pretende, dentre outros aspectos, demonstrar que a nossa sociedade contemporânea, a partir do século XIX, não é mais marcada pela repressão sexual, ou pela interdição, como se prefira. Opõe, pois, muitas dúvidas quanto à esta hipótese repressiva. Na sua visão, a partir da segunda metade do século XIX,

nossa sociedade ocidental situa o sexo como um "fato discursivo", época marcada pela "colocação do sexo em discurso" (p.16). Há uma tática discursiva, uma técnica de poder numa vontade de saber, que engloba os elementos negativos da repressão como as proibições, recusas, censuras, negações, mas que estão longe de se reduzirem a eles. Há, a partir do século XVIII uma incitação aos discursos sobre o sexo. Análise, contabilidade, classificação e especificação, através de pesquisas quantitativas ou causais. Uma racionalidade que tenta cobrir uma moralidade. Regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor da proibição. Tomado como objeto de análise e alvo de intervenção. Não se fala pouco do sexo. Ao contrário, fala-se de outra maneira e por outras pessoas. O Estado, a pedagogia, a medicina, a psiquiatria, a justiça penal, são instâncias que entram em atividade suscitando discursos sobre o sexo. Diz Foucault:

*"... todos esses controles sociais que se desenvolveram no final do século passado e filtram a sexualidade dos casais, dos pais e dos filhos, dos adolescentes perigosos e em perigo- tratando de proteger, separar e prevenir, assinalando perigos em toda parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas; em torno do sexo eles irradiaram os discursos, intensificando a consciência de um perigo incessante que constitui, por sua vez, incitação a se falar dele". O sexo não para de provocar "... uma espécie de erotismo discursivo generalizado". (pp.32 e 34)*

Se antes, isto é, na antiguidade e no medievo o poder era exercido repressivamente de uma forma mais direta, agora o faz por este dispositivo discursivo, de natureza científica. O discurso religioso fez parte também desta virada. Desta mudança de tática. Pois esta multiplicidade de discursos, da qual a Igreja faz parte, decompõe e dispersa o discurso unitário que a Idade Média havia construído às voltas do tema da carne e da prática da confissão. Foucault chama atenção, por exemplo, a uma certa discricção que era exigida na Idade Média na prática da confissão. Discricção que dificultava o policiamento. Mas a pastoral católica, no influxo desta evolução moderna, também mudou. Segundo a nova pastoral (a partir do século XVIII) o sexo deve ser mencionado com prudência na confissão, mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos, devem ser seguidos até às mais ínfimas ramificações. Pretende-se encurralá-lo, açambarcá-lo. Não necessariamente mencionar as infrações em si, mas confessar "... tudo que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis que, através da alma e do corpo tenham alguma afinidade com o sexo" (p.24). Tudo o que se relaciona com o sexo deve passar pelo crivo da palavra. Há uma sujeição que vai além dos dispositivos de interdição e censuras. Colocações que já lançam algumas dificuldades em nosso intuito de identificar a permanência de uma certa moralidade na tradição teológica do catolicismo, na medida em que identifica esta ruptura da pastoral contemporânea com a medieval. Mas o próprio Foucault emprega o termo evolução. Seja como for e a despeito das rupturas, permanece sempre, para empregar a sua própria expressão, uma vontade de poder, especificamente por parte da Igreja no que diz respeito à sexualidade. Os dispositivos mudam, mas a intervenção esteve sempre presente. E, ainda no caso específico da Igreja, acho difícil falar num período cuja intervenção fosse através

de uma repressão direta. Quer me parecer que a Igreja sempre interveio por meio da discursividade. O que mudou nos últimos séculos é que esta tradição moralizante da Igreja se junta aos outros procedimentos que passaram a por o sexo em discurso como a pedagogia, a medicina, a psiquiatria, a justiça penal, etc. Mas descarta sempre a idéia de repressão.

### Um tercelro recorte: a exegese de Ambrósio a propósito de um poema bíblico

Neste terceiro recorte começaremos privilegiando a questão da virgindade. Elevada à condição de ideal sublime, esta doutrina nasceu de um gesto interpretativo. Naquela variedade escritural já mencionada, a Bíblia possui um bellissimo livro chamado *Cântico dos Cânticos*. Trata-se, na realidade, de um poema de amor semítico. Um casal, entremeado por um coro, trocam palavras de amor, desfilam cantos eróticos, de um rico lirismo e com insinuantes e sensuais descrições. Lembremos, a propósito, que uma das grandes cenas de *O Nome da Rosa* é a do encontro de Adso -o noviço, com uma "bela" e "terrível" moça, na cozinha do monastério. A cena reproduz inúmeros fragmentos deste poema bíblico. Aliás, como já se tem notado, a noção de intertextualidade é central na concepção deste romance, a saber, a idéia de que os livros falam sempre de outros livros e toda história conta uma história já contada. Como ressalta Eco (1984,p.40) "*há o diálogo entre o texto e todos os outros textos escritos antes (só se fazem livros sobre outros livros e em torno de outros livros...*" É inserido neste tipo de questão que após este encontro amoroso, cujo remorso conduz o jovem Adso a um agonizante padecimento, ao discutir sobre o amor, esta sedutora e perigosa paixão, com Frei Guilherme de Baskerville, seu tutor, iniciado por este, tecem-se as seguintes ponderações:

*"Tenho (outra hipótese) mas está confusa, ainda. Parece-me lendo esta página, ( do fólio de um certo Venâncio) já ter lido algumas dessas palavras, e vêm-me à mente frases quase iguais que vi algures. Parece-me, antes, que este fólio fala de alguma coisa da qual já se falou nos dias passados...Mas não me lembro o quê. Preciso pensar sobre isso. Quem sabe tenha que ler outros livros. 'Como assim? Para saber o que diz um livro deveis ler outros?' 'às vezes pode-se proceder assim. Frequentemente os livros falam de outros livros. Frequentemente um livro inócuo é como uma semente, que florescerá num livro perigoso, ou, ao contrário, é o fruto doce de uma raiz amarga. Não poderia, lendo Alberto, saber o que poderia ter dito Tomás? Ou lendo Tomás saber o que tinha dito Averroes?" (1980,p.330)*

O que de fato está em jogo nesta discussão sobre esse tal fólio é a experiência amorosa de Adso, pois que a cena de sua entrega à bela e desconhecida jovem, foi permeada pelas imagens do livro bíblico. O momento culminante da cena é iniciado pela citação bíblica: "*De repente a menina apareceu-me como a virgem negra mais bela de que fala o Cântico*" (p.285). Palavras que lhe vêm à mente naquele momento e que em certo sentido igualam as experiências

e a dúvida que o perturba é: não será aquela narrativa bíblica não uma alegoria espiritual daquele que poderia ser o mais fatal dos pecados como supõe e inculca aquele mundo monástico a que está cercado e sim o relato da mais fascinante das experiências humanas? O cruzamento intertextual daquele remoto poema bíblico instaura naquele momento uma hesitação, uma perigosa dúvida que por fim se desenlaça numa revelação:

*“Oh, Senhor (diz Adso), quando a alma é arrebatada, a única virtude está no amar o que se vê (não é verdade?), a suma felicidade no ter o que se tem, a vida bem-aventurada bebe de sua própria fonte (não foi dito?), degusta-se a verdadeira vida que depois desta mortal nos caberá viver ao lado dos anjos na eternidade....Assim pensava ou me parecia que as profecias se realizavam, enfim, enquanto a menina me acumulava as doçuras indescritíveis e era como se o meu corpo todo fosse um olho na frente e atrás e visse as coisas circunstantes de repente. E compreendia que disso, que é o amor, se produzem a um tempo a unidade e a suavidade e o bem e o beijo e o abraço, como já tinha ouvido dizer, acreditando que me falavam de outra coisa. E somente por um instante, enquanto minha alegria estava prestes a atingir o zênite, me veio a idéia que talvez estivesse experimentando, e à noite, a possessão do demônio meridiano, condenado enfim a se mostrar em sua própria natureza de demônio à alma, que em êxtase pergunta 'quem és?', ele que sabe arrebatá-la e ludir o corpo. Mas logo me convenci que diabólicas eram certamente as minhas hesitações, porque nada podia ser mais justo, melhor, mais santo do que aquilo que estava provando e cuja doçura crescia de momento a momento...”*

(pp.286-7)

e deslumbrado prossegue a descrição, entremeando cenas bíblicas do *Cântico*, com as prazerosas sensações do momento.

Mas voltando ao *Cântico*, destaquemos inicialmente que a cultura hebréia, expressa nos escritos vétero-testamentários, convivia com a sexualidade de forma bastante realista e natural. O mesmo no entanto, não ocorrerá com a tradição cristã. Já no Novo Testamento, Paulo em seus escritos, que datam provavelmente dos anos 40 a 60 da nova era, introduz uma espiritualização na questão, e usa com desenvoltura a imagem da Igreja como uma noiva e Cristo como um noivo. No Antigo Testamento imagem semelhante a esta, está presente no livro do profeta Oséias, do século VIII A.C., onde lahweh aparece como um esposo ciumento, invectivo e furioso em relação a Israel, sua esposa, retratada ali como uma prostituta traçoeira. É curiosa a coincidência de que a tese em que se baseia Freud em *Moisés e o Monoteísmo*, seja de um exegeta alemão, Ernst Sellin, cuja hipótese de assassinato de Moisés pelo povo de Israel, baseia-se exatamente numa passagem de Oséias que sugeriria este homicídio. Lacan, que estudou o texto de Sellin, faz questão de ressaltar esta hipótese, aludindo a esta alegoria do Cristo/esposo e a Igreja/esposa, como remontando a este livro profético (1969-70,p.131).

O determinante, no entanto, foi a posterior radicalização da alegoria empreendida pelos padres da Igreja nos primeiros séculos do cristianismo. Uma das grandes referências, ao lado de Agostinho, seu converso, é o Bispo Ambrósio de Milão (333-397). Inserido numa tradição alexandrina de leitura alegórica da Bíblia, que dentre outras características, transitava por um rígido dualismo entre corpo e alma, em 377, preocupado com questões morais e ascéticas, escreve uma obra, dividida em três livros, dedicada a sua irmã Marcelina, intitulada *De Virginibus* (A Virgindade) (377/1980). Fará o elogio da virgindade determinando toda uma leitura posterior da Igreja. Sustentará sua doutrina em dois elementos: o exemplo da Virgem Maria e a interpretação alegórica do livro *Cântico dos Cânticos*. Vejamos alguns aspectos, situando-nos antes, em relação a alguns excertos do poema bíblico. Apresentamos abaixo duas versões de um mesmo texto, primeiro uma versão comum (*A Bíblia Sagrada*) e em paralelo uma tradução de Haroldo de Campos (1994). Note-se que a tradução confessional foi acrescida por compiladores, provavelmente na Idade Média, de títulos que não constam nos manuscritos originais (esposo/esposa/coro), o que significa um pré-direcionamento na leitura. A transcrição do poeta, que procura recuperar o agreste lirismo do original, é sem dúvida mais fiel a este.

1-Cântico dos Cânticos de Salomão

**Esposa**

2-Beije-me com os beijos de tua boca;  
porque melhor é o teu amor do que o vinho.

3-Suave é o aroma dos teus unguentos,  
como unguento derramado é o teu nome;  
por isso, as donzelas te amam.

4-Leva-me após ti, apressemo-nos.  
O rei me introduziu nas suas recâmaras.

**Coro**

Em ti nos regozijaremos e nos alegraremos;  
do teu amor nos lembraremos,  
mais do que do vinho;  
não é sem razão que te amam.

**Esposa**

5-Eu estou morena e formosa  
ó filhas de Jerusalém,  
como as tendas de Quedar,  
como as cortinas de Salomão.

6-Não olheis para o eu estar morena,  
porque o sol me queimou.

Os filhos de minha mãe se indignaram contra mim  
e me puseram por guarda de vinhas;  
a vinha, porém, que me pertence, não a guardei.

7-Dize-me, ó amado de minha alma:  
onde apascentas o teu rebanho,  
onde o fazes repousar pelo meio-dia,  
para que não ande eu vagando junto ao rebanho  
dos teus companheiros?

**Esposo**

8-Se tu não o sabes,

1-Cântico dos Cânticos / vindo de Salomão

2-Ele me beijará / com beijos de sua boca //  
pois melhor teu amor / que o sabor do vinho

3-O olor / dos teus óleos é bom //  
óleo se derramado: teu nome ///  
É assim que / te amam as jovens

4-Arrasta-me / atrás de ti corramos ///  
O rei me conduziu / a seus recintos /

jubilemos e rajubilemos / em ti //  
celebraremos o teu amor /  
melhor que o vinho //  
como andam certas / aquelas que te amam

5-Sou negra / e beleza pura //  
filha de Jerusalém ///  
como as tendas de Cedar a escura ///  
como as colgaduras / de Salomão

6-Não me renegueis / porque sou negra//  
foi o sol / que me queimou a tez ///  
Os filhos de minha mãe de mal comigo /  
deixaram-me a sós / guardando as vinhas  
nem a minha vida / guardei

7-Conta-me / bem-amado / de minh'alma  
onde vai teu pastoreiro? //  
onde / te escondes para a sesta ao meio-  
dia? / Para que eu não seja /  
a mulher de véu // ao léu atrás /  
das ovelhas dos teus parceiros

8-Se não o souberes / por ti mesma //

- ô mais formosa entre as mulheres,  
sai-te pelas pisadas dos rebanhos  
e apascenta os teus cabritos  
junto às tendas dos pastores.
- 9-As éguas dos carros de Faraó  
te comparo, ó querida minha.
- 10-Formosos são as tuas faces  
entre os teus enfeites,  
o teu pescoço, com os colares.
- 11-Enfeites de ouro te faremos,  
com incrustações de prata.
- Esposa**
- 12-Enquanto o rei está assentado à sua mesa  
o mau nardo exala o seu perfume.
- 13-O meu amado é para mim  
um saquitel de mirra,  
posto entre os meus seios.
- 14-Como racimo de flores de hena  
nas vinhas de En-Gedi,  
é para mim o meu amado.
- Esposo**
- 15-Eis que és formosa, ó querida minha  
eis que és formosa,  
os teus olhos são como os das pombas.
- Esposa**
- 16-Como és formoso, amado meu,  
como és amável  
O nosso leito é de viçosas folhas,
- 17-as traves da nossa casa são de cedro  
e os seus caibros, de cipreste.
- tu a mais bela / entre as mulheres ///  
Segue por ti mesma / o rastro do rebanho/  
e vai pastoreas / teus cordeiros //  
junto / ao remanso dos pastores
- 9-A uma égua / entre as bigas do Faraó  
já te comparei / minha amiga
- 10-Belas tuas faces /  
entre brincos circulares //  
belo teu colo / entre colares
- 11-Torçais de ouro/ faremos para ti/  
com / arremates de prata
- 12-Ao rei / em seu divã //  
meu aroma de nardo / perfuma
- 13-Uma bolsa / de mirra/  
meu amado / é para mim //  
entre meus peitos / durma
- 14-Um racimo / de ciprus /  
meu amado / é para mim //  
por entre vinhas / de En-Gadi
- 15-Como és bela / minha amiga //  
como és bela /  
teus olhos quase pombas
- 16-Como és / belo amado meu //  
como és meigo //  
nosso leito / feito de folhas verdes
- 17-Cedros / as colunas de nossa casa /  
ciprestes / as vigas das paredes

Este é o primeiro dos oito capítulos do poema, que prossegue aprofundando em suas imagens.

Pois bem, diante de tão semítico poema, qual é a leitura cristã? Voltemos a Ambrósio. Sua pequena obra está dividida em três livros. Sob a inspiração hagiográfica do dia natalício de uma certa virgem, mártir aos 12 anos -Santa Inês- inicia o primeiro livro dirigindo-se a sua irmã, a quem a obra é dedicada. Inicia pelo elogio da virgindade, esta "virtude por excelência", este "bálsamo derramado", diante do qual "que inteligência humana compreenderá esta virtude que nem a natureza encerrou nas suas leis? Que linguagem terrestre traduzirá o que excede ao natural?" Prossegue proclamando que esta virtude é exclusiva dos cristãos, pois os pagãos não teriam tido tal glória. Esta virtude busca no céu, "pátria da castidade", o seu modelo. Ambrósio vem lembrar que antes mesmo da Virgem, o Filho imaculado, "cujo corpo não experimentou a corrupção", tornou-se o "esposo das virgens", o "esposo da castidade virginal". E a Igreja se insere aí como a virgem desposada por Cristo. Lembra, no entanto, a todo instante, que o mérito da virgindade está em ser "objeto de escolha" e não algo imposto. Mas a virgindade é de tal maneira exaltada que não há como não se sentir inferiorizada, quem por ela não optar. A seguir, diante de acusações que o davam como um opositor ao matrimônio, defende-se: "não me oponho, em verdade, ao matrimônio, mas elogio a virgindade". Para ele o casamento, num argumento tipicamente paulino, "é

remédio à fraqueza”, enquanto o não casar-se é uma “glória merecedora de louvor”. Paulo já dissera “é melhor casar do que viver abraçado” (I Co 6,9). Ambrósio passa a enumerar as mazelas diárias da mulher casada, vivendo no lar cotidiana e sufocante opressão, uma passagem de impressionante atualidade: “Casa e chora. Triste condição a dos desejos que choram (...) pesada escravidão das mulheres sujeitas ao homens...”. Desta servidão matrimonial Ambrósio diz nascer os vícios que levam a um só caminho, o adultério. A única coisa que sobra do casamento, concluirá, é a maternidade, aliás, a razão mesmo do matrimônio. Mas o ideal vai além, o ideal é que se gerasse, se possível sem perda da virgindade, como de fato a Igreja o é: “imaculada em sua união, fecunda em sua maternidade, é virgem pela castidade e mãe pela prole”. A seguir reporta-se então ao *Cântico dos Cânticos*. Para Ambrósio quem é aquele amado do poema acima? É o esposo, que “não desempenha funções comuns, não é poderoso em riquezas passageiras, mas seu trono participa da eternidade”. É o Rei eterno. É o Cristo. “Seu aspecto é semelhante ao cedro do Líbano que mergulha a fronde nas nuvens e a raiz no solo. Sua origem é celeste, terrestres suas extremidades e seus frutos vizinhos do céu.” A bem-amada é identificada com a figura da virgem, que deve buscar a este esposo amado, que exala seu perfume e sua fragância silvestre pelo jardim sagrado. A virgem se inspira na Virgem, que por sua vez, se identifica com a Santa Igreja.

*“O aroma da santa religião irrompeu de todas as partes e a virgem amada inflamou-se de amor (...). O adorno da virgem não é a beleza física sujeita às vicissitudes da doença ou da idade, mas a bondade imorredoura dos méritos, superior a qualquer alternativa. (...) É virgem a alma que desposa a Deus, prostituta aquela que se entrega aos deuses.”*

Paulo já usara esta alegoria:

*“As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor, porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da Igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido. Maridos, amai vossa mulher, como também Cristo amou a Igreja e a si mesmo se entregou por ela, para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra, para e apresentar a si mesmo Igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito” (Carta aos Efésios 5,22-17)*

A novidade de Ambrósio, em relação a outros seus contemporâneos, como Agostinho, está em relacionar esta alegoria diretamente com o livro dos *Cânticos*, criando assim uma fundamentação escritural. E o faz, no século IV, um período em que a Igreja está em plena fase de normatização da fé, com seus concílios canonizantes, suas ardorosas apologias e seus variados escritos catequéticos de orientação moralizante, como este seu opúsculo.

## Da tradição

Foram leituras como esta que acabaram por constituir o que se convencionou chamar moral ocidental-cristã. Variadas leituras se repõem, num processo incessante de intercorrência, intertextualidade. Hermenêuticas que sucessivamente iam se retomando na era cristã que se seguiu. É oportuno aqui, retornarmos a uma elaboração de Foucault n'*A ordem do discurso*. Como já nos referimos, a propósito do controle que uma sociedade exerce sobre a produção dos discursos, Foucault especifica um grupo de procedimentos de controle e de delimitação do discurso, que denomina de "internos", visto que seriam os discursos, eles mesmos, que exerceriam seu próprio controle. Procedimentos que funcionam sobretudo com princípios de classificação, ordenação e distribuição, para submeter outra dimensão do discurso: "a do acontecimento e do acaso". O primeiro destes procedimentos mencionado, e que aqui nos interessa, é o comentário (pp.21ss). O comentário se interpõe quando se detecta que há nas sociedades, narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar. Estas narrativas maiores, poderíamos chamar, metanarrativas, compõem-se de fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, geralmente em circunstâncias bem determinadas. Coisas que já foram ditas e que se conservam por se imaginar haver nelas um segredo, uma riqueza, um acontecimento originário fundante, um já-dito, jamais-dito transcendental. Estabelece-se assim um desnivelamento entre os discursos. Os discursos efêmeros que "se dizem" no correr dos dias e das trocas, e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala, que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, "...os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer" (p.22). Além dos textos jurídicos e literários, Foucault especifica o conjunto dos textos religiosos. Esta divisão entre os discursos fundamentais e a massa daqueles que apenas repetem, glosam e comentam não é absoluta, irredutível. Textos maiores se confundem e desaparecem. Há um constante deslocamento repostado sem cessar num jogo. Mas sempre permanece uma discursividade que segue cumprindo a função fundante. Por fim Foucault menciona dois papéis solidários no desnível entre o texto primeiro e texto segundo (o comentário). A saber, este desnível permite, por um lado, construir -e indefinidamente- novos discursos. Isto é, este texto primeiro paira acima, possui uma permanência com um sentido múltiplo oculto que lhe dá um estatuto de discurso sempre reatualizável, fundando uma possibilidade aberta de falar. 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" (p.25). Assim ele deve, paradoxalmente, dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito. Um constante e paradoxal deslocamento. É assim que a repetição indefinida dos comentários não tem em seu horizonte nada além daquilo que já havia em seu ponto de partida, a simples recitação. Pode-se dizer algo além do texto, apenas na medida em que o texto seja dito e de certo modo realizado. A prática do comentário tem sido um das técnicas de controle mais adotadas pela Igreja. A exegese de Ambrósio que acabamos de analisar é um

expressivo exemplo deste procedimento. Há um texto bíblico que se coloca como a narrativa maior, originária, fundante. O comentário glosa este texto, numa simulada novidade, que apenas repete e repõe o que já se crê de antemão. Esta análise de Foucault vai além das postulações de Haroche, na medida em que não restringe apenas à idade média, aquela contenção de sentido, previstas nas técnicas da leitura medieval. Um questão que Foucault não menciona, mas que me chama atenção, é que a narrativa tida como primeira em geral ganha este estatuto apenas posteriormente, ganha este estatuto retrospectivamente.

Menos preocupado em entender o comentário como um gesto de poder, Panier (1979) levanta também sobre ele, algumas sugestivas considerações, em específico sobre o comentário bíblico. Calcado no que chama uma semiótica narrativa e discursiva, com concepções extraídas de Greimas, Barthes e Kristeva, começa por definir o comentário como um discurso produzido a partir de um primeiro discurso e que desfruta o privilégio de uma equivalência com este primeiro, do ponto de vista do sentido. Assim o comentário se constitui em um discurso segundo. O que já é uma postulação significativa, pois que reserva ao comentário, um estatuto discursivo, não apenas de glosa sobre o primeiro, mas correspondendo à produção de novos sentidos. O autor estabelece uma diferenciação entre discurso "*figurativo*" e "*discurso não figurativo*" (p.239). O discurso primeiro, a narrativa (*récit*) seria o discurso figurativo, e o comentário seria um discurso onde se indica e se realiza a passagem desta narrativa (figurativa) para o discurso não figurativo. Esse discurso não figurativo -o comentário- toma a narrativa como objeto, numa operação onde se manifestam procedimentos que se igualam com aqueles encontrados nos discursos com pretensão científica. A finalidade de uma análise semiótica e discursiva, não seria a de avaliar uma possível ou postulável fidelidade das interpretações (dos comentários) em relação às narrativas, e sim a de construir os modelos que estão na base destas diversas interpretações que podem ser produzidas. Incidimos aqui na questão já muito ressaltada pela análise do discurso, de que a análise discursiva não é uma hermenêutica. Ela não busca o sentido. Não pretende oferecer mais uma possível interpretação de um determinado texto. Trata-se de compreender a construção narrativa, em sua própria estruturação. Decompor um *corpus*, ressaltar suas marcas. Não mapear, num pretencioso gesto, todo o traçado do bordado, mas encontrar, ao menos, algumas evidências, algumas direções, alguns riscados que permitam emergir uma certa transparência, embora sempre tênue, de sua tessitura.

O autor sugere, ainda, uma outra diferenciação, que distingue dois níveis, quanto ao que denomina categorias de performances do comentário enquanto discurso. A primeira categoria é a do fazer "*persuasivo*", isto é, o comentário transmite um saber que se pretende à verdade; e a segunda categoria é a do fazer "*interpretativo*", o comentário interpreta a narrativa que ele toma por objeto (p.,240). Assim, por um lado, o comentário comunica um saber; esta comunicação é objeto de um programa narrativo particular, que organiza os papéis actanciais (*actantiels*/Greimas) que põe em jogo o comentador (*narrateur*) e o receptor (*narrataire*), tal como se encontram representados no texto do comentário. O discurso também simula sua própria enunciação, e sob a base da estrutura narrativa desta enunciação simulada, seria possível construir uma tipologia dos

discursos de comentário. E, por outro lado, o comentário interpreta o texto base. Ele realiza performances cognitivas e as pode dramatizar sob a forma de narrativas cognitivas; e visa também à constituição de um objeto cognitivo comunicável, o que habitualmente chamamos a interpretação do texto. O que evidencia que a interpretação não seria apenas um dado, mas igualmente, o resultado de uma performance que o comentário coloca em cena, e passível de ser descrito. Note-se também que, em sua função narrativa de comunicação de um saber -o fazer persuasivo-, o comentário ocupa diferentes posições nesta estrutura narrativa, desempenhando diferentes performances tais como: o comentário do tipo prescritivo, do tipo parenético, do tipo informativo e do tipo laudativo.

Destacando a intertextualidade, no seu sentido mais elementar de citações, a convocação de diferentes textos na composição do comentário, Panier destaca três tipos principais de textos citados nos comentários bíblicos (p.251): 1) o *texto bíblico*, abrangendo o conjunto dos textos recolhidos do *corpus* bíblico (Antigo e Novo Testamento). Há percursos figurativos e figuras lexemáticas presentes na narrativa de referência (o *corpus*, texto base) que poderão ser transferidos e associados a percursos e figuras pertencentes aos outros livros do *corpus* bíblico. Quer dizer, na construção do comentário, do discurso-comentário, toma-se emprestado diferentes livros do *corpus* bíblico, compondo-se uma sequência e estabelecendo uma unificação sobre a base de programas narrativos da própria narrativa-comentário. 2) o *texto cultural*, que abarca os discursos teológico, histórico, geográfico, psicológico, etc., que são os planos sobre os quais as figuras da narrativa de referência podem ser transferidas. Há uma incorporação destes diferentes dados, diferentes referenciais na montagem do comentário. Isto tem muito a ver com o movimento de contemporanização da narrativa para os ouvintes de cada época. 3) o *texto empírico*, qualificação emprestada de Barthes, que diz respeito a este discurso que, no comentário, descreve a situação do grupo leitor (atual ou virtual, singular ou geral).

É sob a base destes distintos textos, que o autor prossegue, esboçando uma tipologia elementar dos discursos de comentários (p.252): o tipo *hermenéutico*: onde o texto empírico é projetado sobre as configurações da narrativa de referência, de sorte que os papéis temáticos de um grupo leitor sejam manifestos nos percursos figurativos da narrativa evangélica; o tipo *homilético*: onde o discurso da narrativa de referência é projetado sobre o texto empírico. Os papéis temáticos da narrativa-comentário são manifestos nos percursos figurativos da narrativa da situação dos leitores. Isto é que se pode chamar atualização da narrativa evangélica; e o tipo *exegético*, onde os elementos discursivos da narrativa de referência, são articulados com o texto bíblico e com o texto cultural. São categorias do campo da intertextualidade, cujo estatuto é hipotético, são construtos operacionais que devem ser consolidados pela análise de *corpora*.

Por fim, Panier propõe uma hipótese global sobre a estruturação dos discursos de comentários. Princípios que se configurariam em quatro pares de noções: 1) o par *fechamento-transgressão* (*clôture-transgression*), onde a leitura e interpretação são pensadas em função do fechamento (*clôture*) dos textos tomados como objetos. A narrativa base encontra-se restrita numa sequência fechada de acontecimentos e de figuras lexemáticas. O comentário corresponderá a uma transgressão neste fechamento, um certo apagamento deste limite; 2)

*programação-analogia*, que se aproximariam da distinção entre eixos sintagmático e paradigmático, ou de combinação e de seleção. Referem-se a duas modalidades de transgressão. A programação caracterizaria o acontecimento na série dos acontecimentos de uma programa, e a analogia, designaria a capacidade de reconhecimento e de diferenciação daqueles traços; 3) *uso-sistema*, o comentário faz da narrativa o uso específico de um sistema, cujos discursos de interpretação vão revelar as articulações. O comentário seria pois, uma recontextualização da obra; 4) *discurso-língua*, o comentário manifesta o retorno do discurso à língua, e o reinvestimento da língua no discurso.

Embora inscritas numa semântica estrutural, numa semiótica do sentido, estas colocações de Panier são-nos úteis, na medida em que nos mostram a complexidade operatória e relevância semântica de um comentário -no caso, o bíblico- na constituição de uma discursividade religiosa. O recurso à leitura bíblica, o recurso ao comentário, não é de forma alguma um procedimento meramente retórico, no sentido de que seja um adereço ilustrativo, accidental, ou apenas corroborativo de uma certa tradição. Ao contrário, trata-se de uma operação fundamental, um procedimento indispensável na constituição desta discursividade que se pretende impor sobre uma certa coletividade.

No primeiro século as abstinências ainda eram temporárias. No entanto a partir do segundo século, provavelmente por influências gnósticas, iam cedendo espaço para renúncias mais permanentes como a continência, o celibato, a virgindade e o casamento espiritual (Brown,1988). Mas é sobretudo o ideal da virgindade/castidade que predominará no imaginário dos fiéis naqueles primórdios.<sup>6</sup> Os séculos vindouros, que de nosso olhar chamamos medieval, verá este abstrato ideal da virgindade/castidade ser substituído por uma prática muito mais formal, diríamos uma disciplina regulada nos quadros institucionais da igreja, o celibatarismo monástico (Brown,1985,pp.275-299). Muitos estudos têm surgido explorando diferentes aspectos desta temática: as várias concepções do amor nas variadas épocas; o casamento; a contracepção, o aborto, o enfeitamento e a negligência; os diferenciados papéis do homem e da mulher (a virilidade masculina e a passividade feminina); criança e condutas sexuais; vida sexual dos celibatários; a virgindade e a castidade; a fornicação; o ascetismo; o adultério; homossexualidade e prostituição, história e condenações; prazer e pecado; Maria e Eva no imaginário religioso; e outras. Com estes meus recortes de análise, resguardados os limites, procuro me inserir neste campo de estudos, diferente contudo das preocupações dos historiadores franceses -que são sobretudo os que têm se interessado pela questão- que vão na direção de reconstruir concepções e práticas cotidianas de épocas diversas. Meu interesse é mais o de ressaltar o movimento discursivo e as operações de linguagem implementadores de certas práticas. Há, no entanto, uma coincidência temática, que eu diria gravitar no mesmo campo epistémico. A sexualidade, a morte, a criança, a loucura, etc., são possíveis

<sup>6</sup> Foucault mostra em *o cuidado de si* (1984,p.227-8), que a questão da virgindade surgiu também entre os gregos e romanos dos primeiros séculos mas " não simplesmente uma abstenção preliminar à prática sexual. Ela é uma escolha, um estilo de vida, uma forma elevada de existência que o herói escolhe, no cuidado que tem consigo mesmo." O que constituiria em mais um ponto de evidência da diferença das duas moralidades.

objetos de estudos, que a rigor, não pertencem a nenhum campo específico. Digamos que o linguísta, o historiador, o psicanalista, o filósofo, embora operacionalizando construtos de análise diferentes, percorrem trajetões comuns na medida em que privilegiam temas coincidentes, de certa forma fornecidos pela própria *episteme* epocal. Foucault ao formular o conceito de *episteme* postulava que não podemos escapar a este condicionamento, alertando sempre quanto ao modo de se entendê-la, não como “*uma espécie de teoria subjacente, mas como um espaço de dispersão(...) um campo aberto e, sem dúvida, indefinidamente descritível de relações*” (1967).

Quanto à esta questão da virgindade, o mesmo Foucault sugere uma pista de análise que corresponderia a um processo de subjetivação na ascense da castidade bem como uma progressiva interiorização das interdições (1982,pp.25-38). Lembrando sempre que a contrapartida da virgindade/castidade, o matrimônio, sempre recebeu sua discursividade, seu disciplinamento, pois como lembra o próprio Ambrósio, na obra citada, “*não é possível haver virgens, se não houver quem as gere*”. Um estudioso da questão indica que, sempre calcada numa certa leitura bíblica, a Igreja se encarregou de excluir a idéia do amor-paixão do casamento, e no elogio, sempre, da procriação, conseguiu “*que o grande fato da história da sexualidade ocidental fosse a persistência, durante longos séculos, até nossos dias, de um modelo de casamento limitador, o casamento monogâmico e indissolúvel*” (Ariès,1982,p163).

Se situarmos esse discurso teológico sobre a sexualidade no âmbito mais amplo de um discurso religioso em geral, concebido como um *formação discursiva* e portanto com uma *estruturação* específica, poderemos entender melhor a sua eficácia. Orlandi (1988,pp.239-262) num esforço de caracterização lingüístico-discursiva do *discurso religioso*, o define como um “*discurso autoritário*” onde não há reversibilidade - que seria a “*troca de papéis na interação*” constitutiva do discurso- e sim uma “*ilusão de reversibilidade*”. Funciona numa operação de constante estancamento da polissemia. Igualmente opera numa “*assimetria*” do plano espiritual e temporal. Deus ocupa o lugar o Sujeito, único e absoluto, aquele que interpela. O discurso religioso pode estar representado pela voz do padre, do teólogo e da Igreja, mas a voz que realmente fala é a de Deus. Assim ele se impõe, é imposto, no plano simbólico da linguagem, é um “*como se*”. O representante fala “*como se*” a voz de Deus falasse nele. Este representante pode ter uma maior ou menor autonomia em relação à voz que fala nele. Mas seja como for, na tradição cristã especialmente, esta representatividade só se impõe como legítima pela mediação do texto sagrado. Aliás, esta leitura do texto sagrado é investida pela Igreja como um privilégio seu, a ela, e só a ela, cabe a interpretação correta, a diluição das divergências e, se necessário for, a censura e a interdição. Destaque-se ainda que neste papel mediador de garantir a relação entre o mundo espiritual e o temporal, a linguagem da religião, calcada na Palavra, é sempre *performativa*: institui, interpela, ordena, regula, salva ou condena. Uma vontade de poder e de um poder absoluto. Regular, se possível, inclusive o invisível.

### Um quarto recorte: o discurso dos místicos

É interessante observar que na tradição discursiva da Igreja os teólogos sempre operaram neste dogmatismo rígido e restritivo, enquanto os místicos sempre resvalaram nos limites impostos, atingindo as bordas, penetrando num sempre mais. Temos dois eloquentes exemplos nos espanhóis Santa Teresa de Jesus e São João da Cruz. No século XVI fundaram as ordens carmelitas descalças(os). Sua mística, muito pouco ortodoxa, em pleno contexto de contra-reforma, ficou expressa em muitos escritos de intensa dramaticidade poética e refinado lirismo.

Santa Teresa, conforme registra em sua *Autobiografía(Vida)*, fôra na juventude uma ávida leitora dos romances de cavalaria medievais "*era aficionada a libros de caballería (...) y parecíame no ser malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre*" (1752, 1ª edição das *Obras*, p.32). Estas leituras da juventude, mesmo que ela não o queira, marcam seu estilo e concepções posteriores. Já se chamou atenção, inclusive, para a estrutura de uma das suas obras *Castillo interior, o las moradas* que se assemelha a um daqueles romances, onde o seu Senhor é descrito como um cavaleiro andante. Rougemont (1938, p.116), em uma obra clássica, convicto de que os romances trovadorescos medievais estão na origem da moderna concepção ocidental do amor, chega a enumerar alguns temas comuns aos trovadores e aos místicos: morro por que não morro; o abrasamento suave; o dardo do amor que fere sem matar; a saudação do amor; a paixão que isola do mundo e dos seres; a paixão que faz empalidecer qualquer outro amor; queixar-se de um mal que, entretanto, se prefere a qualquer alegria e qualquer bem terreno; deplorar que as palavras traíam o sentimento inefável e que, mesmo assim, seja preciso dizê-las; o amor que purifica e elimina todo pensamento vil; a vontade do amor que substitui a vontade própria; o combate do amor do qual é preciso sair vencido; o simbolismo dos castelos, enseadas do amor; o simbolismo do espelho, amor imperfeito que remete ao amor perfeito; o coração roubado, o entendimento extasiado, o rapto do amor; o amor considerado conhecimento supremo. Começemos por destacar, de Santa Teresa, uma famosa passagem, presente em sua obra *Conceptos del Amor de Dios*, onde descreve seu êxtase místico, numa metáfora fortemente erotizante.

*"Véale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos; y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensara que miento."* (p. 156)

Palavras que transitam pela assimetria temporal/espiritual do discurso religioso, operação, no entanto, não totalmente feliz, já que as palavras carregam uma inegável ambigüidade e uma visível equívocidade. E é exatamente esta falta de uma transparência e de clareza, que destoa da tradição discursivo-teológica da Igreja. Na insatisfação com as palavras em não dar conta de suas inefáveis experiências, recorriam a ousadas metáforas. Recorrendo à terminologia de Haroche, podemos dizer que a Igreja sempre teve dificuldade em circunscrever os escritos místicos numa *determinatio*.

Esta obra acima citada corresponde a uma espécie de paráfrase do poema bíblico *Cântico dos Cânticos*, em alegorias que identificava não mais a Igreja como a noiva e o Cristo como noivo, e sim a si mesma como a noiva e Deus como o noivo, o amado. Destaquemos mais algumas passagens ilustrativas da mesma equívocidade:

*"Porque, como he dicho, conoció que es posible pasar el alma enamorada por su Esposo todos esos regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con El, después que ha dejado todos los del mundo por su amor y está del todo puesta y dejado en sus manos." (p.479)*

*"Mas quando este Esposo riquíssimo la quiere enriquecer y regalar más, conviértela tanto en Sí, que como una persona que el gran placer y contento la desmaya, le parece se queda suspendida en aquellos divinos brazos y arrimada a aquel sagrado costado y aquellos pechos divinos. No sabe más de gozar, sustentada con aquella leche divina que ia va criando su Esposo, y mejorando para poderla regalar, y que merezca cada día más. Cuando despierta de aquel sueño y de aquella embriaguez celestial, queda como cosa espantada y embobada, y con un santo desatino, me parece a mí que puede decir estas palabras: 'Mejores son tu pechos que el vino'. Porque cuando estaba en aquella borrachez, parecía que no había que subir, mas cuando se vió en más alto grado, y toda empepada en aquella inumerable grandeza de Dios, y se ve quedar tan sustentada, delicadamente lo comparó, y así dice: 'Mejores son tu pechos que el vino'" (p.495).*

*"Grande es, Esposo mío, esta merced, sabroso convite, precioso vino que me dais, que con sola una gota me hace olvidar de todo lo criado, y salir de las criaturas y de mí, para no querer ya los contentos y regalos, que hasta aquí quería mi sensualidad." (p.496)*

*"... que mire yo a mí Amado y mí Amado a mí; y que mire El por mí cosas, y yo por las suyas! No no queramos tanto, que nos saquemos los ojos, como dicen. Torno a decir, Dios mío, y a suplicaros, por la sangre de vuestro Hijo, que hagáis esta merced; 'béseme con un beso de su boca'" (p.500)*

A esposa o Senhor dá do melhor vinho:

*"...métela en la bodega, para allí más sin tasa pueda salir ríca. No parece que el Rey quiere dejarle nada por dar, sino que beba, conforme a su desec, y se embriague bien, bebiendo de todos esos vinos que hay en la despensa de Dios. Gócese de esos gozos." (p.500).*

E assim prossegue Santa Teresa com seu jorro infundável de palavras, palavras por onde irrompe o gozo, o gozo do Outro, o gozo de si no gozo do Outro. Alegrar-se na alegria do Outro realizando seu desejo.

Passando a São João da Cruz, podemos acompanhar a mesma ousadia metafórica, nas imagens ambíguas e equivocadas, por onde retoma aquilo mesmo que se pretende esconder e excluir. A propósito do *Cântico* bíblico, São João não se contentou em formular reflexões como Santa Teresa, mas compõe um poema, o *Cântico Espiritual-Canciones entre el alma y el esposo*, parafraseando o original semita (1a. edição entre 1577 a 1585). Um poema abundante em alusões simbólicas a penetrações, dores e violências. Alude às feridas de amor, onde o prazer e a dor se encontram. Octavio Paz (1993), que considera este "um dos mais intensos e misteriosos da lírica do Ocidente", ressalta que é impossível lê-lo unicamente como texto erótico ou texto religioso: "são um e outro e algo mais, sem o qual não seriam o que são: poesia" (p.23). Vejamos algumas estrofes:

**Esposa:**

1. Adónde te escondiste,  
Amado, y me dejaste con gemido?  
Como el ciervo huíste,  
habíndome herido;  
Salí tras ti clamando, y eras ido.

6. Ay! Quién podrá sanarme?  
Acaba de entregarte ya de vero.  
No quieras enviarme  
de hoy más ya mensajero,

9. Por qué, pues has llagado  
aqueste corazón, no le sanaste?  
y, pues me le has roubado,  
por qué así le dejaste,  
y no tomas el robo que robaste?

17. En la interior del bodega,  
de mi Amado bebí, y quando  
por toda aquesta vega,  
ya cosa no sabía;  
y el ganado perdí que antes seguía.

18. Allí me dio su pecho,  
allí me enseñó ciencia muy sabrosa;  
y yo le di he hecho  
a mí, sin deja cosa:  
allí le prometí de ser su esposa.

**Esposo**

27. Entrado se ha la esposa  
en el ameno huerto deseado  
y a su sabor reposa,  
el cuello reclinado  
sobre los dulces brazos del Amado.  
28. Debajo del manzano,  
allí conmigo fuiste desposada,  
allí te di la mano,  
y fuiste reparada  
donde tu madre fuera violada.

35. Gocémonos, Amado,  
y vámonos a ver en tu hermosura  
al monte y al collado  
do mana el agua pura;  
entremos más adentro en la espesura.

E assim prossegue o poema. Como se vê, o poema bíblico, a despeito de todas as interferências espiritualizantes e alegorizantes por parte da ortodoxia eclesiástica, tem mantido um insistente papel no imaginário dos ocidentais. Quanto à relação misticismo e erotismo é algo muito presente no ocidente, não só nos dois mencionados. Muito da poesia mística está impregnada de erotismo e muito da poesia amorosa impregnada de religiosidade. Afinidade enigmática. Seja qual for a explicação que se formule para tentar elucidar esta afinidade, o certo é que tanto o erotismo como o misticismo passam por experiências culminantes de gozo indizível. Outra questão relevante do ponto de vista discursivo é o da caracterização desta intensa produção textual dos místicos no interior da tradição teológica da Igreja. Trata-se de uma dissidência? Uma simples variação sob um mesmo pano de fundo? Como escritos tão ambíguos subsistiram à censura sempre explícita da Igreja? Será uma estratégia discursiva? Tal como uma frágil democracia depende do multipartidarismo e dos debates inócuos para dissimular o velado comando de um poderio, precisa também a Igreja da proliferação variada de escritos dissimulando também o centralismo de uma ortodoxia inarredável? Criando um ilusório campo de liberdade e debate?

Além dessa dissimetria entre a ortodoxia e o misticismo, há uma outra dimensão de ruptura, dentro da própria tradição teológica, que não vamos abordar, mas que vale a pena ser mencionada. A *determinatio*, como vimos, foi uma Pedagogia intimamente vinculada ao sujeito religioso medieval. Esta restritiva rigidez dogmática da tradição teológica da igreja não teve como não sentir os abalos da modernidade, a partir especificamente do século XVI. No entanto, com a segunda grande divisão do cristianismo, a Igreja Católica foi a vertente que menos se abriu aos influxos dos novos tempos, quando comparados com a tradição protestante que se inicia ou com a judaica. A racionalidade do espírito moderno, especialmente no século das luzes, em suas múltiplas expressões, irá bater de frente com qualquer critério de autoridade fundado em referenciais transcendentais. O espírito de liberdade das luzes, significou antes de tudo liberdade frente à tradição religiosa. Lembremos as conhecidas palavras de Kant no prefácio à primeira edição de sua *Crítica da Razão Pura* (1781), "*A nossa época é por excelência uma época da crítica, à qual é preciso que tudo se submetta. De ordinário a religião, alegando sua santidade e a legislação sua majestade, desejam, comumente, dela escapar, mas neste caso provocam contra si uma justa suspeição e não podem fazer jus a uma reverência sincera, reverência esta que a razão atribui exclusivamente àquilo que pode sustentar-lhe o exame crítico e público*" (p.14). No livre exercício da razão, o novo tempo exigia que se utilizasse o entendimento e a racionalidade para se compreender a Escritura. Mas, embora o século XVIII se empenhe duramente nesta crítica da religião -como os enciclopedistas e Kant- eles não erigiram nenhum método específico que desmistifique a Bíblia. Quem exerceu esta crítica específica, revolucionando o método de leitura bíblica foi o século XVII, na pessoa de Baruch Espinosa (1632-1677). Espinosa é o marco de ruptura na tradição discursiva teológica e é o referencial primeiro do que veio a se chamar uma leitura crítica da Bíblia. Seu *Tratado Teológico Político*, que é o texto analisado por Pêcheux no artigo a que nos referimos anteriormente (1980b), para chegar a uma crítica filosófica e a uma

crítica política, passa primeiro pela crítica religiosa. Neste texto delinea toda uma metodologia de leitura bíblica introduzindo exigências tais como: considerar a Bíblia como um obra humana sujeita a uma série de fatores contingentes na pluralidade de seus autores; reconhecer e levar em conta a diversidade dos livros, época de composição; qualificação do intérprete, tal como conhecimento da língua original, superação dos ocidentalismos; etc. Na esteira desta crítica da religião feita por Espinosa, de dentro da religião -como ressalta Pêcheux-, somado a outros trabalhos como o de Lessing na Alemanha, funda-se toda uma linha de pesquisas e leituras histórico-críticas da Bíblia, problematizando e até cindindo a tradição teológica. A fecunda interlocução da teologia protestante e judaica com a filosofia moderna já levou a se falar até numa espécie de ilustração interna à tradição interpretativa da Bíblia. O próprio Hegel na sua *Introdução à História da Filosofia*, destaca que na Alemanha -diferentemente da França- a *Aufklärung* estava ao lado da teologia (de uma certa teologia), havendo portanto, por parte das próprias igrejas reformadas, uma tendência à valorização da Razão e ao livre exame da Escritura (1816, pp.360ss). Mas não temos a pretensão, aqui, de aprofundar sobre estas questões. Mencionamos, apenas para que se tenha em mente, que ao se falar de uma tradição teológica, ao se falar de uma ortodoxia religiosa, não se pode manusear esta terminologia como que se referindo a um campo unitário, plenamente identificável, não contraditório. A tradição, as tradições, carregam dentro de si muitas contradições, muitos influxos, resistências e rupturas. Seria ingênuo não levar isto em conta.

### **A ordem dogmática**

Já nos referimos ao trabalho de Legendre(1974), a propósito especificamente da figura do papa. Mas sua obra merece como um todo ser trazida para nossa reflexão. Esta inclusão, no entanto, se deu quando a presente dissertação já se encontrava em estágio bastante avançado. Foi com satisfação mas até com algum espanto que me deparei com surpreendentes coincidências entre o que vinha elaborando e o percurso traçado por este autor. Antes de tudo a mesma convicção que trazia comigo de que para compreendermos alguns aspectos de nossa cultura ocidental, especificamente em suas técnicas de poder e postulados dogmáticos de censura social, teríamos que levar a sério as tradições religiosas da antiguidade cristã e especialmente medievais, onde teriam se engendrado mecanismos de extrema eficiência, dando origem a uma ordem dogmática, canônica, que se instalou arquetipicamente talvez com inigualável eficiência. Estudioso das burocracias ocidentais, Legendre, sendo historiador e psicanalista, foi em suas investigações encontrar as raízes das grandes burocracias modernas no Direito romano e no Direito canônico, ou melhor, na junção destes dois traços na constituição desta ordem dogmática. Quer dizer, as burocracias modernas encontram seu paradigma nesta tradição medieval. Seu esforço é pois de, neste entrelaçamento do jurídico com o telógico, pensar o que é que constitui o âmago desta ordem, qual a sua natureza, de que forma se constituiu e se impôs. A especificidade de sua abordagem -e é neste sentido que vem de encontro à perspectiva adotada nesta tese- é de que ele aproxima-se desta temática, tecendo aos poucos postulações, não pelo levantamento de fatores e

condicionamentos sócio-históricos determinantes da instituição tradicional, e sim fazendo vínculo com certas pressuposições psicanalíticas. A saber, o que operou, tem operado na propagação de tal submissão. Para o autor o que está em jogo nesta relação é o desejo. A instituição, a ordem, a Lei, representada como já vimos, sobretudo na pessoa do pontífice (falo), toma o sujeito por seu desejo. Como diz: *"a grande obra do Poder consiste em fazer-se amar"* (p.7). Ou ainda, *"o poder toca no nó do desejo"* (p.7). Como se o sujeito do desejo estivesse em busca de seu avalista. O texto canônico irá ocupar o *"lugar-tenente do Pai"*. Como veremos no próximo capítulo esta concepção da sociedade como regida pela Lei, subsistindo sob a imposição da Lei é uma concepção lacaniana. Mas, como lembra Legendre *"A Lei, em cada sistema institui sua ciência própria, um saber legítimo e magistral, para assegurar a comunicação das censuras até os sujeitos e fazer prevalecer a opinião dos mestres"*(p.7). Muito bem, em sua visão, nossas tradições ocidentais permitem a reconstituição de uma linhagem jurídico-teológica ininterrupta constituindo-se numa verdadeira *"ciência perpétua do Poder"*(p.7). Assim sendo, os rituais, as liturgias, as técnicas de leituras, as excomunhões, os doutores, o censor onisciente, etc., são os procedimentos na constituição desta instituição, representam um discurso regrado, uma gramática rigorosa, uma ortodoxia e um saber recitados e reiterados, *"técnicas de fazer-criar"* (p.7). O Poder toma o sujeito por sua falta e sua culpa. É coincidente em alguma medida com as análises de Haroche, também Legendre vê nas supostas rupturas modernas com este passado arcaico e sufocante, apenas o traçado de manobras enganosas que conseguem manter em seu lugar o velho repertório. O que de fato ocorre é uma laicização generalizada do discurso da Lei. Sempre moderna e sempre tradicional a Igreja transporta ainda seu reservatório de mitos e dogmatismos fundamentais. O esforço de Legendre, e neste sentido um pouco coincidente com este trabalho, é reconstituir algo dessa lógica de submissão, trazendo à tona, técnicas de submissão instituídas ou aperfeiçoadas pelo ocidente latino. Assim irá estudar e distirchar elementos chaves nessa tradição: a crença, o amor ao Poder, a confissão, rituais, o pontífice, o livro, o comentário, a figura do doutor, etc. que vêm compor este mosaico coercitivo. Os recortes e análises que traçamos neste capítulo podem ser enriquecidos se ressaltarmos alguns pontos analisados por Legendre.

Vejamos, por exemplo, de como o discurso canônico instaurou a ordem de uma censura. O próprio termo *"censura"* informa-nos o autor, foi *"recuperado dos romanos pelo Direito canônico a partir da Idade Média para catalogar o bricabraque das excomunhões, interditos e suspensões"* (p.34). Enquadrado numa rígida classificação, o censurado era aquele que era pego por sua falta, sendo a censura uma pena para curar a alma. Um adestramento para o amor do Poder.

*"...sob as proposições algumas vezes delirantes de sua simbólica e pelos procedimentos classificatórios da justificação repressiva, a Lei estipula, para sujeitos indistintos e desconhecidos um universo idealizado da falta (manque) e destina ao pobre-pecador-doente de sua falta (faute)... o benefício de uma pena, de uma perseguição legítima (fundada como tal pelo discurso) de que se espera a reconciliação, a-crésimo do ilusório." (p.34)*

A censura do sistema jurídico moderno deitaria raízes neste invólucro medieval. A censura encontra-se dentro de uma ordem, regida por uma certa fatalidade lógica, onde o sujeito e a instituição ocupam seus lugares próprios. A instituição, o sistema normativo, ocupa obviamente um *tópos* privilegiado, se coloca no papel do avalista. O poder sendo impecável, "*lugar comum das penas*" (p.36).

Outro ponto é de como o discurso canônico da Idade Média se insere em uma taxionomia que cobre a universalidade da ciência (p.45ss). Mostra como a proposição medieval foi a de erigir a ciência como uma "*Arte Maior universal*". A retórica, a lógica, enunciando princípios de classificação, categorias, interrelações, num sistema "*metafético*". Discurso único e primordial da ciência que pretendeu abranger tudo, compreender tudo.

Outro aspecto é que a Escolástica se apresenta sob um formulário do processo (p.55). A saber, a controvérsia era o simulacro de uma verdadeira polémica, pois regrada em seus detalhes, com divisões e subdivisões, era um processo imaginário. Questões e respostas, réplicas e cópias, numa "*liturgia do palavreado*"(p.55), que ao invés de avançar alguma discussão, não fazia mais que adiar processualmente a sentença final a ser proferida, mas já antecipadamente prevista.

Ainda uma outra dimensão bastante aprofundada por Legendre é a da relação deste discurso canônico com o "*texto*" canônico. A saber, este discurso canônico sempre foi inseparável de sua matéria prima -o texto- e por consequência de "*uma técnica da exegese manejada com a destreza do formalismo pelo glosador*" (p.72). Tratou-se pois de uma técnica interpretativa estratégica e muito precisamente prevista, especificamente localizada na instituição desta legística dogmática. Frente a estas antigas tecnologias textuais é pertinente perguntar sobre o que é o livro para este juridismo religioso. Também de como é entendido, compilado, apreendido, lido. Qual seu lugar nesta lógica? O autor aponta um elemento -o compilador. Eis quem detinha um papel central. Diante de obras antigas, uma massa amorfa que compunha um "*texto morto*" ele operava, recortava e aproximava os fragmentos, dando consistência a um conjunto que se constituirá um "*corpus juris*" um "*corpo do Direito*", no qual enxertará a glosa. Operações complexas que ainda aguardam estudos que possam apreender melhor estes procedimentos, mas uma coisa é claramente perceptível: o dogmatismo não opera de qualquer jeito, nada fica ao acaso. E nesta operação regrada o sistema ocidental das censuras a partir de então estará inseparável de um saber particular "*o da norma escrita e do fechamento desta em um objeto autenticamente sagrado, o Livro*" (p.73). Afirmação contundente que faz eco às colocações de Foucault já por nós tão mencionadas. O livro, objeto erotizado, feitiço, ao qual se deve referenciar, se submeter. É o que Legendre denomina de "*autarcia do livro (...) objeto monumental e signo de legitimidade, lugar físico da Palavra conservada e reservatório das autoridades*" (p.74), investido de uma carga mística onde se esconde um discurso primordial.

É necessário a este propósito reportar-se aos métodos (anteriores às reproduções em série) antigos de recópia manual. Ganha relevo a idéia do livro como o detentor de um saber reservado, acessível a um número restrito de pessoas, grupo eleito. Mas este "*texto intocável*", lembra o autor, no suceder de

gerações, vai incorporando "o traço deixado pelo comentador autorizado" (p.77). Adentramos assim à distinção já mencionada entre texto e comentário. O texto em si é simbolicamente fechado, sacrossanto e mítico, mas é o comentador que "faz" o texto "dizer" alguma coisa. Alguma coisa, bem entendido, que possa ser dita, lógica e licitamente. Nesta operação dogmática de manipulação do texto, Legendre chama atenção para a importância que teve no livro medieval a criação artística, que a grosso modo, seria aquilo que numa estereotipia normatizada, procurou em sua simbólica embelezar a censura. São conhecidos a este propósito os lapidários e bestiários, muito utilizados na época, cujas figuras alegóricas ofereceram uma simbólica no dizer de Eco (1962,p.43) "*objetiva e institucional*".

Esta operação de constituição do livro, cujo texto unitário garante o assentamento do discurso, implicava ainda em outros recursos generalizados, como por exemplo a recorrência pelo sábio medieval dos autores da antiguidade, trazendo para o saber escolástico o peso e a autoridade da Tradição (Aristóteles, Cícero, os Padres da Igreja, etc...). Legendre recorre ao mesmo termo que utilizei atrás a propósito da formação do cânon bíblico, *amalgama*, a saber, também o Direito canônico está assentado sobre um *amalgama* tradicional, o que a investigação erudita chama de uma compilação (p.80). A propósito, o "Decreto" compilado pelo monge Graciano, por volta de 1140, que foi uma compilação privada, e que foi rapidamente admitido nas Escolas e pela Santa Sé como um verdadeiro código da Tradição, para além do bloco homogêneo aparente, compôs-se de fato de extratos díspares, variados, tirados de seus contextos e suportes primitivos, sendo reunidos forçosamente. Aliás este "Decreto", somado aos "Decretais", sobretudo de Gregório IX (1234) -que constitui-se de um *corpus* que reúne distintas obras, decisões pontificias variadas-, vieram compor, como duas grandes séries de textos, esta poderosa Regra que tardiamente recebeu a denominação de Direito canônico, mais precisamente *Corpus juris canonici* (p.237). Estes remanejamentos textuais cristalizados na compilação indicam algo que é o essencial: "...a verdade dogmática consiste em apagar do escrito seu traço de história; então nasce o texto" (p.80). E este é um ponto de permanente atualidade, lembremos os textos papais analisados. Cita-se, entremeia-se com desenvoltura e igual autoridade ou pertinência, a remota sentença de um Padre da Igreja, um parecer científico recente, a eventual normativa de um certo papa do passado, a matéria jornalística na ordem do dia, etc., como que numa conveniência que vai incluindo um pouco de tudo. Algo como o apagamento do acontecimento discursivo, a textualidade reverenciada e lida como uma peça mítica, um ícone, palavra revelada.

Aquele texto medieval compilado, passa a ser um escrito que fala a verdade da instituição, escritura sagrada que "*declara o dizer de Um onipotente, o pai-pontífice*" (p.81). O que ali está escrito passa a ser Lei, sustenta um discurso retirado do tempo.

Para que se mobilize a crença e se acredite no enunciado do mestre, como se diz "*reza a Lei*", Legendre lembra a importância, se não a indispensabilidade da "*liturgia*", cujos ritos é que validam o texto. Na distinção do texto e do comentário, como diz, na "*captura do texto pelo comentário*" este cerimonial doutrinário é fundamental (p.83). Trata-se de uma operação lógica cujo jogo implica na distinção da verdade e do erro. Legendre ousa afirmar que trata-se aí de "*inventar a Lei*",

pois que a palavra *Lex*, retomada dos antigos significa ao mesmo tempo ler e escolher (p.83).

Nesta passagem do texto para o comentário, quando o texto é apropriado pelo comentador, o autor destaca o papel da glosa, aquele "...comentário escolar, inserido à margem do texto pelo aluno" (p.83). Mas que não é apenas a marca de um procedimento circunstancial sem importância, mas o índice evidente de uma Regra que estabelecia, impunha nitidamente a divisória, a separação entre aquilo que era a Regra propriamente dita, o dito sacrossanto e as notações cambiantes da *lectio* individual do aluno. E por outro lado esta glosa não fazia mais do que apresentar uma certa versão que no fundo reafirmava o discurso ortodoxo por uma outra meticulosa apresentação. Legendre chama atenção para a importância no esforço do glosador do papel da "gramática especulativa e suas implicações lógicas" (p.84). A saber: a explicação gramatical era o que assegurava para a instituição o instrumento lingüístico. As compilações dos textos se apresentam para a Escolástica como "fortaleza de palavras" "reservatórios de conceitos às vezes incompreensíveis", os sentidos originários evaporados já que vinculados a situações desaparecidas, etc. "As glosas estão portanto na busca de sinônimos, de derivados, de etimologias e manifestam assim uma preocupação lingüística, fora da qual o comentário não era sequer concebível" (p.84). Desenvolveu-se então, a este propósito, uma vasta literatura "didática" complementar promovendo um instrumental, uma normatização para uso dos compiladores. E esta relação entre a glosa e a análise gramatical se abre para a lógica. A gramática entendida como uma parte da lógica. Surge a temática do sentido como dependente da *Ratio* (e autorizada). Mas o que se pretende mesmo é evidenciar que a glosa não seria uma invenção do glosador mas uma restauração do texto por meio de uma operação lógica, complexa. A epifania da Lei se dá não pela invenção do jurista-comentador, mas surge como resultado de uma complexa operação. A verdade se mostra pelo método, uma via traçada antecipadamente pelo glosador.

Seria oportuno aqui retomarmos mais detalhadamente o que foram estas gramáticas especulativas medievais. Sabemos que a história da lingüística não pode ser abordada de uma forma evolutivo-progressista, num movimento positivista. Melhor seria falarmos em parâmetros epistêmicos diferenciados, o que possibilitou em épocas diferentes, variados desenvolvimentos em certos tópicos lingüísticos. Robins (1967, pp.58-71) nos mostra que a filosofia escolástica medieval, especialmente de 1100 até o final do período, produziu uma significativa ciência lingüística. E nesta produção Robins menciona como o mais significativo desenvolvimento lingüístico medieval, exatamente estas gramáticas especulativas, que como mencionamos acima, foram o suporte da exegese medieval, das glosas, dos comentários. As gramáticas especulativas ou tratados *De modis significandi* foram escritas por autores -chamados *modistae*- que viveram entre 1200 a 1350. São o resultado da integração da descrição gramatical do latim com a filosofia escolástica. Lembrando que a partir do século XII o mundo ocidental passa a ter contato com a língua e os autores gregos e havia um intenso trabalho de traduções dessas obras para o latim. Ou seja, a descrição do latim, *strictu sensu*, passa a ser considerada um esforço insuficiente. Instigada pela escolástica surge a necessidade de uma discussão filosófica da base teórica da gramática que fosse além da exposição lingüística didática. E é em conformidade com esta atitude que

surge essa concepção de uma gramática universal subjacente, questão que se tornou objeto de reiteradas investigações dos lingüistas. Isto muito em razão da presença simultânea de várias línguas dos textos e estudos medievais (latim, grego, árabe, hebraico).

Robins menciona uma primeira e importante distinção semântica deste período, entre *significatio* e *suppositio* -presente nas *Sumulae logicales* de Pedro Hispano, séc. XIII, posteriormente João XXI :

*"A significatio, que podemos traduzir por significação, foi definida como a relação entre o signo (palavra) e aquilo que ele significa. Em virtude dessa relação, o signo pode funcionar ou ser aceito como substituto de objetos, pessoas, eventos, etc., tomados individualmente ou em conjunto; com referência aos nomes, este tipo de fenômeno é designado pelo termo suppositio (suposição, suplência). Assim, porque significa 'homem', o vocábulo homo pode representar (supponere) Sócrates, Guy Fawker ou Harold Wilson. A significatio é anterior à suppositio, e esta pode ter o seu alcance restringido pela combinação das significaciones no contexto." (pp.60-1)*

Uma antecipação das oposições binárias significado e referência, conotação e denotação, intensão e extensão. A partir de uma dualidade forma e matéria, alguns lógicos e gramáticos acrescentaram ainda uma diferença entre "*suposição formal*", onde a palavra representa uma coisa, pessoa, etc., mais tarde chamada "*linguagem-objeto*" e "*suposição material*", onde a palavra representa a si mesma, mais tarde chamada "*metalinguagem*". Por exemplo:

Suposição formal: *Pedro é o Papa*  
Suposição material: *"Pedro" é um nome*

Embora com poucos e ínfimos interesses pela fonética e etimologia os *modistae* tiveram especial interesse pela gramática. Robins dá como causa deste desenvolvimento lingüístico unilateral explicações estritamente técnicas, como por exemplo o fato do latim ser por toda parte aprendido como segunda língua e por consequência ser pronunciado com diferentes "acentos" inviabilizando um estudo metuculoso da fonética. No entanto numa perspectiva discursiva em que procuramos entender estas questões no cruzamento com a história, este fato nos parece um indício claro de que, as reflexões lingüísticas destes gramáticos vinham se compor se integrar a toda esta ordem medieval, na instituição de uma certa canonização.

Sigamos de perto o detalhamento que Robins (pp.62ss) faz sobre este sistema modístico. No sistema modístico, diz Robins, as coisas, como seres existentes, possuem várias propriedades ou modos de ser (*modi essendi*). O sujeito apreende as coisas por meio dos modos de compreender ativos (*modi intelligendi*), aos quais correspondem os modos de compreender passivos (*modi intelligendi passivi*), isto é, as qualidades das coisas tal como são apreendidas pela mente. Quanto à linguagem, o sujeito atribui aos sons vocais (*voces*) os modos de significar ativos (*modi significandi activi*), em virtude dos quais aqueles

se convertem em palavras (*dictiones*) e partes do discurso (*partes orationis*) e significam as qualidades dos objetos; estas qualidades passam então a ser representadas pelos modos de significar passivos (*modi significandi passivi*), isto é, as qualidades das coisas tal como são significadas por palavras.

Prosegue Robins explicando que os *modi essendi*, encontrados em todas as coisas e subjacentes a toda percepção do mundo e à constituição da linguagem, eram ainda divididos em dois: o *modus entis*, a propriedade de permanência ou persistência no tempo, pela qual as coisas podem ser reconhecidas como tais; e o *modus esse* (*modus flexus, modus fieri, modus motus*), a propriedade de mudança e sucessão, pela qual se podem reconhecer as coisas permanentes enquanto submetidas a mudanças ou a outros processos que implicam sucessão temporal.

O esquema do sistema seria este:

|                                 |                                  |
|---------------------------------|----------------------------------|
| <i>modi essendi</i>             |                                  |
| <i>modi intelligendi activi</i> | <i>modi intelligendi passivi</i> |
| <i>modi significandi activi</i> | <i>modi significandi passivi</i> |

Mas, ressalta Robins, os *modi significandi* é que eram os termos-chave do sistema. Onde cada parte do discurso, ou classes de palavras se caracterizava por representar a realidade de um modo particular ou de um determinado ponto de vista, cada categoria é em si mesma um modo de representação, contribuindo com sua própria carga semântica para a classe de palavras a que se aplica. Robins reproduz, por exemplo, definições modísticas (de Tomás de Erfurt *De modis significandi sive grammatica speculativa* -1350) das oito classes de palavras do latim: *nomen, verbum, participium, pronomen* e as indeclináveis, *adverbium, coniunctio, praepositio, interiectio*. Não vamos reproduzir todas as definições aqui, mas chamar atenção para o fato de que diferentemente das definições anteriores, que se atinham aos aspectos formais, estas definições modísticas priorizaram os valores semânticos, estabelecendo inclusive uma equivalência entre *modus significandi* e função sintática nas indeclináveis. E há nas declináveis uma correlação: as classes são definidas por referência às categorias da filosofia escolástica, que se vinculam, por sua vez, às categorias aristotélicas do ser. Por exemplo:

**declinável**

*nomen*: parte do discurso, que representa, per modum entis, algo apreendido de forma determinada. O modus entis é o modo da estabilidade e da permanência.

*verbum*: parte significativa do discurso per modum esse, distinguindo-se da substância (da qual é predicado).

**indeclinável**

*adverbium*: parte significativa do discurso que se adjunge a termo representativo de algo existente no tempo e que funciona como determinante absoluto.

*praepositio*: parte significativa do discurso que se adjunge a uma palavra declinável, relacionando-a à ação.

Robins prossegue mostrando esta patente inter-presença das categorias aristotélicas na gramática modística, como por exemplo a adicional distinção entre *modi significandi essentialis*, abrangendo as classes, e *modi significandi accidentales*, abrangendo os valores gramaticais de caso e tempo. Igualmente foram aplicados quatro princípios, comparável às quatro causas aristotélicas, no que se poderia admitir como uma frase aceitável:

*material: as palavras como membros das classes gramaticais (constructibilia)*

*formal: a união das palavras em diferentes construções*

*eficiente: as relações gramaticais entre diferentes partes do discurso expressas pela flexão das formas (modi significandi), que são exigidas pela construção e impostas pela vontade do falante*

*final: a expressão de um pensamento completo*

Foram ainda desenvolvidas instigantes reflexões sobre sujeito e predicado (*suppositum* e *appositum*); a noção de regência, transitividade e intransitividade; a questão da ordem das palavras, etc.

Apesar do emprego das categorias aristotélicas, os gramáticos especulativos não estavam preocupados com questões filosóficas em si como a grande polêmica sobre os "universais". Lembra Robins (p.68) que suas preocupações dizem respeito sobretudo à condição semântica de termos ou palavras usados na construção de proposições universais, da espécie de palavras que podem ocorrer como simples predicado em proposições do tipo sujeito-predicado da lógica aristotélica, tais como "Sócrates é homem, o homem é racional", etc. E chega a afirmar que em termos atuais poderíamos dizer que os modistas estavam voltados para a teoria e menos para os dados.

Para finalizar esta incursão voltemos à postulação inicial: todo este desenvolvimento lingüístico-gramatical e lógico vem de encontro, nasce junto, fornece o suporte para a canonização, a instauração desta ordem dogmática da instituição eclesial. Certamente não é uma mera coincidência que o "Decreto" de Graciano, já mencionado, compilado em 1140 e as "Decretais" de Gregório IX (1234), que virão compor a essência do Direito canônico, sejam contemporâneos destas gramáticas especulativas, sobretudo séculos XII, XIII e XIV.

Mas voltemos ainda um pouco à contribuição de Legendre. Na constituição desta canonicidade o autor vem lembrar que os "doutores" tiveram um papel especial. Um autêntico poderio de mestres. Se a instituição ocidental ancorava-se na figura do "Pai fundador" (o pontífice) e da "Mãe nutriz" (alma mater), a Universidade, aí surgida, funcionará como um desdobramento dogmático originário, será o "ferrolho de segurança" desta ordem, "lugar sagrado e protetor", onde "trama-se a doutrina do verdadeiro e são executadas as classificações para designar o erro" (p.88). Nesse lugar sacrossanto, conservava-se e embelezava-se a Lei, aí propagava-se para o amor do Poder e aí se definiam os inimigos da fé. O mestre ocupa pois um lugar privilegiado, não como o produtor de um autêntico saber, mas como um "recitante", autorizado a dizer, inserido no empreendimento

essencial de "fazer crer". Ele possuía um papel fundamental no jogo da instituição, neste sentido de colocar sob estado de crença os sujeitos da Lei. "A tarefa do doutor é esta: conduzir cada um a se conformar à verdade do semblante, classificar magistralmente o erro, e relançar a Lei em um universo numinoso" (p.90). Ele possibilita a manutenção desta instituição em sua aura de sobrenaturalidade, em sua onipotência misteriosa, a quem o fiel se submete, se submete porque ama. O discurso do mestre ao impor sua sapiência, lembra Legendre, se vale de certas técnicas (pp.90ss):

1) A segurança legendária do jurista: de como existe uma lógica da Lei para todos os tempos e de como os Romanos foram os primeiros a descobri-la. A procura e o destaque desta simetria e continuidade entre o Direito romano e a teologia latina. A saber, essa junção já bem mencionada foi possível e eficientemente constituída por este trabalho dos doutores.

2) O poder de manter a dúvida. A montagem de uma casuística, o mimetismo e ritualismo de certas dissensões, para enfim, mostrar-se como o único meio de canalizar a Lei e de monopolizar o saber.

3) O discurso do Mestre na Escola institui o simulacro. Já nos referimos. As "questões disputadas" (questiones disputatae), que não representam um verdadeiro debate, mas uma simulação regrada e abstrata; uma dialética do pró e do contra com o desfecho antecipadamente previsto: conclusão por um enunciado da Lei. Técnica que leva Legendre a falar de uma "lógica figurativa" na ciência jurídico-teológica (p.97). A construção de uma teatralidade, a "dramatização da Regra" (p.98). Um processo onde a Lei, ao se fazer aparecer, se explica.

Pois bem, se a instituição regula e mede o medo. Se ela toma o sujeito por seu desejo, que a ela se submete, é bem previsível que ela tenha, como de fato o fez, desenvolvido uma "sexologia canônica", pois aí exatamente está especialmente em jogo o desejo. Legendre desvenda em suas investigações uma constância do tema sexual para, no seu dizer "...acentuar com ostentação, no seio do sistema canônico, o irrecusável da Lei" (p.114). É aí sobretudo que se desenvolve a teologia do pecado, partindo do pecado original, precisamente localizado no lugar do gozo. O esforço foi sempre de anular o gozo, transformando a pulsão em pecado. Neste sentido Legendre levanta alguns pontos coincidentes com nossa análise. A saber, essa "dialética da infelicidade e do gozo" estabelece:

- um lugar à parte da concupiscência (o desejo sexual) na hierarquia dos pecados;
- e o lugar físico do símbolo, o falo, institui o sentido primeiro da Lei.

Neste sentido faz-se todo um jogo com esta significação, no sentido de uma regulamentação, um adestramento, uma ameaça absoluta da castração, a anulação do desejo sob um mito terrorista. O canonista neste ponto terá o papel, dentro desta tradição canônica, de saber levar a pessoa "ao âmago do conflito sexual a negação do gozo por uma apologia da falta" (p.117). Mas esta sua posição é ambígua, pois de um lado ele recupera o desejo da pessoa e por outro ele a censura. Anular o desejo, enquanto desvia a infelicidade da falta. Então caímos aqui no que tenho desenvolvido precedentemente. Há a construção de toda uma sexologia canônica, casuística dramatizante e até estetizante, que abarca e tematiza as questões que já me referi: a culpa, a virgindade, o casamento, a penitência-repetição, a hierarquia dos pecados, a confissão, etc. O esforço todo é

no sentido de mudar o objeto de amor. O pecador que sofre de seu desejo é flagrado, inculcado, auto-acusado em sua culpa e convidado, incitado a procurar substitutos para seu desejo, e *"o objeto de substituição por excelência, ideal e sublime, é a própria Lei, transformada em objeto de amor"* (p.127).

A confissão cumpriu um especial papel neste *"percurso místico"*, onde a partir de *"um discurso delirante de auto-acusação"* (p.141) o sujeito é minuciosamente acompanhado e por fim conduzido a um reconhecimento, a uma entrega irrestrita, a uma submissão amorosa à Lei, aí cristalizada na rígida codificação eclesiástica. Censura, tirania interiorizada. Monta-se na confissão a cena de um tribunal, o tribunal do foro íntimo e o sujeito em falta, por isto culpado, é capturado por seu desejo e remido pelas malhas da lógica da Lei, através do perdão. O confessor, a figura do sacerdote-juiz, figura substituta do Pai onipotente, pode, e só ele pode, aliviar a alma doente do sujeito, *"pois que ele enuncia a Lei enunciando a Palavra-que-cura"* (p.144). Para os rebeldes a instituição previu modos precisos de exclusão cristalizados em duas conhecidas palavras de origem jurídica: *"a excomunhão"* e *"insanidade mental"*. Coube a Foucault retomar em arquivos adormecidos pelo tempo, a voz destes excluídos, fazendo a arqueologia e a genealogia, desta mórbida e assustadora tirania. Ele o diz precisamente: *"a genealogia restabelece sistemas de submissão"* (1971b,p.23).

### CAPÍTULO III

#### PSICANÁLISE, RELIGIÃO E DISCURSO

Como já referimos, poderia explorar este discurso da Igreja Católica como uma formação discursiva inscrita numa formação ideológica, no sentido althusseriano de Aparelho Ideológico de Estado. Inclusive porque a Igreja é de forma evidente um dos mais representativos aparelhos ideológicos. Este viés nos conduziria a um tipo de aprofundamento na estrutura social dos contextos dos diferentes recortes discursivos que fizemos, o que nos proporcionaria um quadro das condições de produção da retórica eclesial. O que seria um projeto bem a contento das exigências da primeira fase da análise do discurso, que priorizava em suas análises os conjuntos discursivos vinculados a instituições, em especial do campo político, não abordando num primeiro momento falas do cotidiano. Já vimos no primeiro capítulo, que o próprio Pêcheux fez a crítica desta tendência. Preferimos pois manter a concepção de formação discursiva, no sentido foucaultiano e ir além, buscando um vínculo com uma teoria da subjetividade de natureza psicanalítica e no que esta pode possibilitar uma compreensão do sujeito religioso, do lugar religioso.

Neste capítulo o desafio é, pois, articular este discurso religioso da tradição cristã sobre a sexualidade com a psicanálise. Esta pode nos ajudar a entender melhor como de fato tem operado este discurso. Decifrar na materialidade discursiva desta retórica, sentidos outros que não apenas o aspecto histórico-ideológico. Um disciplinamento tão bem instalado e eficiente durante tantos séculos faz-nos supor outras dimensões explicativas.

#### Do mito: Freud e as reconstruções histórico-etnológicas

Freud simultaneamente a suas investigações sobre a psicologia infantil, desenvolveu também instigantes elaborações antropológicas, numa espécie de psicologia de grupo. No campo das instituições humanas -ao lado da família, ciência e outras- reservou à religião um aspecto importante na constituição da sociedade, da cultura. Tanto que lhe dedicou pelo menos quatro grandes estudos: *Totem e Tabu* (1913), *O Futuro de uma Ilusão* (1927), *O Mal-estar na Cultura* (1930) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939). *Totem e Moisés* possuem estrutura análoga, são ambiciosas reconstruções históricas e etnológicas da humanidade. Das descobertas da psicanálise, que permitiam relacionar o neurótico com seu psiquismo infantil, Freud entrevê a possibilidade de uma analogia com a própria humanidade como um todo. Sua neurose moderna, da qual a religião é para Freud um dos mais eloqüentes sintomas, deita raízes num remoto passado da infância da humanidade. Freud faz toda uma reconstrução, já bem conhecida, do totemismo, da horda primitiva, do tabu do incesto, do assassinato do pai primordial, do banquete totêmico, dos sentimentos ambivalentes que os filhos nutriam em relação

ao pai (odiá-lo por temê-lo e agradá-lo pela proteção), do retorno infantil do totemismo que enfim explica da origem da religião:

*"La religión totémica surgió de la consciencia de la culpabilidad de los hijos y como una tentativa de apaciguar este sentimiento y reconciliarse con el padre, por meio de la obediencia retrospectiva. Todas las religiones ulteriores se demuestran como tentativas de solucionar el mismo problema, tentativas que varían según el estado de civilización en el que son emprendidas y los caminos que siguen en su desarrollo, pero que no son sino reacciones idénticamente orientadas al magno suceso con el que se inicia la civilización y que no ha dejado de atormentar desde entonces a la humanidad." (1913, p. 188)*

Passado esse trauma remoto a *sociedade* repousa sobre a responsabilidade comum do crime coletivo e a *moral* sobre as demandas da nova sociedade bem como da expiação exigida pela consciência de culpabilidade, a *religião* atua exatamente sobre a *culpabilidade* e sobre o *remorso*. Em *Moisés*, Freud faz reconstruções análogas, voltadas no entanto especificamente para a explicação da origem do *monoteísmo* na religião hebréia.

No *Futuro de uma Ilusão*, Freud aborda a religião, menos no aspecto etno-histórico e mais enquanto crença mesmo, o problema da *ilusão*, retomado em *Mal-estar na civilização*. Freud procura situar a religião no campo mais geral da cultura. Que para ele é constituída de todo o saber e poder conquistados pelos homens para chegar ao domínio das forças da natureza e dela extrair os bens naturais com que satisfazer as necessidades humanas, e por outro, todas as organizações necessárias para regular as relações dos homens entre si e mais especialmente ainda a distribuição dos bens naturais alcançados. Ocorre que, em seu pessimista diagnóstico do sujeito humano, conclui que de fato cada indivíduo é virtualmente um inimigo da civilização. E na defesa da cultura contra o indivíduo, o domínio da massa por uma minoria segue demonstrando sempre como imprescindível, tanto quanto a imposição coercitiva do trabalho cultural. Então somente mediante certa coerção podem ser mantidas as instituições culturais e isto é imputável a duas circunstâncias amplamente difundidas entre os homens: a falta de amor ao trabalho e a ineficácia dos argumentos contra as paixões. Essas paixões que devem ser interditas, são sobretudo as referentes ao incesto, ao canibalismo e ao homicídio. Mas esta coerção que pretende reconciliar os homens com a cultura, deve oferecer também uma compensação pelos sacrifícios. Antes porém de falar desta satisfação, Freud prossegue desenvolvendo esta idéia de que a cultura vale-se do papel de defesa contra a natureza. Em termos lacanianos poderíamos dizer que esta noção de cultura aponta para o chamado domínio do simbólico, enquanto a natureza seria aquilo que é da ordem do real. Mas prossigamos com Freud que entende que para a humanidade, tanto no seu conjunto como para o indivíduo, a vida é difícil de ser suportada. A civilização de que participa lhe impõe determinadas privações, e os homens se infligem certa dose de sofrimento. Apesar dos preceitos da civilização, e como consequência da imperfeição mesma da natureza, agrega-se a isto os danos que recebe da natureza indômita, enfim aquilo que chama o Destino. A civilização cumpre este papel que

seria de defensora contra a natureza e contra as ameaças do destino. E a religião surge exatamente aí, como aquela dimensão da cultura que exerce, sobretudo, este papel de resguardo, de proteção e de compensação. Assim

*"la función encomendada a la divinidad resulta ser la de compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros en la vida común y velar por el cumplimiento de los preceptos mismos se les atribuye un origen divino situándolos por encima de la sociedad humana y extendiéndolos al suceder natural y universal." (1927, p. 156)*

Freud vai falar que se cria uma "acervo de representações" nascido desta necessidade de fazer tolerável a indefesa fragilidade humana, representações estas formadas com o material extraído da recordação de nossa própria infância individual e da infância da humanidade. Estas representações confortam ao asseverarem que a vida neste mundo serve a um fim mais nobre. A idéia de aperfeiçoamento humano, superação e elevação. A própria morte, ao invés de surgir como aniquilamento, passa a ser encarada como o trânsito a uma evolução superior. Deste modo, conclui Freud, ficam condenados a desaparecer todos os terrores, os sofrimentos e asperezas da vida. E em se tratando especificamente de um monoteísmo, há ainda outras importantes implicações, não havendo, já, mais que um só e único Deus, as relações infantis do indivíduo com seu pai. E incidimos aqui nas teses de *Totem e Moisés*.

Em *Totem*, Freud dedica todo um capítulo para mostrar que a relação dos filhos com o pai tinha uma estruturação ambivalente. E é esta ambivalência que também incide sobre o imaginário religioso, em especial do monoteísmo. O Pai (Deus), constitui um perigo, uma ameaça, por isso causa temor. Mas ao mesmo tempo ele corresponde a uma proteção. Assim,

*"...cuando el individuo en maduración advierte que está predestinado a seguir siendo siempre un niño necesitado de protección contra los terribles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses, a los que, sin embargo de temerlos, encargará de su protección. Así, pues, la nostalgia de un padre y la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia humana son la misma cosa." ( p. 162)*

Surge aí uma formalização do Pai com um estatuto simbólico. O Pai investido de uma potência de linguagem. Nossa cultura estaria de certa forma fundada sob o discurso da paternidade. A simbolização pela criança ocorre exatamente na medida em que o pai é investido deste papel. Esta idéia do estatuto do Pai está diretamente relacionado com a questão da família edipiana. Com a ajuda de Dor (1989), podemos formalizar melhor este estatuto. No campo conceitual da psicanálise, a noção do pai intervém como um "operador simbólico a-histórico", uma referente na operação de significação. Algo como uma entidade simbólica que ordena uma função. É a instância que faz referência à Lei. É o depositário legal

desta *Lei*. E enquanto *significante* não se confunde com algum eventual pai real. No raciocínio inverso podemos dizer que este pai real, faz-se valer, como representante do simbólico. Isto acontece exatamente na *triangulação edipiana*. Pai-mãe-filho são protagonistas familiares, numa negociação imaginária, da prescrição simbólica da lei. Como protagonistas se distinguem e se constituem enquanto referidos a um quarto elemento, o *falo*. Nas palavras de Dor, "só este quarto elemento constitui o parâmetro fundador suscetível de inferir a investidura do Pai simbólico a partir do Pai real, pela via do Pai imaginário" (p.17). Essa triangulação edipiana é a do desejo em relação ao *falo*. E é por esta via, que o pai real pode chegar a detentor da representação simbólica da *Lei*. O estatuto do pai simbólico é portanto o de *estatuto de um significante* que Lacan vai designar como o "*Nome-do-Pai*". O *Nome-do-Pai* é a *metáfora* que remete a esta operação simbólica. Reconstrução histórica como a de *Totem e Tabu* pretende buscar o pai primitivo a partir do qual teria se instituído a edificação simbólica do Pai. Lembremos que lá, Freud aponta que, na origem, o pai da horda, que detinha o direito de posse de todas as mulheres, era quem exercia o papel proibitivo de interdição do incesto. Com o assassinato do pai, o arrependimento e o sentimento de culpa dos filhos, faz retornar aquele poder legal, na forma, aí sim, de uma *Lei* simbólica. Diante desta *dívida* contraída, os filhos passam a honrar simbolicamente ao pai-tirano, através de uma *obediência retrospectiva* (1913,p.186). A propósito do pai Karamazov que dizia "se Deus está morto, então tudo é permitido", Lacan impõe outra conclusão: "Deus está morto, nada mais é permitido" (1969-70,p.113). Para Freud, o *banquete totêmico* e posteriores formas de sacrifício, cumprem este papel de "reprodução comemorativa" do ato criminal memorável, cumprindo assim também um fim expiatório (1913,p.186). Freud sugere que a "*idéia de Deus*", surgida originariamente na religião totêmica seria algo como a simbolização do pai primitivo, Deus como a "*sublimação*" daquele pai. Não sei se poderíamos arriscar uma formulação onde Deus seria uma espécie de objetivação imaginária do *significante* Pai. Freud parece sugerir que a fundação do Pai, investido da função simbólica da *Lei*, teria originariamente se manifestado dentro especificamente do campo religioso, estendendo-se posteriormente a outros setores da vida humana, até que se fundasse a ordem patriarcal, expressão mais evidente desta *Lei*. Dirá Lacan em outro momento:

*"As origens de nossa cultura, estão demasiado ligadas àquilo que chamaríamos, de bom grado, de a aventura da família paternalista, para que ela imponha, em todas as formas com que enriqueceu o desenvolvimento psíquico, uma prevalência do princípio masculino cuja parcialidade pode ser medida pela força moral conferida ao termo virilidade. Compreende-se que, em função do equilíbrio, fundamento de todo pensamento, essa preferência tenha um avesso: fundamentalmente é a ocultação do princípio feminino sob o ideal masculino do qual a virgem, por seu mistério, através das épocas dessa cultura, é o signo vivo." (1938,p.92)*

Mas nunca há uma total rendição a esta ordem, Freud sempre reafirma a permanência dos sentimentos ambivalentes em relação ao Pai. Ao lado da

culpabilidade, permanece sempre a rebeldia. Muitos mitos, inclusive o cristológico do ocidente, contêm a idéia de um filho que ocupa o lugar do pai, ou então sacrifica sua vida em remissão dos pecados de seus irmãos. A religião do filho que substitui a religião do Pai. A supressão do Pai.

Lacan, no *Seminário-17*, faz um uso cauteloso das idéias de Freud em *Totem e Tabu*. Aí ele o analisa, junto com *Moisés e o Monoteísmo*, com bastante ironia. Ogilvie (1987), fazendo um percurso de retomada das coisas "segundo a ordem de sua descoberta pelo terapeuta (Lacan), e não segundo a ordem de sua produção ou gênese no sujeito" (p.92), mostra que Lacan seguiu um trajeto de progressivo afastamento de uma psicologia de grupo, centrando-se cada vez mais no indivíduo. O que explica, em parte, seu trato irônico das construções antropológicas de Freud. Para Lacan (p.110), o *Complexo de Édipo* é o "sonho de Freud", manipulado grosseiramente em *Totem*. Lacan vai reportá-lo à análise do próprio Freud, pois para Lacan o "operador estrutural" (Pai), tem que estar calcado num pai real que atue como o "agente" da "castração" (p.117). Para Lacan, *Totem e Tabu* é um mito que pretende apresentar uma equivalência entre "pai morto e o gozo". E "aqui, diz Lacan, o mito se transcende por enunciar, na qualidade de real -pois este é o ponto em que Freud insiste-, que isso aconteceu realmente, que é o real, que o pai morto é aquele que tem o gozo sob sua guarda, é de onde partiu a interdição do gozo, de onde ela procedeu(...) Que o morto seja o gozo, isto se apresenta a nós como sinal do próprio impossível" (p.116). É a esse impossível pai real, articulado com o que só concerne ao pai imaginário (a interdição do gozo) que Freud vai buscar nos seus textos antropológicos. Mas a questão central, que veremos à frente, é a que se refere ao mito e à estrutura.

Retomando às idéias presentes n' *O Futuro de uma Ilusão* (1927), ressaltemos a conclusão de Freud de que as idéias religiosas que nos são apresentadas como dogmas, não são originadas da experiência nem conclusões do pensamento, mas são ilusões, realizações dos desejos mais antigos e intensos da humanidade (pp.167ss). E o que é a ilusão religiosa especificamente? A ilusão religiosa é uma crença que aparece engendrada pelo impulso à satisfação de um desejo, prescindindo de sua relação com a realidade, do mesmo modo que a ilusão, de um modo geral, prescinde de toda garantia real. E retomando as formulações de *Totem*, Freud insere aí a idéia de que esse foi o protótipo de Deus, o modelo conforme o qual as gerações posteriores criaram a imagem de Deus (p.180). E nesta analogia da relação humanidade e Deus (o Pai) no âmbito da cultura e no papel da religião, com a relação da criança com seu pai, da família edipiana, Freud vai dizer que assim como a criança passa necessariamente por neuroses infantis, dominando os desejos pulsionais por atos repressivos, também a coletividade humana passa por neuroses análogas nos seus também atos repressivos de renúncia, em sua castração.

*"Los residuos de estos procesos, análogos a la repressión, desarrollados en épocas primitivas, permanecieron luego adheridos a la civilización durante mucho tiempo" (p.181)*

E então formula sua clássica definição:

*"la religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo, de la relación con el padre." (p.181).*

Concluiria apontando uma certa ambigüidade no pensamento de Freud. Por um lado parece expressar uma crítica da religião, identificando-a, negativamente, como a *ilusão* mesmo. Por outro lado, parece reconhecer nela o mesmo estatuto das outras instituições fundadoras da cultura. Ela adviria da ordem de um necessário. Aquilo que estaria inscrito no campo da *Lei*, necessariamente castradora, de instituição da sociedade e de legalização do desejo.

### Do mito à estrutura: Lacan e o novo estatuto do sujeito

Lacan, já bastante referido até aqui, tem uma relevância crucial neste trabalho. O esforço é de compreender a operação da linguagem, por onde certamente se inscreve o discurso religioso. Diante da complexidade do pensamento de Lacan temos que optar por uma porta de entrada. Tentemos.

Como já mencionamos -não desdenhando a riqueza estilística de Freud, no caso específico de *Totem e Tatu* e *Moisés e o Monoteísmo*- Lacan trata, no entanto, no *Seminário-17*(1969-70), com bastante ironia as reconstruções antropológicas destes textos, ou, para ser mais exato, sua recorrência desviante a Édipo na versão trágica de Sófocles. Para Lacan Édipo apresentaria pouca serventia ao psicanalista, em termos estritos de análise. A questão é que o complexo de Édipo, tal como contado por Freud, quando se refere a Sófocles, não é em absoluto tratado como um mito. A história do pai da horda é tratada a todo momento, como se fosse real, algo que tivesse sucedido realmente. E a consequência da morte do pai em *Totem* é completamente diferente da que vem expressa no próprio mito, onde o assassinato do pai é a condição do gozo, pois somente com a morte de Laio é que Édipo pode herdar o gozo de Jocasta, com ela se casando. No texto de Freud, como consequência da morte do pai, os filhos se descobrem irmãos e depois decidem, todos em unísono, como diz Lacan, "*que não vai se tocar nas mães*". Um grosseiro esquema onde a relação assassinato do pai-gozo da mãe elide totalmente a força trágica da obra de Sófocles. Enfim, há uma série de contradições nestas reconstruções freudianas, já bastante apontadas, não apenas por Lacan.<sup>7</sup> Ele se apropria do mito grego, eliminando o seu nível trágico e o recompondo de uma forma mais grosseira no enunciado mítico que é *Totem e Tabu*. Para Lacan, o que permanece, contudo, desta enunciação, é a tentativa de Freud em mostrar a equivalência entre o pai morto e o gozo. Renunciando a este tratamento mítico dado por Freud, qualifica Lacan esta equivalência como o "*operador estrutural*" que permanece como válido (p.116). Vemos pois o sentido do subtítulo acima se explicitar. Lacan estabelece um novo estatuto epistêmico aos conceitos psicanalíticos. Da linguagem mítica ele procura estabelecer uma linguagem estrutural. O que há de válido no mito é o que dele se pode apreender como estrutural. Esta é uma constatação central e requeriria até que se fosse buscar em Lévi-Strauss, uma melhor compreensão do

<sup>7</sup> Veja-se por exemplo Certeau (1982). E quanto ao estatuto, uso e permanência da obra de Sófocles no pensamento moderno e contemporâneo seria recomendável o trabalho de Steiner (1984), que mostra inclusive que até o fim do séc. XIX a tragédia que possuía este papel especial, quase que um ícone da tradição ocidental, era *Antígona* e não *Édipo Rei*.

que realmente é o estrutural do mito, da narrativa mítica. Por ora ficamos apenas com a constatação. Na questão do Édipo, por exemplo, as personagens ali implicadas, são concebidas na articulação significante, no seu papel simbólico. É por isto inclusive que diante da pergunta, o que é um mito? Lacan não hesita em responder: "*é um conteúdo manifesto*"(p.106). Não pode então ser tratado, como Freud pretendeu, como da ordem de um real, um real impossível. Neste sentido o construto da castração, por exemplo, só é concebível, enquanto uma função essencialmente simbólica. É uma operação real introduzida pela incidência do significante. E assim vai-se percebendo e se dando reconhecimento aos novos estatutos que noções como *sujeito, linguagem, sexualidade, inconsciente* e outras ganham em Lacan. Enunciou várias vezes que o real nunca é captável como tal, é o *impossível*. É reconhecível, e em alguma medida captável, somente pela mediação da linguagem. Mas este campo da linguagem não reconhece um sujeito psicológico, que enquanto seu enunciador se apresentasse em sua fala como transparente e fonte de seu próprio dizer. Recusa pois deste sujeito psicológico e a adoção do termo crucial o *significante* na concepção estrutural do sujeito. Reconhecer a submissão deste sujeito ao significante. Vai surgindo toda uma nova terminologia, a concepção tripartite do *real, imaginário e simbólico*. Igualmente o termo *função*, já que o desejo tem uma função. É pois no sentido desta nova configuração da psicanálise como um campo de saber, onde se deve reconhecer um estatuto científico, que Lacan, renunciando a esta recorrência ao mito de Édipo, opta por formular sua concepção estrutural da metáfora do Nome-do-Pai, que procura dar conta da triangulação edipiana (pai-mãe-filho) em termos estruturais, relações entre significantes, implicados por um quarto significante, o *falo* (1960,pp.275-311).

Destaquemos pois, ainda, alguns outros aspectos ressaltados pelo próprio Lacan. O estudo da subjetividade deve mostrar exatamente que "*o sujeito não se confunde com o indivíduo*" (1954-5,p.16). A este propósito Lacan prossegue "*Freud nos diz -o sujeito não é a sua inteligência, não está no mesmo eixo, é excêntrico... para quem sabe ouvi-lo, a sua conduta toda fala a partir de um outro lugar que não o deste eixo que podemos apreender quando o consideramos como função num indivíduo(...) o sujeito está descentrado com relação ao indivíduo(...) É que Eu (Moi) é um outro (metáfora tópica)*" (p.16). A fala do sujeito é efeito de um discurso. Sustenta um discurso. No eu que fala incide o desejo. Que é a afetação do próprio inconsciente. Este inconsciente, sempre reafirma Lacan, é estruturado como uma linguagem. Este sujeito não existe fora do desejo e, portanto, não constitui-se fora da linguagem, anterior à cadeia de significação: "*O inconsciente, são os efeitos da fala sobre o sujeito, é a dimensão em que o sujeito se determina no desenvolvimento dos efeitos da fala, em consequência do que o inconsciente, é estruturado como uma linguagem*" (1964,p.142).

O falar numa concepção psicanalítica nasce de uma falta estruturante no sujeito. Falta que o compele à fala. Originária de um recalque fundante, de um esquecimento inicial. Pensando a fala como a tentativa de se satisfazer o desejo, deve-se ressaltar que a pulsão causadora do desejo pode ser satisfeita, mas o desejo mesmo, nunca se satisfaz ou se realiza, apenas se desloca no objeto. Sendo assim a fala nunca dará conta do real, haverá sempre uma falta constitutiva,

um resto na operação significante. O sujeito que fala é o sujeito enganador, pois quando ele fala, algo mente, e o eu destituído de sua posição absoluta no sujeito, "assume estatuto de miragem, como o resto" (1953-4, p.225). Assim a incidência do desejo, do inconsciente na materialidade da língua, faz com que irrompa sempre nesta uma equivocidade na pretensa unidade.

No *Seminário 17* (1969-70) Lacan procura formalizar esta concepção estruturante do sujeito. Uma estrutura que na forma algorítmica supõe quatro lugares que pré-interpretam a operação da linguagem:

$$\begin{array}{cc} \underline{\text{agente}} & \underline{\text{outro}} \\ \text{verdade} & \text{II} & \text{produção} \end{array}$$

Há aí uma verdade que causa um agente se dirigir a um outro para ter essa produção. Os lugares são fixos, mas os elementos que preenchem esses lugar -o *significante 1*, o *significante 2*, o *sujeito barrado* (*dividido- $\$$* ) e o *objeto*- não o são. S1 e S2 indicam que é uma relação simbólica entre significantes, sendo S1 o significante primordial.  $\$$  corresponde ao sujeito dividido. O símbolo *a*, indica o objeto, simboliza o *resto* da operação. A barra — faz referência àquilo que é o impossível de ser simbolizado, o recalque. E o símbolo II quer significar que a produção jamais dará conta de toda a verdade. Conforme o preenchimento dos lugares pelos elementos, Lacan postula a configuração de quatro discursos que seriam os fundamentais: *O discurso do mestre*, *o discurso da histeria*, *o discurso do analista* e *o discurso universitário*. Portanto a caracterização destes discursos se dá por esta rotatividade dos elementos constituintes da estrutura na cadeia significante. "Todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos o outros, não sendo, cada um, os outros significantes" (p.83). Para Lacan o discurso que inaugura a entrada do sujeito na linguagem é o *discurso do mestre*, porque estabelece a relação fundamental de significante para significante. E qualquer um dos significantes, dada a essa equivalência no jogo onde cada um joga com sua diferença, pode vir a ocupar esta posição de significante-mestre. A estrutura fundamental é  $S1 \mapsto S2$ , onde o significado vem como efeito das articulações entre significantes. Nesta relação fundamental S é exatamente o efeito de a o resto destes efeitos. No *discurso do mestre*, é exatamente o sujeito dividido que ocupará o lugar da verdade e o mestre se apresenta enquanto significante:

$$\begin{array}{cc} \underline{S1} & \mapsto & \underline{S2} \\ \underline{\$} & & \underline{a} \end{array}$$

Poderíamos situar o *discurso religioso*, mais especificamente a fala eclesial-clerical como uma fala do lugar da mestria?

Lacan procura indicar que o sujeito é sempre constituído em plena operação de linguagem. Não há anterioridade. Ele é constituído nesta operação e já de início como dividido. Por que dividido? Porque, como as barras procuram simbolizar, esta verdade que causa o agente, sempre escapa. A verdade resiste ao saber (que não

é o saber conhecimento). A divisão do sujeito emerge desta incompletude da operação:

*"...ao propormos a formalização do discurso e estabelecendo para nós mesmos, no interior desta formalização, algumas regras destinadas a pô-la à prova, encontramos um elemento de impossibilidade. Eis o que está propriamente na base, na raiz do que é um fato de estrutura". (p.43)*

Como o algoritmo indica, essa verdade procurada, passa pelo outro. O desejo, dirá muitas vezes Lacan, é o desejo do outro.

*"Que o sujeito como tal está na incerteza em razão de ser dividido pelo efeito da linguagem, é o que lhes ensino, eu enquanto Lacan, seguindo os traços da escavação freudiana. Pelo efeito de fala, o sujeito se realiza sempre no Outro, mas ele aí já não persegue mais que uma metade de si mesmo. Ele só achará seu desejo sempre mais dividido, pulverizado, na destacável metonímia da fala. O efeito de linguagem está o tempo todo misturado com o fato, que é o fundo da experiência analítica, de que o sujeito é sujeito por ser assujeitamento ao campo do Outro, o sujeito provém de seu assujeitamento sincrônico a esse campo do Outro (...) e conclui a verdade, neste sentido, é aquilo que corre atrás da verdade."*  
(p.178)

Assim esta linguagem que incide sobre o corpo, o faz como uma interferência, uma invasão do outro. O gozo, que satisfazendo uma pulsão, se realiza na fala, na busca da verdade, pelo saber, é sempre o gozo do Outro: "O saber é o gozo do Outro. Do Outro, obviamente, na medida em que o faz surgir como campo posto que não há nenhum Outro -a intervenção do significante" (1969-70,p.13). O *a* que pode ser objeto da pulsão, mas que é antes causa do desejo, aparece como aquele resto da operação de linguagem, o inassimilável à linguagem. Aquilo que não se reintegra à linguagem. Por isso mesmo é causa do desejo. O que provoca a insistência, a repetição de uma fala é este resto, "a repetição se funda em um retorno do gozo(...) e (...) nessa mesma repetição, produz-se algo que é defeito, fracasso" (1969-70,p.44).

A propósito, vale a pena fazermos aqui uma retomada da questão da repetição. Mencionei no início do trabalho o fato de que a tradição discursiva da Igreja tem retomado seus velhos temas sobre a sexualidade de formar a persistir num *continuum*, a presença de uma insistente repetição. Como se sabe, para a psicanálise, a repetição não é uma referência casual, mas um noção central. Freud escreveu sobre ela uma artigo em 1914 e a retoma no capítulo cinco de *Além do Princípio do Prazer*. Note-se antes que o problema da repetição é uma antiga questão filosófica. Na antigüidade clássica podemos trazer à memória os instigantes fragmentos de Heráclito, especialmente sua mais famosa formulação, "Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos" (vide bibliografia,p.84). Aliás antes mesmo de Heráclito, a própria questão do *mito* relacionava-se em grande parte ao problema da repetição. Nietzsche retoma

modernamente estas questões na sua conhecida formulação do *eterno retorno*. Mas não só ele, também Hegel e Kierkegaard refletiram bastante sobre esta questão. Quando Freud aborda, pois, esta questão em sua obra, é certamente sob o peso desta tradição. Não vem ao caso nos reportarmos aqui a estas abordagens filosóficas sobre a repetição.<sup>6</sup> Podemos, no entanto, ressaltar que em alguma medida as perguntas ali trabalhadas coincidem com as de Freud, que são exatamente a de inquirir sobre o que se produz de novo, o que se diferencia em cada nova repetição. Sempre identificando, como resposta a esta inquirição, um tipo de repetição que não seria mera reminiscência, recordação ou reprodução. No texto citado de Freud encontramos exatamente esta idéia do vínculo da repetição com o novo. E não é coincidência que ele se reporte ao jogo infantil como uma analogia da *"obsessão de repetição"*. Há aí uma dimensão lúdica no ato de repetir. Poderíamos fazer referência à brincadeira do *fort-da* que Freud observara em seu neto. Por este *fort-da* reiterado nota Lacan *"a criança obstrui o efeito do desaparecimento de sua mãe fazendo-se o agente dele"* (1964,p.63).

Mas o aspecto mais importante, destacado por Lacan, é a diferenciação que Freud fizera em 1914 entre *Wiederholen* (repetir) e *Reproduzieren* (reproduzir). A repetição não se reduz a uma reprodução *"o que se repete, com efeito, é sempre algo que se produz"* (1964,p.560). É por isso que Lacan pode dizer ainda que a repetição, tanto quanto a desordem, os lapsos, os chistes, certas discordâncias, buracos e contensões, opera como um índice, um fragmento, um gesto que diz, de um não dito.

Voltando ainda ao *Seminário-11*, podemos destacar alguns pontos. Lacan vincula o tema da repetição a dois conceitos aristotélicos *tiqué* como o *"encontro do real"* (p.56). A grosso modo, sem entrar nos refinados nuances da terminologia aristotélica, especificamente de sua *Metafísica*, ressalte-se que o termo *autômaton* em geral traduzido por 'espontaneidade' está ligado ao que chamamos 'acaso' e o termo *tiqué* se aproxima mais da *ananke* - 'necessidade'. Lacan vai relacionar a repetição ao conceito *tiqué*. O real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos. O real é o que vige por trás do *autômaton*. Assim a repetição não se confunde com este retorno dos signos. O que se repete é este real, *"como por acaso"*, *tiqué*. Mas que real é este? Temos que recordar que Lacan pensa o real enquanto uma temporalidade ligada à cadeia significante. A cadeia significante é a própria insistência do desejo, insistência dos signos, comandada pelo princípio do prazer. Ocorre que o objeto do desejo se constitui como imaginário, pois o objeto absoluto (*Das Ding*) se encontra ausente e o objeto presente (*Die Sache*) se constitui como uma ilusão daquele absoluto. A função do real vai se constituir entre estes dois objetos, o ilusório e o absoluto. É assim que o real não se encontra nos objetos do mundo, possíveis do desejo, mas com o impossível, como o que falta ao encontro marcado e o lugar vazio desta falta é ocupado pelo significante. O que se repete como falta, não são os signos -que retornam- mas o encontro faltoso, *tiqué*. Mas o papel dos signos não pode ser subestimado.

Henry (1977), acrescenta alguns pontos importantes quanto a esta questão no que se refere ao próprio da língua. Para ele, a articulação da lingüística com a

<sup>6</sup> Pode-se reportar para uma abordagem introdutória a Garcia-Roza (1986).

psicanálise se daria num ponto preciso: o da repetição. Pois a lingüística demonstra, que seja no discurso ou na fala, alguma coisa repete, e repete materialmente. Essa incidência da materialidade da língua na repetição é que pode acrescer ao conceito na concepção psicanalítica. As palavras se repetem, não enquanto realidade fônicas ou gráficas, ou ainda significações evanescentes, vagas: "o que se repete (...) são diferenças, isto é, relações, o que Saussure nomeia por significante" (p.163). As diferenças e as relações é que se repetem, não obstante o realizem pelo viés de substâncias e formas. Assim, pondera Henry:

*"o conceito de língua não tem outra função além de permitir que se pense o registro da materialidade do que se repete realmente no discurso ou na fala, enquanto fala verbal ou discurso verbal (ou gráfico) para além de todas as variações de forma ou substância. O desejo inconsciente implica também uma repetição, uma volta do mesmo sob as diferenças. É isso o real do desejo inconsciente e nada mais". (p. 163)*

A produção do novo na repetição, do ponto de vista analítico, é sustentada por esta materialidade da língua. Questões fundamentais que nos sugerem que com certeza a *obsessão repetitiva* da Igreja, enquanto uma tradição, e com predileção por certos temas, como o moralismo sexual, simboliza mais do que somente um ato de poder, sendo talvez, o índice de um outro sentido, ou pelo menos de um sentido a mais. O saber articulado que fala no sujeito através de um discurso, toca sem cessar no gozo, faz referência ao gozo. Embora o princípio do prazer funcione como uma economia para obter o mínimo de gozo, o saber articulado sempre toca num além. A repetição faz irromper o gozo, na medida em que faz irromper este saber, cedendo a um além do prazer, que chega a resvalar no desprazer. Um saber que sendo ao mesmo tempo sustentação de vida, pende para a morte na medida em que toca o gozo. Mas, como diz Lacan, "a verdade, nunca se pode dizê-la, a não ser pela metade" (1969-70,p.34). O saber, o gozo e a verdade se articulam na cadeia de significação. Destaquemos novamente, para finalizar este aspecto, a idéia de descompletamento da estrutura que é um dos pontos fundamentais. Por isso, diz Lacan, "a verdade é inseparável dos efeitos de linguagem" (1969-70,p.59).

Já que a questão central deste trabalho é o discurso religioso sobre a sexualidade, é oportuno perguntar sobre o estatuto desta no interior da teoria psicanalítica. Bem, embora Lacan insista na importância deste ponto na medida em que incide no corpo, o desejo e o inconsciente, insiste também no alerta de que a psicanálise não é uma sexologia. O corpo pelo qual a psicanálise se interessa, é o corpo enquanto recortado pela linguagem. Mas não se pode abrir mão da referência à sexualidade. Lacan se pergunta "se não é mesmo por ali que o significante chegou ao mundo"(1964,p.143). A propósito da realidade do inconsciente e da realidade sexual Lacan coloca:

*"...que é o nível da análise (...) que se deve rever o que é desse ponto nodal pelo qual a pulsação do inconsciente está ligada à realidade sexual. Este ponto nodal se chama desejo, e toda elaboração teórica que persegui esses últi-*

*mos anos vai lhes mostrar (...) como o desejo se situa na dependência da demanda -a qual, por se articular em significantes, deixa um resto metonímico que corre debaixo dela, elemento que não é indeterminado, que é uma condição ao mesmo tempo absoluta e impegável, elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido, elemento que se chama desejo. É isto que faz junção com o campo definido por Freud como o da instância sexual no nível do processo primário". (1964, p. 146)*

Portanto ao tratarmos neste trabalho de um discurso que toca diretamente na realidade sexual, o ponto nodal, que a faz ter junção com a realidade do inconsciente, é o *desejo*. Eis, a meu ver, o que está em jogo na retórica religiosa. Insiste sempre Lacan, que a psicanálise não se interessa pela sexualidade por si só, no puro real do corpo, mas enquanto significante, um campo afetado simbolicamente pela linguagem. Mas que no entanto, sempre faz referência a este campo primário no próprio corpo. Assim, recusando a hipótese de uma libido dessexualizada, vai afirmar que libido não é algo como uma energia psíquica, a libido é a presença efetiva, como tal, do desejo e o desejo, como já apontamos, é o que faz junção do inconsciente com a realidade sexual.

*"A psicanálise só toca a realidade no que, na forma de pulsão, ela se manifesta no destile do significante, onde se constitui a dialética do sujeito no duplo tempo da alienação e da separação." (1964, p.252)*

Pensando então a sexualidade como esta pulsão significante, Lacan avança a formulação dizendo que *"a sexualidade se instaura no campo do sujeito por uma via que é a da falta"* (1964, p.194). Tocamos aqui no ponto já referido da triangulação edipiana, onde pai-mãe-filho estão referidos ao quarto significante, do *falo*. Ai o estatuto do objeto é o de uma falta. A simbolização primordial, dada pelo significante *falo*, é feita num registro de presença/ausência. Onde ocorre a operação de castração. Esta castração é operada na experiência primária da família edipiana, também como linguagem. Na experiência familiar a criança abre mão do desejo da mãe para desejar metaforicamente outro objeto. Esta é a condição para o sujeito entrar na linguagem, abrir mão da mãe e aceitar a imposição do pai. Abrir mão da mãe, para significá-la metaforicamente e, continuar desejando-a simbolicamente, pela linguagem. Nessa triangulação o pai ocupará o lugar do Outro. Representará a lei, lugar necessário. O gozo do Outro, será o gozo do pai. O discurso se funda sobre este recalque, esta castração. O *Complexo de Édipo* é esta *"coordenada legalizante"* do desejo do ser humano (1953-4, p.229).

Voltando à questão inicial da religião e sexualidade é importante salientar, a partir das contribuições psicanalíticas, que a interdição religiosa sobre o corpo, sobre a sexualidade, é significativa não enquanto intervenção concreta e repressiva sobre este real. Embora em alguns momentos tenha de fato ocorrido esta intervenção direta. Mas a perenidade e eficiência desta interdição tem se dado pela discursividade, funcionando na própria operação de linguagem, relevando sempre a concepção estrutural do sujeito no sentido de ser determinado pela linguagem, pelo

simbólico. E ao funcionar nesta operação, a analogia da religião, no âmbito da cultura, com as relações infantis, são evidentes. Podemos dizer que a inserção do indivíduo na cultura, entrando no simbólico, tomando-se sujeito, se dá numa estruturação edípiana fundante. Voltamos assim às reflexões de Freud sobre a religião. A identificação da experiência primária com os primórdios míticos da infância da humanidade. Deus funcionando como um significante, o Pai-Simbólico, o grande Outro, a quem ambivalentemente o homem teme e ao mesmo tempo se entrega e em quem se ampara. Pergunta Lacan:

*"O que é que tem um corpo e não existe? Resposta -o grande Outro. Se acreditamos nele, nesse grande Outro, ele tem um corpo, ineliminável da substância daquele que disse Eu sou o que (Eu) sou, o que é uma forma de tautologia completamente diversa. (e prossegue). Nós é que somos seus empregados (da linguagem). A linguagem nos emprega, e é por aí que aquilo goza. Por isso, a única chance da existência de Deus é que Ele-com E maiúsculo- goze, que Ele seja o gozo". (1969-70, p.62)*

A religião operando nesta estruturação vai tentar se constituir como um discurso que dê conta do real, tentando apaziguar a angústia ao tentar produzir um esquecimento do recalque originário, daí ser a *ilusão*. Como diz Lacan:

*"...a religião, entre os modos que tem o homem de colocar a questão de sua existência no mundo, e mais além, a religião como modo de subsistência do sujeito que se interroga, se distingue por uma dimensão que lhe é própria e que é marcada por um esquecimento. Em toda religião que mereça esta qualificação, há com efeito uma dimensão essencial a reservar algo de operatório, que se chama um sacramento(...) e o que é o sacramento? É o (...) operatório e mágico (...) que opera sobre algo, exatamente o "mais-além" ali evocado." (1964, p.222)*

A condição da humanidade é a de desamparo e orfandade. neste desamparo se lança, num gesto de retorno e para sua sobrevivência, ao Outro, o grande Outro, o Pai-Simbólico. Tenta exorcizar sua castração na proteção do Outro. Interessante é que a instituição religiosa insere-se culturalmente como a fala deste Outro. A Igreja fala por Deus. Deus fala, é falado, na Igreja. Os fiéis obedecem. Introjetam o interdito, as proibições e as recomendações. Para realizar o gozo do Outro, representado na pessoa do *papa* (pai). E assim fazendo realizar o próprio gozo, pelo gozo do Outro, pela via paradoxal da renúncia do gozo carnal no real do corpo. Consumar a castração simbólica numa castração no real.

### O gozo místico

A referência ao gozo é quase um lugar comum todas as vezes que se reporta à psicanálise. E mesmo no campo psicanalítico, que é amplo e diversificado, nem sempre há coincidência ou precisão no emprego do termo. Por isso essa relação gozo e religião, em específico, gozo e misticismo, deve ser melhor conceituada.

Podemos nesse intuito, recorrer ao trabalho de Pommier (1987) que oferece uma consistente e 'didática' tentativa de ordenação deste "Campo dos Gozos" (pp.207-226). A palavra gozo permite falar de gula, sexualidade e prazer estético. Permite falar da meta da *libido*, pois a libido pode ser compreendida como uma busca do gozo. Não obstante esta possibilidade, a psicanálise, ao empregar esta expressão, reservou à sexualidade o papel principal, e no interior desta o *símbolo fálico*. Pommier discorre sobre uma espécie de monomania e imperialismo do gozo fálico que se estendeu a todos os prazeres humanos (do sexo, da mesa, da estética, do pensamento), abarcando diferentes regiões. Essa monomania só teria sido estancada nos últimos dez anos da obra de Freud, quando em seus estudos sobre a sexualidade feminina, começou a se interrogar sobre uma particularidade, evocando um gozo próprio da mulher. Pommier postula também a possibilidade de, a partir da lógica, deduzir um campo que escapa ao imperialismo do falo. Supõe esta hipótese mítica de um gozo precedente livre. O recalçamento concerneria a uma parte, a uma dimensão 'cultural' e não 'natural' da sexualidade. Ou seja, "...tanto a origem do recalçamento quanto aquilo que ele recalca devem ser referidos à linguagem" (p.210). A linguagem designa o que é proibido e o agente da proibição. A noção do Outro, o gozo do Outro de Lacan, definindo o conjunto significante, tem relação com este precedente lógico do império do falo, essa terra mítica, incógnita.

Pommier, ao supor essa "alguma coisa" precedente do recalçamento do gozo fálico, ressalta que sua "textura" deve ser "homogênea" àquilo que depois a revelará, ou seja, aos fatos de linguagem. Ao que se interroga: "...não será um puro gozo da língua que constitui o tempo mítico cuja hipótese não pode ser poupada?" (p.210). Tempo de concórdia paradisíaca entre as palavras. Fatos clínicos, como a psicose, permitem a intuição desse gozo do Outro que precede o recalçamento. Mas o mais interessante, é que a própria estrutura da língua permite a conjectura deste território "pré-fálico", pois "...que as palavras sempre se definem por outras palavras, e por conseguinte, trazem em si um vazio, uma falta de fundamento que as multiplica infinitamente. No mito edênico do 'gozo do Outro', o lugar vazado que a língua comporta conclama o corpo: este procura corresponder a esse lugar vazio, por amor à primeira pessoa que lhe fala maternalmente"(p.211).

Mas -e nisto começa a se constituir uma ordenação no campo dos gozos, que é a contribuição de Pommier- não existe apenas um "aquém" do gozo fálico, existe também um "além": o gozo feminino que busca atravessar o falicismo, a sublimação que poupa o recalçamento, e o gozo místico, que se apóia no verbo. Não obstante essa busca por este além, esses gozos, que denomina "suplementares", situam-se ainda numa relação com o falo, já que para que exista o gozo suplementar feminino é preciso que exista o gozo sexual, fálico, clitoridiano; também a sublimação recorta um gozo pulsional (que está na dependência do fálico); e por fim, é em relação ao Verbo e ao símbolo da falta em torno do qual ele se manifesta (o falo), que existe um mais-além desse símbolo, no gozo com o Nome místico (com o impronunciável nome de Deus) (p.211). A conclusão é pois que essas três ocorrências do gozo fálico -a do sexo, a do sintoma com a pulsão e a da falta- parecem articular-se com um gozo suplementar.

Não descartando outras subordenações, propõe Pommier a seguinte ordenação tripartite, que estabelece uma classificação do campo dos gozos:

|                      |                        |                         |
|----------------------|------------------------|-------------------------|
| <b>Gozo do Outro</b> | <b>Gozo Fálico</b>     | <b>Gozo Suplementar</b> |
|                      | Gozo sexual            | Gozo feminino           |
|                      | Gozo do sintoma/Pulsão | Sublimação              |
|                      | Gozo da fala           | Gozo místico            |

Não há nesse esquema, gradação ou progresso, nem relação de exclusão entre as modalidades; não são nem contraditórias, nem complementares. Há contemporaneidade das modalidades. Deve-se destacar é que há uma única "entrada" no gozo fálico, que é a passagem do gozo do Outro para o gozo fálico, operação só constituível numa topografia lógica, já que não existe este lugar paradisíaco anterior. Mais que um lugar, trata-se "*do sonho impossível de atender à demanda materna*"(p.212). A porta de entrada, vinda do nada, dá acesso ao gozo fálico pela via simultânea do sexo, do sintoma e do compromisso com a língua. Essa entrada no falicismo implica necessariamente na angústia da castração. O corpo inteiro, tomado como falo imaginário da mãe sofre essa ameaça. É possível, pois, a partir da identificação com o falo, esquematizar em três tempos essa passagem de um investimento fálico do corpo inteiro: primeiro para a erogeneidade do pênis; depois, aceitando a castração materna, abandona-se este primeiro erotismo. Mas a aceitação da castração neste estágio, resulta num ficar em falta, por não se ter sabido remediá-la. A partir de então, na impossibilidade de saldar a dívida, o simples fato de viver é uma falta pela qual é preciso desculpar-se, e a culpa mantém esse limiar, ou reconduz indefinidamente a ele. Haveria neste ponto, segundo Freud, uma diferenciação entre a menina e o menino, pois que este, pela identificação com o pai, pode adiar sua dívida, prorrogá-la, e a menina não, ficando em débito com sua identidade.

Podemos nos valer ainda de algumas formulações. Segundo Pommier o ingresso no falicismo estabelece de uma só vez a relação com o gozo do órgão sexual, com o do sintoma e com a fala (p.214). A saber, o desejo que faz do órgão masculino o instrumento (do gozo fálico), é estruturado por uma proibição que nada deve ao corpo. Pois para que o gozo vá até o fim, realize o desejo -cumprindo, inclusive, sua função primordial da reprodução- é necessário uma proibição. O gozo tem de ser proibido. Esta proibição acaba por ser tanto a porta de entrada como a de saída. "*O pensamento proibido provoca o desejo pela primeira vez, e na segunda provoca seu término com o orgasmo*". O falo é o símbolo do gozo mas igualmente o da castração: "*na dependência dele, a proibição de gozar faz gozar*" (p.214). O falo concerne igualmente ao gozo feminino, não pela razão comumente evocada da "*inveja do pênis*" e sim pelo motivo histórico de que num certo momento a mulher (assim como o homem) passou por uma fase que "ferm" o falo, o da erogenicidade clitoridiana, o investimento primário para aceder à mãe e corresponder sexualmente a seu amor.

Embora menos óbvio, é contudo perfeitamente percebível, a relação do sintoma com o gozo fálico. Existe um gozo com o sintoma, em seu papel de

proteção da existência, percebível, por exemplo, no apego dos analisandos a seu sintoma. Há uma equivalência estrutural entre gozo fálico e sintoma, mostrada pela própria proibição. E essa inscrição é o que permite também situar a fala neste contexto. Pergunta o autor: *"Existe um gozo da fala, mas em que medida podemos considerá-la fálica?"* A resposta é que isso se dá não apenas porque as palavras têm um valor erótico e nem tão pouco porque, sem certas determinações significantes, não haja gozo fálico. Conclui pois:

*"Existe o gozo fálico da fala porque, de um lado, as palavras são constituídas de letras que testemunham uma perda de gozo do corpo e, de outro, essa perda busca sua reparação através da significação do conjunto das letras que a constituem. A fala procura recuperar o gozo perdido com os instrumentos que expressaram sua perda. Fez justiça, mais uma vez, à união contraditória de um prazer com sua proibição, que caracteriza o falicismo" (p. 2180).*

Na dimensão dos gozos *suplementares*, que como já mencionamos, correspondem a gozos que sem deixarem de estar numa relação com o gozo sexual, situam-se, porém, num além, nos reportemos diretamente ao *gozo místico* de nosso interesse imediato. O gozo místico é o gozo com o Nome místico, que é o mais-além do Verbo, que é símbolo de uma falta (o falo). O nome de Deus, é aquele que é impronunciável. Seguindo quase que literalmente as colocações de Pommier, pode-se configurá-lo da seguinte forma (pp.225-6). No gozo místico está a presença de um Deus sem corpo que pode pois se mostrar digno dele (do corpo). Assim a mística pode gozar com a pureza do Nome. Mas este gozar que se sente, é por sua vez físico, pois o Nome, liberto da impureza do corpo, não tem outra função senão a do nome de um homem. Mais além desse Nome puro, pode-se esperar por um suplemento de gozo, que não passa nem pelo órgão, nem pelo símbolo. Basta que a santidade do Verbo e a eternização de um Nome continua das palavras ressoe e goze num corpo a que é equivalente. Assim o gozo místico está além do falo, porque se apóia num significante que expressa a si mesmo: o de Deus, pura função de um Nome sem corpo e sem órgão. Correlacionando com o gozo feminino, poder-se-ia dizer que trata-se de um Deus como que inventado para a glória de um gozo feminino, purgado do falo, um gozo contínuo, correlato à invocação do Nome sagrado, feito para servi-lo. Assim é um gozo dessexualizado (como a sublimação). Realiza-se graças ao significante e não graças à pulsão. Efetua-se por intermédio do Nome divino, liberto de suas ligações com a significação fálica. O Nome assim evocado é transcendente, enquanto o gozo estético é abstrato.

## CONCLUSÃO

Creio que uma dissertação em análise do discurso não deva emitir uma conclusão conteudística alcançada. Como se após certas análises fosse possível chegar a afirmações conclusivas. A análise discursiva se mostra no próprio percurso analítico, no próprio desdobrar do percurso teórico adotado. Esta foi a razão de ter optado por certos recortes. Pretendi assim fazer para: por um lado possibilitar a percepção deste percurso teórico, na reconstituição desta reiteração discursiva da Igreja, cuja tradição constitui uma verdadeira ordem dogmática. Essa discursividade tem abarcado múltiplos campos e temas. Desejei no entanto focar uma temática central que tem sido abordada obsessivamente, que é a da sexualidade, ou mais globalmente- o seqüestro e adestramento do desejo. Objetivo que não teria sido alcançado se o trabalho se centrasse na análise estrita de um único *corpus* (os pronunciamentos papais por exemplo), que, se por um lado possibilitaria uma espécie de dissecação completa desse dado, não possibilitaria por outro lado uma percepção diacrônica. E por outro lado minha abordagem não pretendia mostrar a permanência de uma tradição discursiva pelo traçado de uma linha de continuidade ininterrupta, o que inclusive seria contraditório em relação aos fundamentos epistêmicos aqui adotados, ancorados em Lacan e Foucault. Estou ciente no entanto que a opção por recortes é sempre passível de algumas lacunas, especialmente por se abrir demasiadamente o lastro de abordagem. Espero no entanto ter evidenciado alguns mecanismos e operações discursivas que tenham evidenciado com certa especificidade o funcionamento do discurso religioso, especificamente o discurso teológico.

Quanto à teorização sobre o discurso em vinculação com a teoria psicanalítica espero ter estabelecido correlações e intuições criativas e teoricamente sustentáveis, senão inovadoras em alguns aspectos, como por exemplo as filiações possíveis entre Foucault/Pêcheux, Foucault/Lacan e Pêcheux/Lacan, num entrecruzamento de temas, métodos, concepções que ainda comportarão muitas investigações.

Estou ciente de uma lacuna específica quanto ao conceito de Ideologia. A razão desta lacuna já foi especificada no primeiro capítulo mas com certeza o prosseguimento deste trabalho exigirá de minha parte a inclusão deste aspecto na teorização. Mas não apenas este aspecto, também quanto à teorização psicanalítica, estou ciente da necessidade de uma ainda melhor elaboração, que procure superar -ou ao menos diminuir- uma certa opacidade conceitual.

## SUMMARY

Enclosed in field of Discourse Analysis (DA), this dissertation focuses on certain dimension which is the analysis of the discourse of the Catholic Church about sexuality. For that purpose three chapters were delimited. The first establishes a discussion on the notion of discourse. In what concerns to the three regions that configure the epistemological pattern of the DA set by Pêcheux, the discussion about some aspects of the theory of discourse and the theory of subjectivity of psychoanalytical nature, which crosses the regions, have been privileged. For this purpose, although controversial, a relationship between Lacan, Foucault and Pêcheux, seem to be possible on what concerns to the status of notions such as structure, discourse and discursive formation. Privilinging some aspects the second chapter analyses and correlates specific *corpora* of the Catholic Church: contemporary papal documents; biblical readings by the primitive fathers, specially Ambrose; reading and religious medieval subject; discourse and pleasure in the mystics. To discuss elements of what has been called the history of the western sexuality, which mixes up in a mutual relationship with the christian morality. An effort has been done to comprehend the discursive movement and the language operation determined of some practices, and in this aspect to add some aspects in the tipological characterization of the religious discourse and specifically the theological discourse. The third chapter brings the theory of subjectivity of psychoanalytical nature for discussion. The structural concept of the subject of desire. The unconscious as a field that cuts and crosses this discourse on sexuality from the religious view point. The chapter discusses then, Freud and Lacan, some fields like religion, sexuality, desire, subject and language.

Key-words: Discourse Analysis - Psychoanalysis - Religion - Sexuality

## BIBLIOGRAFIA

- AMBRÓSIO (377), *A Virgindade*, (trad. Monjas Beneditinas), Petrópolis, Vozes, 1980.
- ARIÈS, Philippe & BÉJIN, André (orgs.) (1982), *Sexualidades Ocidentais*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- AUSTIN, J.L. (1975), *Quando dizer é fazer*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.
- BASTIDE, Roger (Coord.) (1959), *Usos e sentidos do termo "estrutura"*, São Paulo, Herder/Edusp, 1971.
- BÍBLIA SAGRADA, A, (trad. João Ferreira de Almeida), Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo, 1994.
- BLOOM, Harold (1987), *Abaixo as Verdades Sagradas*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- BROWN, Peter (1985), *Antigüidade tardia*, in VEYNE, P., *História da Vida Privada - vol. 1*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- BROWN, Peter (1988), *Corpo e Sociedade -o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.
- CAMPO, Haroldo (1994), *Um Canto de Amor Semítico*, in *Caderno MAIS! Folha de São Paulo*, 10/04/1994.
- CERTEAU, Michel de (1982), *A Ficção da História-A escrito de "Moisés e o mono-teísmo"*, in *A Escrita da História*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- CHAU, Marilena (1985), *A noção de estrutura e alguns de seus problemas*, in *Cadernos PUC-19*, São Paulo, Educ, 1985.
- DELEUZE, Gilles (1973), *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, in CHATELÉT, F. (org.), *História da Filosofia - vol. 8*, Rio de Janeiro, Zahar.
- DOR, Jöel (1989), *O Pai e sua Função em Psicanálise*, Rio de Janeiro, Zahar, 1995.
- DUCROT, Oswald (1984), *O dizer e o dito*, Campinas, Unicamp, 1987.
- ECO, Umberto (1962), *Obra Aberta*, São Paulo, Perspectiva, 1971.
- ECO, Umberto (1968), *A estrutura ausente*, São Paulo, Perspectiva, 1976.
- ECO, Umberto (1980), *O Nome da Rosa*, Rio de Janeiro, Record, 1986.
- ECO, Umberto (1984), *Pós-escrito a O Nome da Rosa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.

ERIBON, Didier (1994), *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

FOUCAULT, Michel (1967), *Resposta a uma questão*, in *Epistemologia-28*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1972.

FOUCAULT, Michel (1969), *A Arqueologia do Saber*, Petrópolis, Vozes, 1972.

FOUCAULT, Michel (1971), *A Ordem do Discurso*, São Paulo, Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel (1971b), *Nietzsche, a genealogia e a história*, in *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel (1977), *História da Sexualidade-vol.1 - A vontade de saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel (1982), *O Combate da Castidade*, in ARIÈS, P. *Sexualidades Ocidentais*, op.cit.

FOUCAULT, Michel (1984), *História da Sexualidade 3 - o cuidado de si*, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

FREUD, Sigmund (1913), *Toten y Tabu*, Madrid, Alianza, 1985.

FREUD, Sigmund (1927), *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1974.

FREUD, Sigmund (1930), *El Malestar en la Cultura*, Madrid, Alianza, 1984.

FREUD, Sigmund (1939), *Moisés e o Monoteísmo*, Livro 10, vol. XXIII ESB, Rio de Janeiro, Imago, 1975.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo (1986), *Acaso e Repetição em Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

GOTTWALD, Norman K. (1985), *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo, Paulinas, 1988.

HAROCHE, Claudine (1984), *Fazer dizer, querer dizer*, São Paulo, Hucitec, 1992.

HEBERT, Thomas (1968), *Observações para uma teoria geral das ideologias*, in *Revista RUA-1*, Campinas, Nudecri/Unicamp, março de 1995.

HEGEL, G.W.F. (1816), *Introdução à História da Filosofia*, in *Pensadores*, São Paulo, Abril, 1980.

HEINEMANN, Uta Ranke (1988), *Eunucos pelo Reino de Deus*, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1986.

HENRY, Paul (1977), *A Ferramenta Imperfeita*, Campinas, Unicamp, 1992.

HERÁCLITO, *Fragmentos-B* (trad. Prof. José Cavalcante de Souza), in *Pensadores Pré-Socráticos*, São Paulo, Abril, 1985, *Fragmento 49a*, p.84.

JOÃO PAULO II (1983), *Código de Direito Canônico*, São Paulo, Loyola, 1987.

JOÃO PAULO II (1994), *Carta às Famílias*, São Paulo, Paulinas, 1994.

JOÃO PAULO II (1995a), *Evangelium Vitae (encíclica)*, São Paulo, Paulinas, 1995.

- JOÃO PAULO II (1995b), *Carta às Mulheres*, São Paulo, Paulinas, 1995.
- KANT, I. (1781), *Prefácio à primeira edição da Crítica da Razão Pura*, in *Textos Seletos (bilingüe)*, Petrópolis, Vozes.
- LACAN, Jacques (1938), *Os Complexos Familiares*, Rio de Janeiro, Zahar, 1993.
- LACAN, Jacques (1953-4), *Seminário 1- Os escritos técnicos de Freud*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- LACAN, Jacques (1954-5), *Seminário 2- O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Rio de Janeiro, Zahar, 1992.
- LACAN, Jacques (1957a), *A Instância da Letra no Inconsciente ou a razão desde Freud*, in *Escritos*, São Paulo, Perspectiva, 1978, pp.223-273.
- LACAN, Jacques, (1957b), *Seminaire (5)-Les formations de l'inconscient*, (mimeo).
- LACAN, Jacques (1960), *Subversão do Sujeito e Dialética no Inconsciente Freudiano*, in *Escritos*, op.cit., pp.275-311.
- LACAN, Jacques (1964), *Seminário 11- Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques (1969-70), *Seminário 17- O Averso da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Zahar, 1991.
- LEGENDRE, Pierre (1974), *O Amor do Censor*, Rio de Janeiro, Aouta/Forense, 1983.
- LEITE, Nina V.A. (1994), *Psicanálise e Análise do Discurso - O Acontecimento na Estrutura*, Rio de Janeiro, Campo Metêmico, 1994.
- MALDIDIER, D., NORMAND, C. & ROBIN, R. (1972) *Discurso e Ideologia: bases para uma pesquisa*, in ORLANDI, E.P. (org.) *Gestos de Leitura*, Campinas, Unicamp, 1994.
- MAINGUENEAU, Dominique (1987), *Novas tendências em Análise do Discurso*, Campinas, Unicamp/Pontes, 1993.
- MILLER, Jacques-Alain (1967), *Ação da Estrutura*, in *Epistemologia-28*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1972.
- OGILVIE, Bertrand (1987), *Lacan - A formação do conceito de sujeito*, Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli (org.) (1987), *Palavra, Fé, Poder*, Campinas, Pontes, 1987.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli (1988), *As Formas do Discurso*, Campinas, Unicamp, 1988.
- PANIER, L. (1979), *Les discours d'interprétation dans le commentaire biblique*, in *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris, Hachette, pp.239-254.
- PAZ, Octávio, (1994), *A Dupla Chama-Amor e Erotismo*, São Paulo, Siciliano, 1994.

- PÊCHEUX, Michel (1975a), *A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectiva*, GADET, F. & HAK, T. (orgs), in *Análise Automática do Discurso (AAD)*, Campinas, Unicamp, 1990.
- PÊCHEUX, Michel (1975b), *Semântica e Discurso*, Campinas, Unicamp, 1988.
- PÊCHEUX, Michel (1980a), *Ler o arquivo hoje*, in *Gestos de Leitura*, op.cit.
- PÊCHEUX, Michel (1980b), *Remontémons de Foucault a Spinoza*, in MONTEFORTE TOLEDO, M.(org.), *El discurso político*, Mexico, Nueva Imagem, 1980, pp.181-200.
- PÊCHEUX, Michel & GADET, F. (1981), *La langue introuvable*, Paris, Maspero.
- PÊCHEUX, Michel (1982), *Anexo III*, in *Semântica e Discurso*, op.cit., pp.293-307.
- PÊCHEUX, Michel (1983a), *Análise de Discurso: três épocas*, in *AAD*, op.cit.
- PÊCHEUX, Michel (1983b), *O Discurso: Estrutura ou Acontecimento*, Campinas, Unicamp, 1990.
- POMMIER, Gérard (1987), *A Ordem Sexual - Perversão, desejo e gozo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1992.
- POSSENTI, Sírio (1988), *Discurso, estilo e subjetividade*, São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- RABINOW, Paul & DREYFUS, Hubert (1995), *Michel Foucault - Uma trajetória filosófica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (1995), *Critical Discourse Analysis and its Discontents*, a ser publicana na série *Centre for Language in Social Life Research Papers*, University of Lancaster, Reino Unido.
- RAJCHMAN, Johns (1992), *Eros e Verdade Lacan Foucault e a questão ética*, Rio de Janeiro, Zahar, 1992.
- ROBINS, R.H., (1967), *Pequena História Lingüística*, Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 1983.
- ROUGEAMONT, Denis de (1938), *O Amor e o Ocidente*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.
- SANTA TERESA DE JESUS (1752), *Obras Completas*, Madrid, Aguillar, 1951.
- SÃO JOÃO DA CRUZ (1577-1585), *Poesias Completas* (edição bilingüe), São Paulo, Nerman/Embajada de España, 1991.
- STEINER, George, (1984), *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- VEYNE, Paul (1985), *O Império Romano*, in *História da Vida Privada-vol 1*, op.cit.